THEOLOGIA DOGMATICA

VOL. II. DE DEO TRINO
DE DEO CREANTE ET ELEVANTE
DE GRATIA

EMMANUEL DORONZO, O. M. I.

/ 7iZ 2-
.M7

School of Divinity Library
St. Louis, Missouri 631D8

APUD AUCTOREM
THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA
WASHINGTON, D. C.

Imprimatur:

f Franciscus Peralta, Episcopus Victoriensis

Victoriae, 31 iulii 1968

*Nihil obstat**

Ignatius Onatibia, Censor deputatus

Imprimi potest:

J.-Ch. Laframboise. O. M. I., Superior provincialis

Nihil obstat:

J. Ferrecchia, Censor deputatus

D13

70/4017

Copyright 1968 by Emmanuel Doronzo

Washington, D. C., U. S. A.

Omnia iura vindicabuntur

Editera Montepio Diocesano.—San Antonio, 10.

Deposito Legal VI-653.1968.

ORDO PARTIUM

DE DEO TRINO

Introductio 1-5

CAPUT I DE EXISTENTIA MYSTERII TRINITATIS 6-100

Quaestio I. De supernaturalitate huius mysterii 6-14
Quaestio II. De rationabilitate huius mysterii 14-26
Quaestio III. De existentia huius mysterii, seu de explicita eius continentia in fontibus revelationis 26-100

CAPUT II. DE DIVINIS PROCESSIONIBUS, RELATIONIBUS ET PERSONIS IN COMMUNI 101-197

Quaestio I. De existentia divinarum processionum 101-112
Quaestio II. De essentia divinarum processionum 112-121
Quaestio III. De numero divinarum processionum 121-127
Quaestio IV. De existentia divinarum relationum 127-141
Quaestio V. De essentia divinarum relationum 141-169
Quaestio VI. De numero divinarum relationum 169-176
Quaestio VII. De existentia propriae rationis personae in divinis 176-183
Quaestio VIII. De essentia personae divinae 183-192
Quaestio IX. De numero personarum divinarum 192-197

CAPUT III. DE PERSONIS DIVINIS IN PARTICULARI 198-270

Quaestio I. De tribus propriis nominibus primae personae, seu «Pater, Principium, Ingenitus» 198-205
Quaestio II. De processione secundae personae per modum intellectionis et generationis 205-223
Quaestio III. De tribus propriis nominibus secundae personae, seu «Filius, Verbum, Imago» 223-229
Quaestio IV. De processione tertiae personae per modum spirationis 229-265
Quaestio V. De tribus propriis nominibus tertiae personae, seu «Spiritus S., Amor, Donum» 265-270

CAPUT IV. DE COMPARATIONE DIVINARUM PERSONARUM AD INVICEM 271-280

Quaestio I. De aequalitate divinarum personarum 271-276
Quaestio II. De mutua divinarum personarum inexistentia sive circuminsessione 276-280

CAPUT V. DE COMPARATIONE DIVINARUM PERSONARUM AD CREATURAS 281-315

Quaestio I. De divinarum personarum communitate in operationibus ad extra 281-286

Quaestio II. De missionibus divinarum personarum 286-298
Quaestio III. De inhabitatione SS. Trinitatis 298-315

CAPUT VI *DE MODO LOQUENDI ET DISTINGUENDI IN MYSTERIO TRINITATIS, I. E. DE NOTIONIBUS, APPROPRIATIONIBUS ET VARIIS DICTIONIBUS* 316-327

Quaestio I. De notionibus in divinis 316-319
Quaestio II. De appropriatione in divinis 319-324
Quaestio III. De dictionibus, seu de recto modo loquendi ac praedicandi in doctrina trinitaria 324-327

DE DEO CREANTE ET ELEVANTE

Introductio 329-333

CAPUT I. DE CREATIONE MUNDI 334-421

Quaestio I. De existentia sive facto creationis 334-353
Quaestio II. De essentia creationis *(De causa formali)* 353-361
Quaestio III. De unitate causae creatricis *(De causa efficienti)* 361-371
Quaestio IV. De libertate et finalitate actionis creatricis *(De causa efficienti)* 371-379
Quaestio V. De creatione mundi in tempore *(De causa efficienti)* 379-396
Quaestio VI. De creatione passiva, sive effectu creationis (De *causa materiali)* 396-405
Quaestio VII. De rerum creatarum distinctione et ornatu *(De causa materiali)* 405-421

CAPUT II. DE CREATIONE ET ELEVATIONE ANGELORUM 422-511

Quaestio I. De existentia et creatione angelorum 423-431
Quaestio II. De essentia et distinctione angelorum 432-448
Quaestio III. De angelorum operatione immanenti, seu intellectione et volitione 448-457
Quaestio IV. De angelorum operatione ad extra 457.464
Quaestio V. De peculiaribus angelorum operationibus ad extra relate ad homines, seu de apparitione, missione, custodia et impugnatione 464-482
Quaestio VI. De elevatione angelorum ad gratiam et gloriam 482-492
Quaestio VII. De lapsu angelorum 492-511

CAPUT III. DE CREATIONE ET ELEVATIONE HOMINIS 512-695

Quaestio I. De creatione primi hominis 512-527
Quaestio II. De unitate generis humani 527-542
Quaestio III. De ortu singulorum hominum 542-563
Quaestio IV. De natura hominis 563-589
Quaestio V. De elevatione primi hominis, quantum ad ipsam gratiam 589-607
Quaestio VI. De elevatione primi hominis, quantum ad cetera dona praeternaturalia 607-636

Quaestio VIL	De lapsu primi hominis	636-649
Quaestio VIII.	De existentia peccati originalis	649-672
Quaestio IX.	De essentia peccati originalis	672-685
Quaestio X.	De effectibus sive sequelis peccati originalis	685-695

DE GRATIA

Introductio 697-701

CAPUT I. DE NECESSITATE GRATIAE 702-748

Quaestio I.	De necessitate gratiae in homine nondum iustificato, quantum ad actus bonos naturales	702-719
Quaestio II.	De necessitate gratiae in homine nondum justificato, quantum ad actus supernaturales	719-728
Quaestio III,	De necessitate ulterioris gratiae in homine iam iustificato, et primo ad vitandum malum	729-737
Quaestio IV.	De necessitate ulterioris gratiae in homine iam iustificato, in ordine ad operandum bonum	737-748

CAPUT II. DE ESSENTIA GRATIAE 749-922

Quaestio I.	De gratia in communi	749-767
Quaestio II.	De essentia gratiae habitualis	767-784
Quaestio III.	De divisione gratiae habitualis in gratiam sanctificantem et virtutes	784-794
Quaestio IV.	De proprietatibus gratiae sanctificantis	795-800
Quaestio V.	De formalibus effectibus gratiae sanctificantis	801-824
Quaestio VI.	De virtutibus et donis Spiritus S.	824-839
Quaestio VII.	De essentia gratiae actualis	839-848
Quaestio VIII.	De divisione gratiae actualis	848-863
Quaestio IX.	De efficacia gratiae actualis eiusque concordia cum libero arbitrio.—Quaestio dogmatica	863-888
Quaestio X.	De efficacia gratiae actualis eiusque concordia cum libero arbitrio.—Quaestio scholastica	888-922

CAPUT III. DE CAUSA GRATIAE 923-950

Quaestio I.	De causa gratiae ex parte Dei, seu de causa efficienti, physica et principali	924-927
Quaestio II.	De causa gratiae ex parte hominis, seu de causa dispositiva	927-950

CAPUT IV. DE EFFECTIBUS GRATIAE, SEU IUSTIFICATIONE ET MERITO 951-1031

Quaestio I.	De natura iustificationis	951-963
Quaestio II.	De proprietatibus iustificationis	964-969
Quaestio III.	De existentia meriti	969-988
Quaestio IV.	De conditionibus meriti	988-995
Quaestio V.	De principio meriti	995-1008
Quaestio VI.	De obiecto meriti	1008-1031

INDEX ANALYTICUS 1033-1100

DE DEO TRINO

INTRODUCTIO[1]

1. OBIECTUM TRACTATUS.

1. Absoluto sermone de natura et attributis divinis, claudenda esset tractatio de Deo nisi occurreret nobis fides, revelans novum excelsumque mysterium, absconditum ultra ipsam infinitatem divinarum perfectionum. Ex superius quippe disputatis circa existentiam Dei eiusque naturam intellectualem, sequitur Deum esse suppositum quoddam intellectuale, seu personam aliquam, at nullatenus inde eruitur in Deo non unam sed tres inveniri personas, ineffabiliter ab invicem procedentes ac sublimiori quodam vitae commercio intime copulatas. De hac interiori Dei vita est nobis agendum.

Huius tractatus *dignitas et arduitas* mensuratur ex eminentia

[1] Bibliographia patristica dabitur infra, in n. 108, ubi de argumento Traditionis circa existentiam mysterii Trinitatis. Opera indolis particularis dabuntur in decursu tractatus ad singulas quaestiones. Inter recentiora opera indolis generalis (quorum plura invenies in notis manualibus vel amplioribus collectionibus theologicis, uti Pesch, Billot, Lépicier, Hugon, Van Noort, Dieckamp, Hervé, Mors, Baisi, Parente-Piolanti, auctorum «Sacrae Theologiae Summa»), sequentia commendari possunt:

Alastruey Sanchez, G., *Tractatus de Sanctissima Trinitate,* Vallisoleti 1944.

Ales, A. d', *De Deo Trino,* Paris 1934.

Arnou, R., *De Deo Trino,* I: *In fontibus revelationis,* Romae 1938.

Boyer, C., *Synopsis praelectionum de SS. Trinitate,* Romae 1943.

Brinktrine, J., *Die Lebre von Gott,* II: *Von der gottlichen Trinitât,* Paderborn 1954.

Buonpensiere, H., *Commentaria in I. P. Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis, O. P. a q. XXVII ad q. XLIII (De Deo Trino),* Vergarae 1930. Opus posthumum.

Dictionnaire de théologie catholique, art. Trinité (auctoribus G. Bardy et A. Michel), XV-2, Paris 1950.

Fabro, C., *De SS. Trinitate in I partem Summae Theologicae,* Romae 1964.

Franzelin, J. B., *De Deo Trino,* ed. 3, Romae 1881; ed. 4, 1902.

Galtier, P., *De SS. Trinitate in se et in nobis,* ed. 2, Parisiis 1933.

Garrigou-Lagrange, R., *De Deo Trino et Creatore,* Taurini 1944.

Janssens, L., *De Deo Trino,* Friburgi Br. 1900.

Lebreton, J., *Histoire du dogme de la Trinité,* I: *Les origines,* Paris, éd. 1, 1910; éd. 6, 1927; II: *De saint Clément à saint Irénée,* Paris 1928.

Lohn, L., *De SS. Trinitate,* ed. 2, Romae 1931; reimpressio St. Marys, Kansas 1949.

Lonergan, B., *De Deo Trino, 2* voll. (vol. 1, ed. 2; vol. 2, ed. 3), Romae 1964.

Muncunill, I., *De Deo Uno et Trino,* Barcinone 1918.

Rabeneck, J., *Dos Geheimnis des dreipersonlichen Gottes,* Freiburg Br. 1950.

Regnon, Th. de, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité, 4* voll., Paris 1892-1898. Voll. 3 et 4 posthuma.

Stolz, A., *De Sanctissima Trinitate,* Friburgi Br. 1939.

Van der Meersch, L, *De Deo Uno et Trino,* Brugis 1928

obiecti ipsius relate ad obiectum praecedentis tractationis, quod tamen multum praecellit cetera obiecta Theologiae. Dei enim cognoscibilitas pertinet tum ad revelationem tum ad rationem, Trinitas vero ad solam revelationem spectat. Deus quidem exhibet conceptum aliquem, qui superat ipsos universaliores rationis conceptus, ita ut dicatur esse supra ens, supra unum, supra verum, supra bonum; sed Trinitas ulterius superat ipsos conceptus absoluti et relativi, quorum oppositionem resolvit in superiori quadam eminenti realitate, quae ceteroquin est ipsa intima ac ultima ratio ipsius Deitatis.

Utilitas autem ac momentum tractatus ex duobus potissimum apparet. Primo nempe, ex luce quam diffundit in ceteros tractatus, praecipue De Deo Uno, De Deo Creante et Elevante et De Verbo Incarnato, quorum cognitionem extendit et intimas rationes suggerit.[2] Secundo ex momento quod habet mysterium Trinitatis in religione Christiana. In hoc enim tota fides nostra fundatur, ita ut iuxta plures professio Trinitatis sit non modo de necessitate praecepti sed etiam de necessitate medii ad salutem, et procul dubio sit authentica tessera, qua fideles distinguuntur a paganis et ludaeis. Hinc merito Tertullianus fidem Trinitatis appellat «substantiam novi testamenti» {*Adv. Praxeam* 31.1, CCL 2. 1204) et Origenes loquitur de «Trinitatis fide ex qua dependet et per quam sustinetur omnis Ecclesia» (I« *Exod.*, hom. 9, n. 3, MG 12. 365). Quod etiam luculenter ostendit historia haeresum et errorum, qui circa hoc mysterium orti sunt inde a primis exordiis religionis christianae, necnon activitas ecclesiastici Magisterii et patristica praesertim litteratura, quam huius mysterii defensio et explicatio provocavit.

2. *Nomen ipsum Trinitas,* graece τϑ'·α-, ad designandum hoc mysterium, non invenitur in Scriptura, sed est ecclesiasticae antiquissimae originis et frequentissimi ac classici usus. Forma graeca primo invenitur apud Theophilum Antiochenum saec. 2/ forma

[2] 1 p., q. 32 a. 1, ad 3: «Dicendum quod cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam causam extrinsecam, sed propter amorem suae bonitatis... Alio modo, et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus Sancti».

[3] *Ad Aulolychum* (circa 181/182) 2. 15: «Tres illi dies, qui ante luminaria fuerunt, imago sunt Trinitatis [τή Tptdtôo;], Dei, eius Verbi, eiusque Sapientiae» (MG 6. 1077).

vero latina primo apparet apud Tertullianum initio saec. 3.[4]5 Utraque forma exhibet vocem collectivam, designantem tres numero distinctos, sive aliquam ternitatem. In voce latina aliqui doctores legunt expressam etiam unitatem, ita ut Trinitas sonet trium unitatem, iuxta etymologiam assignatam ab Isidoro Hisp/ Quidam vero moderni huiusmodi etymologiam arbitrariam indicant nec nisi numerum ternarium in ea voce legunt. Ut tamen suggerit ipsa forma vocis, tum latinae tum etiam graecae, nequit negari sensum alicuius unitatis indirecte in utraque implicari, ita ut significet numerum ternarium in aliqua una re vel in aliquo uno negotio.

Vulgaris definitio, sive communis notio huius mysterii, duabus notis comprehenditur, Dei nempe unius ac trini, seu notis unitatis in natura et trinitatis in personis, iuxta ipsam formulationem Cone. Later. IV: «Pater et Filius et Spiritus Sanctus: tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura» (Denz. 800).

Scientifica vero definitio, sive potius circumlocutio mysterii, quae erit ceteroquin fructus totius tractatus, sic inde ab initio exhiberi potest: Mysterium trium divinarum personarum, realiter distinctarum in una eademque numerice substantia, quarum unaquaeque per relationem constituitur, secunda a prima procedens per veram generationem, tertia autem a prima et secunda simul, tanquam ab uno principio, per spirationem.

3. *Ad quarum definitionum summariam ipsam intelligentiam, aliquid praelibandum est de sensu vocum «natura» (essentia, substantia), quae dicitur una, et «persona» quae dicitur triplex, necnon correspondentium vocum graecarum.*

In theologia latina, natura, essentia et substantia idem significant secundum rem; ac ideo promiscue accipi solent; tamen secundum conceptum ac stricte, ita distinguuntur ut essentia dicatur relate ad existentiam, et significet id quo res est id quod est; substantia vero dicatur relate ad accidens, et significet essentiam rei subsistentis in se nec in alio; natura tandem dicatur relate ad operationem, et significet essentiam prout est principium agendi vel patiendi. In creatis, hi tres conceptus distinguuntur distinctione rationis ratiocinatae; in Deo vero, sunt formaliter idem, nec distinguuntur nisi distinctione rationis ratiocinantis, cum pertineant ad eandem lineam for-

*Adv. *Praxeam* 2. 4: «Unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens Patrem et Filium et Spiritum»; 3. 1: «Numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis» (CCL 2. 1161).

5 *Etymologiarum* 7. 4, ML 82. 271. Idem ferunt Petrus Lombardus, *Sent.* 1; S. Thomas, 1 p., q. 31, a. 1, ad 1, aliique theologi satis communiter.

malem nec detur in Deo distinctum esse, aut accidens quodlibet, aut distincta operatio.[6][7]

Persona autem intelligitur natura (essentia, substantia) omnino individua et incommunicabilis, in ente intellectuali, atque distinguitur a supposito, quatenus hoc est natura incommunicabilis in quolibet ente, etiam non intellectuali; est ergo persona, suppositum intellectuale. Persona vocatur etiam hypostasis (hinc expressio: unio hypostatica, seu unio secundum personam, in mysterio Incarnationis), transliterata ipsa graeca voce, de qua mox. Ad huiusmodi terminologiam in materia Trinitatis Patres latini absque magna fluctuatione devenerunt. lam enim Tertullianus voces «substantia» et «natura» tanquam aequivalentes Deo tribuit; mature subinde accessit tertius terminus «essentia». Augustinus docet his tribus vocibus designari id quod est commune Patri, Filio et Spiritui S. *(Enarr. in Psal. 68,* scrm. 1, n. 5; *De Trin.,* 1. 5, c. 2 sq.; c. 8 sq.). Pariter vox «persona» iam adhibetur a Tertulliano *(Adv. Praxeam* 7. 3 et 9; 12. 3 sq.) ad designandos tres subsistentes in natura divina, P., F. et Sp. S. Mos subinde invaluit loquendi de tribus personis divinis sicut de una essentia vel substantia, ut testatur Augustinus inquiens: «Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit, ut hoc intelligatur cum dicimus essentiam, quod intelligitur cum dicimus substantiam, non audemus dicere unam essentiam tres substantias, sed unam essentiam vel substantiam, tres autem personas» *(De Trin. 5.* 9, ML 42. 917 sq.).

In theologia graeca? supradictis tribus terminis latinis naturae, essentiae et substantiae correspondent duo termini ουσία et φύσι , voci vero personae duo termini ζρόσωχον et υχόστασι . ita ut mysterium Trinitatis exprimatur formula ipsius Basilii Caes.: μία ουσία ἐν τρισίν ὑζοστάσεσιν (una natura in tribus hypostasibus sive personis).

Ad hanc tamen formulam non sine magna ac diuturna fluctuatione Patres graeci pervenerunt, ob ipsam vocum ambiguitatem ac synonymiam, de qua ipsi haeretici usque ad saec. 4 fructum carpere solebant. Quamvis enim vox φύσι fere constanter significaverit essentiam communem in Trinitate, vox ουσία promiscue adhibebatur etiam ad significandam personam. Pariter vox ὑπόστασι significabat indifferenter sive personam sive essentiam communem, ita ut dicere in Deo esse tres hypostases accipi poterat in sensu haeresis Trithcistarum, seu distinguentium tres deos. Aliunde vox προσώπου, ad designandam personam, poterat accipi in mero sensu iuridico, vel in sensu scenico (pro tegumento dissimulationis) iuxta primaevam eius acceptionem, ita ut dicere in Deo esse tria prosopa, intelligi poterat in sensu contrariae haeresis Modalistarum, seu distinguentium in Deo tres meras modalitates sive manifestationes. Inde necessitas determinandi sensum vocum ουσία, ad designandum idem ac latina substantia sive essentia, et ὑπόστασι , ad designandum idem ac latina persona. Quod quidem egit praecipue Basilius *(Epist.* 38. 1-4; *Epist.* 236. 6), proponens ad sensum supradictam formulam, communiter subinde receptam.

6Cf. dicta in tractatu *De Deo Uno,* in vol. 1, n. 590.

7 Ad complementum istorum adde infra dicenda, in n. 105-107. De eadem re fusius agitur in tractatu De Verbo Incarnato, nam in controversiis christologicis completa est determinatio eorundem terminorum.

2. DIVISIO TRACTATUS.

4. Logica divisio accipitur iuxta partitionem ipsius obiecti. Mysterium autem Trinitatis, etsi duo importare videatur, scilicet unitatem naturae et trinitatem personarum, revera tamen unum formaliter explicat, i. e. trinitatem personarum in una natura; in quo trinitas importatur in recto, unitas vero in obliquo et ut quid suppositum. Quocirca in hoc tractatu magis attenditur ad personas divinas quam ad communem naturam, quae tantum respicitur in ordine ad personas. Ceterum, de ipsa natura in communi directe actum est in toto tractatu praecedenti. Persona autem divina constituitur per relationem, quae fundatur in processione. Unde ex ordine agendum est primo de processione, secundo de relatione, tertio de persona. Personae vero divinae possunt considerari sive in communi, sive in particulari, seu unaquaeque seiunctim ab aliis; item comparari possunt sive inter se sive relate ad creaturas.

Unde, praemisso sermone de ipsa existentia Trinitatis et addita ad calcem expositione de modo loquendi circa hoc mysterium, tractatum in sex capita dividimus: Caput I. De *existentia* Trinitatis. Caput 2. De divinis *processionibus, relationibus et personis in communi.* Caput 3. De divinis *personis in particulari.* Caput 4. De *comparatione* divinarum personarum *ad invicem.* Caput 5. De *comparatione* divinarum personarum *ad creaturas.* Caput 6. De *modo loquendi ac distinguendi* in hoc mysterio.

CAPUT I. DE EXISTENTIA MYSTERII TRINITATIS[1]

5. Sicut superiori tractatui praemisimus quaestionem de existentia Dei unius, ita praemittimus hic caput de existentia Dei trini. Advertas tamen discrimen inter utramque quaestionem. Existentia enim Dei, ut auctoris ordinis naturalis, probari potest per naturalem rationem, dum existentia Trinitatis est mysterium supernaturale quoad substantiam ac sola fide tenetur. Unde, dum in capite primo tractatus De Deo Uno quaeruntur argumenta rationis circa existentiam Dei, hic tantum quaerendum erit: an fides affirmet hoc mysterium, seu an in fontibus revelationis haec veritas contineatur. Hoc igitur caput totum versatur circa principia huius tractatus estque vera ipsius introductio, exhibens veluti theologiam fundamentalem de Trinitate. Sicut autem in tractatu De Deo Uno, ita in praesenti, antequam expendatur praecipua quaestio positiva de existentia huius mysterii in fontibus revelationis (q. 3), praemittitur quaestio negativa de naturali eius cognoscibilitate; quae quidem duas quaestiones complectitur, scilicet de mysterii supernaturalitate, quod nempe sit supra rationem (q. 1), et de eius rationabilitate, quod nempe non sit contra rationem (q. 2).

QUAESTIO I. DE SUPERNATURALITATE HUIUS MYSTERII*

I. SENSUS QUAESTIONIS.

6. Agitur de naturali cognoscibilitate huius mysterii, seu potius de eius habitudine ad rationem naturalem. Cui quaestioni triplex est solutio: Una scilicet Rationalistarum, negantium ipsam existentiam mysteriorum supernaturalium, et praesertim istius, ut quid *contra rationem.* Altera vero Semirationalistarum, qui, ut vindicarent contra Rationalistas existentiam mysterii, docuerunt e regione hoc non esse omnino supra rationem sed potius *intra rationem,* quatenus argumentis rationis vere demonstrari possit, saltem post factam eius revelationem. Tertia est solutio catholica, docens mysterium esse neque contra, neque intra, sed *supra rationem.* Contra Rationalistas agetur in quaestione sequenti; hic vero agitur directe contra Semirationalistas, ad ostendendum Trinitatem esse mysterium supernaturale stricte dictum, cuius nempe existentia etiam post revelationem nequit per rationem demonstrari, ut explicatum est in tractatu De Revelatione (in vol. 1, n. 108 sq.), in generali quaestione de eius possibilitate, ad quam in praesenti attendere oportet.

8Cf. opera indicata in initio Introductionis, peculiariter D'Alès, Franzelin, Galtier et Lebreton. Reliqua bibliographia indicabitur in decursu capitis.

' 1 p, q. 32, a. 1.

II. ERRORES.

7. Praecipuus error hic est praefatus *Semirationalismus,* saec. 19 elaboratus a *Georgio Hermes, Antonio Günther* et *lacobo Frohschammer,* qui generaliter docuerunt mysteria supernaturalia, praecipue ea quae sunt in Deo necessaria, ut ipsum mysterium Trinitatis, posse, post factam revelationem et supposito progressu philosophiae, per principia rationis demonstrari. Confer huius generalis doctrinae expositionem et condemnationem latam in Syllabo (Denz. 2909) et Cone. Vaticano I (Denz. 3041), necnon directam condemnationem trium illorum doctorum (Denz. 2738, 2828, 2856 sq., 2878).

Mysterium Trinitatis peculiariter tangitur in condemnatione *Giinther* (f 1863), «in [cuius] libris ea inter alia non pauca leguntur, quae a catholica fide sinceraque explicatione de unitate Divinae substantiae in tribus distinctis sempiternisque Personis non minimum aberrant» (Denz. 2828). Reapse hic doctor Trinitatem ostendere conatur, procedendo ex idealistica thesi hegeliana, iuxta quam conscientia suipsius duo includit, i. e. distinctionem realem inter cogitantem et obiectum cogitationis, et realem eorum identificationem in ipsa cogitatione. Ex quo tres termini obtinentur, scilicet: qui sui conscientiam habet, seipsum concipit; qui seipsum concipit, intellectuali generatione aliquid sibi opponit, sed simul cognoscit hoc oppositum esse seipsum. Haec autem tria, subiectum, obiectum et identitas utriusque, sunt in Deo substantialia. Unde necesse est ut subiectum divinum, cognoscendo obiectum, duplicet substantiam suam, et utrumque simul eandem tertia vice ponant. Itaque subiectum est Pater, obiectum substantiale est Filius, identitas substantialis utriusque est Spiritus S.[10][11]

8. Ad eundem errorem accedunt, plus minusve ambigue, aliqui scriptores tam antiqui quam moderni, ex variis principiis *Ontologismi,* ut A. Rosmini, vel *Apriorismi,n* ut Anselmus Cantuariensis et Petrus Abaelardus, vel *Mysticism:,* ut Richardus a S. Victore et Raymundus Lullus.

Rosmini (t 1855) doctrina sic refertur ac damnatur in Decreto S. Officii a. 1887: «Revelato mysterio Trinitatis, potest ipsius existentia demonstrari

[10] Vide ampliorem explicationem et confutationem doctrinae Günther apud J.-B. Franzelin, *De Deo Uno* (ed. 3, Romae 1881) 285-289. Eandem doctrinam, peculiariter in connexione cum definitione et Actis Cone. Vaticani I, exponit L. Orban, *Theologia Giintheriana et Concilium Vaticanum* I (Romae 1942) 95-142.

[11] De Ontologismo et Apriorismo in quaestione de probatione ipsius existentiac Dei, dictum est in tractatu *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 497 sq., 500 sq.).

argumentis mere speculativis, negativis quidem et indirectis, huiusmodi tamen, ut per ipsa veritas illa ad philosophicas disciplinas revocetur, atque fiat propositio scientifica sicut ceterae: si enim ipsa negaretur, doctrina theosophica 'purae rationis' non modo incompleta maneret, sed etiam omni ex parte absurditatibus scatens annihilaretur» (Denz. 3225). Ipsam autem demonstrationem sic ex principiis kantianis conficere conatur: «Tres supremae formae 'esse', nempe subiectivitas, obiectivitas et sanctitas, seu realitas, idealitas et moralitas, si transferantur ad esse absolutum, non possunt aliter concipi nisi ut personae subsistentes et viventes. Verbum, quatenus obiectum amatum, et non quatenus Verbum, id est obiectum in se subsistens per se cognitum, est persona Spiritus Sancti» (ibid. 3226).[12]

Anselmus (t 1109), tendentiae aprioristicae indulgens, qua conatur existentiam Dei noto argumento ontologico probare, distinguit quoad hoc mysterium inter essentiam, quae transcendi non potest, et existentiam, quae per ratiocinium certo cognosci queit: «Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu, quomodo ita sit: nec idcirco minus iis adhibendam fidei certitudinem, quae probationibus necessariis, nulla alia repugnante ratione, asseruntur, si suae naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patiantur» *(Monol.* 64, ML 158. 210; cf. *ibid.* 63, col. 208-210). Huiusmodi tamen necessariam Trinitatis probationem clare non indicat et in suo tractatu *De fide Trinitatis* (ML 158. 259 sqq.) contendit tantum deducere necessarias conclusiones ex mysterio Trinitatis, iam per fidem cognito, ita ut obscura eius mens excusari possit, salva sola verborum exaggeratione.[13]

Abaelardus (t 1142), conceptualista, conatur colligere ex Rom. 1. 19 sq. mysterium Trinitatis fuisse ipsis paganis notum, docetque tres personas divinas identificati cum tribus attributis potentiae, sapientiae et benignitatis, ac ideo naturaliter cognosci eo ipso quod haec attributa cognoscuntur *(Theologia Christiana,* 1. 2, ML 178. 1171; cf. 1123 sqq.). Ita Abaelardus labitur in quendam larvatum Modalismum, concipiens divinas personas ut mera Dei attributa.[14] Eius errores trinitarii, indigitati a Bernardo Claraevallensi in sua epistola ad Innocentium II (ML 182. 1049-1054), damnati sunt in Cone. Senonensi a. 1140 (Denz. 721, 722, 724, 734).

Richardus a S. Victore (t 1173), mysticus, profitetur se velle «ad ea

12 Cf. Fr. Bruno, «Le dimostrazioni trinitarie di Antonio Rosmini», *Divus Thomas* (Piacenza) LV (1952) 166-195.

13 Imo plures eruditi Anselmum prorsus excusant, dicentes ipsum nihil aliud velle proponere quam merum convenientiae argumentum, sicut etiam in simili probatione de existentia Incarnationis (de qua confer tractatum De Verbo Incarnato, in vol. 3). Cf. R. Perino, *La dottrina trinitaria di Sant'Anselmo nel quadro dei suo metodo teologico e dei suo concetto di Dio,* Roma 1952.—C. Vagaggini, «La hantise des 'rationes necessariae' de S. Anselme dans la theorie des processions trinitaires de Saint Thomas», *Spicilegium Beccense* (Paris 1959) 103-139.

14 Cf. I. Rozycki, *Doctrina Petri Abaelardi de Trinitate,* II: *De mysterio SS. Trinitatis,* Poznan 1939. Cf. infra dicenda (n. 287), ubi de aequalitate divinarum personarum.

quae credimus... non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere». Trinitatis mysterium probat triplici ratione, seu ex infinito charitatis amore, ex perfecta beatitudine et ex infinita communicatione perfectionis divinae; nam infinitus charitatis amor exigit alteram personam, et quidem infinitam; perfecta beatitudo non datur sine consortio amicorum, Deus autem est perfecte beatus independenter a creatura, ergo habet consortium divinae personae; infinita communicatio nequit fieri nisi alteri personae infinitae seu divinae. Concludit autem: «Ecce de pluralitate divinarum personarum tam aperta docuimus ratione, ut insaniae morbo videatur laborare, qui tam evidenti attestationi velit contraire» *(De Trinitate,* l. 1, c. 4; l. 3, c. 2-5, ML 196, 892, 916-918).

Raymundus Lullus (f 1316) ait «de necessitate demonstrari in Deo esse pluralitatem» et argumentum ipsius Richardi Victorini essentialiter repetit, docens infinitam Dei communicabilitatem, in divino amore fundatam, exigere pluralitatem divinarum personarum, scilicet communicantis (Patris), communicati (Filii) et obiectivae communicationis ab utroque procedentis (Spiritus S.), vel bonificativi (Patris), bonificati (Filii) et bonificationis (Spiritus S.) *(Liber de 14 articulis fidei,* dist. 2, pars 1, *Opera* [Moguntiae 1722] II 67). Quidam tamen theologi benigne interpretantur verba tum Lulli tum Richardi, ac si ipsi nolint nisi rationes purae convenientiae proponere nec nisi verbis excesserint.[15]

9. Non defuerunt alii pauci scriptores, qui in persuasionem eandem rationalis demonstrabilitatis huius mysterii inclinarunt. Ita *Henricus Gandavensis* (f 1295), *A. Kircher* (f 1680), *Daniel Huetius* (t 1721), *Marcus Mastrofifii* (f 1845), *A. Nicolas* (f 1888), *H. Schell* (f 1906; qui conatur hoc mysterium deducere ex aseitate Dei, ita intellecta ut Deus sit causa sive principium suipsius), *W. Solowief* (t 1900; qui Trinitatem deducit ex ipsa notione entis divini, eo quod omne ens constat quadam trinitate, seu existentia, actione et fruitione)[16] et *M. Blondel* (f 1949; qui deducit Trinitatem ex ipsa ratione personae in genere, quam concipit essentialiter ut aliquid ad aliud: Deus nempe non esset persona, si esset solus).[17]

Huc vero non faciunt illi, sive Patres (ut lustinus, Clemens Alexandrinus, Eusebius, Athanasius et Augustinus, *Confess.* 7. 13 sq.; *De civ. Dei* 8. 11; 10. 29), sive theologi (Traditionalistae, ut Lamennais et Bonnety), qui dicunt veram aliquam cognitionem mysterii Trinitatis inveniri in quibusdam falsis religionibus vel philosophiis, nominatim platonicis. Nam ipsi huiusmodi cognitionem dicunt esse derivatam ex ipsa revelatione, aliter ac Rationalistae

[15] Cf. Mendia, B., «Posiciôn adoptada por Raimundo Lulio en el problema de las relaciones entre la fe y la razôn», *Verdad y Vida* IV (1946) 29-62, 221-259.—*En torno a las razones necesarias de la Apologetica Luliana,* Madrid 1950.— S. Garcia Palou, «S. Anselmo de Canterbury y el B. Ramôn Lull», *Estudios Ltdianos* I (1957) 63-89.

[16] *La Russie et l'Eglise universelle* (éd. 3, 1922) 203 sq.: «La Trinité rationnellement déduite de l'idée de l'être».

[17] Cf. A. Minon, «M. Blondel et le mystère de la Sainte Trinité», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XXXIII (1947) 472-498.

(de quibus in q. seq.) qui vicissim docent religionem christianam hoc mysterium derivasse ex triadibus paganis, naturali ratione confectis.

III. ASSERTIO. Mysterium Trinitatis est mysterium supernaturale stricte dictum, cuius nempe existentia etiam post revelationem demonstrari non potest.

10. Nota theologica. Id est *theologice certum* (iuxta quosdam, proximum fidei) ex definitione et doctrina Cone. Vaticani I mox referenda.

PROBATUR 1. Ex doctrina Magisterii.

11. *Cone. Vaticanum* sess. 3, can. 1, de fide et ratione,, definit: «Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari: an. s.». (Denz. 3041). Cum Trinitas sit, ex communi Ecclesiae sensu, unum ex praecipuis mysteriis, ex hac definitione sequitur eam non posse per rationem demonstrari, cumque Concilium non distinguat inter ante et post revelationem sed absolute loquatur,, sequitur huiusmodi impossibilitatem subsistere etiam post revelationem. Ceterum, hoc ipsum determinatur in correspondent! doctrina cap. 4, qua non solum significatur «mysteria in Deo abscondita..., nisi revelata divinitus, innotescere non posse» sed praeterea additur «divina mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedere, ut *etiam revelatione tradita* et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta manere» (Denz. 3015 sq.); quod quidem intelligendum est non solum de intellectione essentiae sed etiam de demonstratione existentiae, ut constat ex citato can. 1 («intelligi et demonstrari»).

Hanc esse Vaticani mentem ostendunt tum supra relatae (n. 7 sq.) condemnationes *Semirationalistarum* et *Rosmini,* quarum plures tangunt explicite ipsum mysterium Trinitatis, tum sequens explicita declaratio *Cone. Coloniensis* a. 1860 (eiusdem regionis ubi Semirationalismus floruit) a Pio IX approbata: «Augustissimum hoc Trinitatis mysterium, quamvis SS. Patres Ecclesiaeque Doctores similitudinibus ad fidelium eruditionem illustrare conati sunt, tamen uno ore ineffabile et incomprehensibile esse proclamant».

PROBATUR 2. Ex Scriptura et Traditione.

12. Apostolus, 1 Cor, 2. 8-11, affirmat generaliter inscruta-

bilitatem eorum quae pertinent ad intima Deitatis, seclusa revelatione Spiritus Dei, adducens comparationem cum his quae sunt intima homini quaeque nonnisi ipsi spiritui hominis, seu ipsius conscientiae, nota sunt. Quod quidem valet praecipue de mysterio Trinitatis, utpote maxime intimo Deitati. Explicite etiam inscrutabilitas Trinitatis affirmatur a Christo. Mat. 16. 17, Petro profitent! eius divinam filiationem, Christus ait: «Beatus es, Simon Bar Iona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in caelis est». Ibid. 11. 25-27: «Confiteor tibi, Pater..., quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis... Nemo novit Filium, nisi Pater; neque Patrem quis novit, nisi Filius et cui voluerit Filius revelare». Praeterea, Io. 1. 18: «Deum [i. e. Patrem] nemo vidit unquam: unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit». Haec directe significant saltem inscrutabilitatem ante revelationem, sed, cum revelatio non mutet vim ipsius rationis, accipienda sunt absolute, seu etiam pro post revelationem.

Patribus Trinitas est mysterium per antonomasiam. Contra Arianos, contendentes Verbum Dei esse creaturam, insistenter docent veritatem Trinitatis naturales vires intellectus superare nec nisi ex revelatione quidquam de ea dici posse. *Irenaeus*·. «Inenarrabilis itaque generatio eius cum sit, quicumque nituntur generationes et prolationes eius enarrare non sunt compotes sui, ea quae inenarrabilia sunt, enarrare promittentes» *{Adv. haer.* 2. 28. 6, MG 7.808). *Ambrosius*·. «Mihi enim impossibile est generationis [divinae] scire secretum: mens deficit, vox silet, non mea tantum, sed et angelorum» *{De fide* 1. 10. 64, ML 16. 565 sq.). *Hieronymus*·. «Non dico de mysterio Trinitatis, cuius recta confessio est ignoratio scientiae» *{In Is.* 1. 18, proem., ML 24. 627).

13. Haec aliaque Patrum verba,[18] simpliciter prolata, important absolutam mysterii inscrutabilitatem, etiam quoad existentiam et supposita ipsa revelatione. Ceterum, hoc ipsum Patres satis explicite significant. Ita *Athanasius* de mysterio Trinitatis ait: «Quae enim fide tradita sunt, haec non humana sapientia expendere, sed fidei auditu excipere convenit» *{Epist.* 1, ad Serap., n. 17, MG 26. 570 sq.). *Augustinus:* «Multa sunt quae de Trinitatis ineffabilitate dicantur; non ut ipsa dicatur, alioquin non est ineffabilis, sed ut illis dictis illa dici non posse intelligatur» *{Epist.* 242. 5, ML 33. 1054). Nec refert quod idem S. Doctor alibi dicat se quaerere rationalem demonstrationem Trinitatis; nam ex modo loquendi et ex contextu manifeste patet

[18] Copiosam textuum messem invenies apud Franzelin, *op. cit.* (supra, in n. 7) 268-272 et D'Ales, *De Deo Trino,* p. 106-108.

ipsum quaerere non probativas sed mere suasivas rationes mysterii: «Quae [divina natura] utrum sit Trinitas, non solum credentibus, divinae Scripturae auctoritate, verum etiam intelligentibus, aliqua, si possumus, ratione iam demonstrare debemus. Cur autem. Si possumus, dixerim, res ipsa cum quaeri disputando coeperit, melius indicabit» *(De Tria.* 15. 1, ML 42. 1057).

PROBATUR 3. Ex ratione.

14. 1. *A priori, sive ex proprio medio naturalis cognitionis de Deo* (1 p., q. 32 a. 1).

Deus a nobis non cognoscitur naturaliter nisi ex effectibus creatis, adeoque secundum quod est principium et causa illorum. lam-vero, Deus est causa rerum creatarum secundum ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non vero secundum ea quae pertinent ad trinitatem personarum; secus enim tres personae non essent aequales, et infinite perfectae, quia, propter oppositionem relativam quae viget inter eas, non possent omnes tres esse causa rerum et perfectiones causatas in se habere.

Ex hac ratione sequitur quoque indemonstrabilitas mysterii *post revelationem.* Nam, vel adducitur ipsa revelatio ut principium demonstrationis, et tunc versamur extra quaestionem; vel revelatio est tantum conditio ad hoc ut ipsa ratio rem demonstret, et ita nihil conficitur. Nam factum revelationis non immutat indolem et medium cognitionis nostrae, et ideo aliqua veritas nequit fieri post revelationem ab intellectu demonstrabilis, nisi sit veritas naturaliter ipsi proportionata, quamvis abscondita quoad existentiam.

Praeterea, ex eadem ratione sequitur indemonstrabilitas non solum existentiae, sed etiam *possibilitatis mysterii.* Id ceterum ex eo etiam eruitur, quod, supposita existentia Dei, si est possibilis in eo Trinitas personarum, est etiam eo ipso realis, cum agatur de intrinseca et necessaria perfectione.[19]

2. *Ex refutatione supradictarum (n. 7-9) demonstrationum Trinitatis, ab adversariis adductarum.*

Huiusmodi demonstrationes, abstrahendo a peculiaribus uniuscuiusque defectibus, hanc habent communem rationem et vitium, ut, ex his quae pertinent ad unitatem naturae, praetendant apodictice concludere Trinitatis

[19] Quaeri potest num absque revelatione posset homo habere saltem conceptum Trinitatis, seu sibi fingere rationabilem hypothesim Dei unius in essentia et trini in persona. Quidam (ut Coyer) dicunt id esse probabile, quia evidens esse nequit in Deo esse unicam personam, cum sit reapse falsum. Alii vero (ut *Suarez,* 1. 1, c. 11, n. 10-12, quem sequitur *Gallier)* negant, et merito, cum in conceptu personae quem deducimus ex creaturis nihil invenitur quod induceret rationem ad huius li cogitationem, imo ex eo potius ratio deduceret Trinitatem aequivalere Tritheis , adeoque esse aliquid impossibile.

existentiam. Quae illatio est prorsus illegitima, quia in perfectionibus divinae naturae, ut sunt nobis naturaliter cognitae, nullo modo continentur quaesunt propria Trinitatis, sicut non continentur in effectibus creatis, ob rationem assignatam in praecedenti argumento. Quinimo plures perfectiones naturaliter cognoscibiles, ut simplicitas, immutabilitas et aeternitas, cum processionibus ad intra non facile conciliari videntur. Unde, quamvis plures ex illis demonstrationibus afferri possint ut analogiae, quibus suadeatur convenientia huius mysterii, nequeunt tamen adduci ut vera argumenta pro illius existentia.

Praeterea, huiusmodi demonstrationes non tantum sunt illegitimae, sed, ut scite notat S. Thomas, derogant «fidei dupliciter... Primo quidem quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt... Secundo quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium; credunt enim quod huiusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus».

15. *Contra Giinther.* Formaliter loquendo, cognitio non importat alteritatem seu distinctionem realem subiecti et obiecti; quinimmo cognoscere est subiectum fieri idem cum obiecto. Ergo ex cognitione Dei de seipso nequit argui distinctio cognoscentis et cogniti in divinis. Neque etiam argui potest productio alicuius verbi in Deo, sive quia verbum in nobis petitur ex necessitate, sive quia Deus sua infinita perfectione et simplicitate transcendit modum operandi creaturarum. Praeterea, argumentum Giinther ducit aperte ad Tritheismum, quia in productione Filii et Spiritus S. bis et ter poneretur substantia Dei. Praeterea, cum persona sit iuxta Giinther conscientia sui, sequeretur in Deo esse tres conscientas sui, seu tres deos, imo tres trinitates.

Contra Rosmini. Tres illae formae, seu esse reale, esse ideale et esse morale, vel sunt modi seu nomina eiusdem rei, et tunc habetur Trinitas tantum nominalis, sicut in haeresi modalistica; vel sunt realitates, et tunc habetur Tritheismus. Tres illae formae non distinguuntur in Deo nisi ratione, sicut aliae formae, i. e. ens, verum, bonum. Praeterea, non est ratio quare et istae formalitates, sicut illae, non debeant concipi ut personae subsistentes, si id fieri posset. Quoad id quod dicitur de persona Spiritus S., non videtur quomodo Verbum, qua amatum, apprehendatur a ratione ut realitas distincta a Verbo, qua cognito.

Contra Abaelardum. Si tres personae divinae identificarentur cum tribus attributis potentiae, sapientiae et benignitatis, sequeretur vel quod nulla persona sit Deus, nam unaquaeque careret duobus attributis divinitatis, vel quod non sint tres personae in Deo, sed tantum tria attributa unius personae, ac ita instauraretur haeresis Modalismi. Et de facto huius haeresis incusatur Abaelardus.

Contra Richardum a S. Victore. Ex hoc quod amor Dei est infinitus non sequitur necessario quod debeat esse ad alterum sed sufficit quod amet seipsum, infinitum bonum, infinito modo; dicere autem quod in Deo debet esse necessario charitas in sensu stricto seu amor ad alterum, est petere principium. Perfecta beatitudo requirit consortium alterius, si bonum possessum indiget complemento boni alterius personae. Non necessario probatur

ad rationem infiniti boni pertinere ut se communicet veluti ad intra infinito modo, ita ut ab eo aliquid infinitum procedat; ceterum, in ipsa creatione, quae tamen libera est, Deus se communicat infinito modo, quin producat aliquid infinitum, eo quod productio ex nihilo requirit infinitam virtutem (1 p., q. 32, a. 1, ad 2; cf. q. 45. a. 5, ad 3).

Contra Raymundum Lullum. Eius ratio coincidit cum praefata tertia ratione Richardi de necessitate infinitae communicationis.

16. Obiectiones.

Obi. 1. Ex ratione probari potest Trinitatem in Deo non involvere contradictionem seu non esse impossibilem. Ergo esse possibilem. Ergo esse realem (quia in Deo, ente necessario, quod est possibile, est reale).

Resp. Id probari potest positive et evidenter, *nego;* negative et probabiliter, *concedo.* Ut constabit ex q. seq., ratio naturalis duo facere potest circa mysteria, scilicet solvere obiectiones negantium, quod est probare mere negative non impossibilitatem sive possibilitatem, et afferre mere probabiles rationes, suadentes veritatem rei iam revelatae.

Obi. 2. Hoc mysterium est positive ac evidenter credibile. Ergo est etiam positive ac evidenter possibile. Ergo est reale.

Resp.. Neg. cons. Nam ex diversis principiis petuntur rei credibilitas et rei possibilitas. Haec petitur ab intrinseco, seu ab eo quod est in ipsa re; illa vero petitur ab extrinseco, seu a signo vel testimonio.

Obi. 3. De facto in quibusdam ex naturalibus religionibus et philosophiis invenitur conceptus Trinitatis. Ergo hic per lumen rationis obtineri potest.

Resp. Ut infra explicabitur (n. 25-27) paganae et philosophicae triades nihil habent commune cum Trinitate, seu cum tribus personis in una natura divina. Quod si contrarium ostenderetur, oporteret etiam probare eas non esse vel non continere fructum sive adulteratam reliquiam verae revelationis.

QUAESTIO II. DE RATIONABILITATE MYSTERII TRINITATIS[20*]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

17. In quaestione praecedenti ostensum est mysterium Trinitatis esse supra rationem, seu excedere vires et obiectum rationis; nunc e regione ostendendum est illud non esse contra rationem, seu non adversari exigentiis et principiis rationis, nec in suo conceptu (Dei unius in essentia et trini in persona) involvere contradictionem. Cum autem humanae rationis actus sit duplex, apprehensio scilicet et iudicium, quaestio ad hoc redit: utrum ratio humana possit apprehendere hoc mysterium, seu sibi efformare conceptum non contradictorium (utut imperfectum et analogicum) entis quod sit unum in essentia et trinum in personis, et consequenter possit rationabiliter

20 1 P·» q· 32, a. 1; q: 45, a. 7; q. 93, a. 5; *C. Gent.* 4. 26: *De potentia,* q. 9, a. 9.

huiusmodi conceptum affirmare de Deo, seu rationabiliter iudicare Deum esse unum et trinum, ita ut possit rationabiliter adhaerere per fidem testimonio, hoc mysterium revelanti.

II. ERRORES.

18. Occurrunt hic Rationalistae, quibus accedunt Modernistae.[21][22]

Rationalistae simpliciter dicti, sive positivi, contendunt Trinitatem, sicut quodlibet supernaturale mysterium, prout praecise concipitur et creditur in religione Christiana (in hoc casu: Dei Unius et Trini) esse contra rationem, seu involvere conceptus contradictorios. Hinc vel mysteria simpliciter abiciunt, ut absurdas fictiones, vel, retentis ipsis religiosis biblicisque expressionibus, mysteriorum sensum mutant, ea interpretantes ut symbolicas expressiones *naturalium veritatum,* iuxta sequentem propositionem a Pio IX in Syllabo damnatam: «Christianae fidei mysteria [sunt] philosophicarum investigationum summa» (Denz. 2907).

Ita *Kant* retinet Trinitatem ut expressionem trium attributorum naturaliter de Deo cognoscibilium. Deus nempe, ut creator et legislator, dicitur Pater; ut gubernator, dicitur Filius; ut iustus iudex, dicitur Spiritus S. *HegeP2* retinet Trinitatem ut expressionem triplicis momenti pantheisticae evolutionis entis absoluti, seu thesis, antithesis et synthesis. Scilicet: Idea-ens seu Deus, quae, se evolvendo ac determinando, rerum universitatem constituit, primo est thesis, seu idea in se, seu Deus Pater, quatenus Deus nondum se cognoscit; secundo est antithesis, seu idea pro se, seu Deus Filius, qui producitur per actionem evolutivam Dei Patris, quique repraesentat rerum universitatem sive totam naturam, et in quo Deus seipsum et omnia contemplatur; tertio est synthesis, seu idea ad se, seu Deus Spiritus S., qui per actum amoris connectir Deum Patrem cum Deo Filio, quique est etiam nexus logicus totius naturae cum Creatore, entis finiti cum infinito, entis realis cum ideali, conclusionis cum principio. Ad eandem generalem doctrinam accedit explicatio modernae sit dictae *Tbeosophiae?*[23]

Originem autem christianae Trinitatis Rationalistae deducere solent ex quibusdam triadibus, inventis *in aliis religionibus* aut paganis philosophiis, vel quomodolibet ex quibusdam causis naturalibus, ut infra explicabitur (n. 25-28).

[21] De utroque errore confer quae generice dicta sunt in tractatu *De Revelatione,* in vol. 1, n. 110-116.

[22] Cf. Fr. Gregoire, *Etudes hégéliennes. Les points capitaux du système* (Louvain 1958) 403, ad voces «Triade», «Trinité».

[23] De qua confer G. Busnelli, «La Trinità e Dio secondo i Teosofi», *Civiltà cattolica* (1900) I 660 sqq.; II 3 sqq., 286 sqq. *S. Officium,* 18 iul. 1919, generaliter declaravit doctrinas theosophicas cum doctrina catholica componi non posse (Denz. 3648).

Modernistae vero, sive Rationalistae agnostici, abstrahentes ab obiectiva mysteriorum realitate et rationabilitate, de qua, aiunt, iudicari non potest (agnosticismus), mysteria interpretantur tanquam aptas formulas religiosas, habentes *sensum mere symbolicutn ac practicum,* utpote symbola ac vehicula caeci sensus religiosi, sese iugiter evolventis, et normas practicas agendi (immanentismus evolutionisticus; cf. Encycl. «Pascendi», Denz. 3483).

Ita per mysterium Trinitatis nulla veritas obiectiva asseritur, quasi vere iudicetur Deum esse Patrem et Filium et Spiritum S., sed proponitur tantum quaedam symbolica expressio illius entis infiniti, quod est confusum obiectum caeci sensus religiosi, et norma practica agendi erga illud, ita v. g. ut credens debeat se gerere erga illud tanquam erga Patrem. Ut patet, originem huius mysterii Modernistae repetunt immediate ex praefata evolutione sensus religiosi, quae ceteroquin, aiunt, non viguit tantum apud christianos sed est universalis, ita ut aliquod simile mysterium potuit evolvi etiam intra alias religiones, et aliquem influxum habere in originem ipsius christianae Trinitatis, iuxta varias praefatas explicationes ceterorum Rationalistarum.

III. ASSERTIO. Mysterium Trinitatis nullo modo rationi contradicit, sed potius rationi congruere suadetur.

19. Nota theologica. Christiana mysteria in genere rationi non contradicere est *de fide,* aequivalenter definita a Cone. Later. V, sess. 8, a. 1513, quod repetit Cone. Vatic. I. Ipsum mysterium Trinitatis rationi non contradicere dici debet *de fide,* formaliter implicite definita in eadem utriusque Concilii definitione, cum a mysteriis in genere ad hoc particulare et iuxta sensum Ecclesiae primarium mysterium, transitus sit immediatus, tanquam a formali implicito ad formale explicitum. Hoc mysterium ita esse rationabile, sive rationi congruens, ut possit exprimi conceptibus vere obiectivis, utut analogicis, atque per naturales analogias illustrari, est *theologice certum* ex doctrina Cone. Vatic. I.

PROBATUR 1. Ex doctrina Magisterii.

20. *Cone. Vaticanum I,* sess. 3, cap. 4, de mysteriis in genere docet: nullam inter fidem et rationem veram oppositionem esse posse (ubi repetit definitionem ipsius *Cone. Later. V);* fidem et rationem sibi mutuo auxilium ferre; rationem, fide illustratam, posse aliquam fructuosissimam mysteriorum intelligentiam assequi etiam ex analogia eorum quae naturaliter cognoscit.

«Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus, qui mysteria revelat

et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit, Deus autem negare seipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere. Inanis autem huius contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur. Omnem' igitur 'assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus' [Cone. Later. V]» (Denz. 3017).

«Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret eiusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat, fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat» (Denz. 3019).

«Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo» (Denz. 3016).

Ceterum, Magisterium Ecclesiae inde a primis saeculis in controversiis trinitariis suam mentem veluti exercite expressit, adhibendo conceptus desumptos ex rebus creatis, ut personae, paternitatis, filiationis et generationis, quos intellexit in sensu proprio et obiectivo nec ut meras symbolicas denominationes, ut praecipue patet in controversia cum Modalistis, ponentibus tres tantum modos sive aspectus unius personae, et cum Arianis, negantibus veram in Deo generationem, filiationem et paternitatem.

PROBATUR 2. Ex Scriptura et Traditione.

21. *Scriptura* exercite nos docet mysterium Trinitatis esse rationi consonum ac per eam illustrari posse, dum illud nobis proponit sub nominibus Patris et Filii et Spiritus S. Ex analogia enim paternitatis et filiationis humanae intelligimus aliquatenus distinctionem personarum divinarum et relationes quae inter eas intercedunt. Exhibendo praeterea secundam personam sub conceptu Verbi, Scriptura nos inducit ad considerandam analogiam quae habetur inter processionem intellectus divini et processionem intellectus humani; ex qua manuducimur ad investigandam naturam totius mentis nostrae et inveniendam aliam analogiam, quae adest inter processionem Spiritus S. et processionem amoris in voluntate humana.

Patres idipsum praestant, simul explicantes discrimen quod intercedit inter huiusmodi humanas et divinas processiones. Praeterea, ut constabit ex mox dicendis et amplius ex sequentibus quaestionibus de essentia mysterii, Patres variis analogiis, tum ex mundo

physico tum ac praecipue ex creatura rationali deductis, mysterium Trinitatis in unitate illustrare conantur.

In quo quidem eminet *Augustinus,* qui profundius investigavit analogiam inter vitam intimam Deitatis et interiorem vitam nostram, inter Trinitatem et structuram humanae mentis, inter processionem Verbi atque Amoris divini et processionem verbi atque amoris humani. S. Doctor scribit: «A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterat horum Creator videri' (Sap. 13. 1 sq.). Haec de libro Sapieqtiae propterea posui, ne me fidelium quispiam frustra et inaniter existimet in creatura prius per quasdam sui generis trinitates quodam modo gradatim, donec ad mentem hominis pervenirem, quaesisse indicia summae illius Trinitatis, quam quaerimus cum Deum quaerimus» *(De Trin.* 15. 2, ML 42. 1058). Admonet tamen «ne hanc imaginem [Trinitatis in mente hominis]... ita [quis] eidem comparet Trinitati, ut omni modo existimet similem, et potius in qualicumque ista similitudine magnam quoque dissimilitudinem cernat» *(ibid.* 15. 20, col. 1088).

PROBATUR 3. Ex ratione.

22. luxta dicta in Introductione in universam theologiam (in vol. 1, n. 62 sq.) circa varia munera scientiae theologicae, quae, prout est sapientia, arguit et reflectit super sua ipsa principia, quintuplex distingui potest munus rationis circa mysterium Trinitatis, revelatum principium praesentis tractatus:[24]

Primo nempe, ratio ostendit evidenter *extrinsecam veritatem sive credibilitatem* mysterii, exhibendo evidentia motiva credibilitatis. Quod munus persolutum est generaliter quoad omnia mysteria, a Christo revelata, in tractatu De Revelatione.

Secundo, quoad ipsam *veritatem intrinsecam,* ratio ostendit imprimis modo generico nullam esse posse veram oppositionem inter seipsam et fidem, cum repugnet oppositio inter verum et verum. Hoc, ut patet, supponit fidem continere veritatem ac ideo resolvitur in praecedentem rationem, nec valet contra eos qui fidem reiciunt et credibilitatem veritatum fidei non admittunt. Ex hoc principio sequitur quod quidquid in explicatione mysterii, ex parte sive conceptuum sive principiorum sive argumentorum rationis, non quadrat cum datis mysterii revelati, nequit esse verum, et consequenter «probationes quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta» (1 p., q. 1, a. 8; c. *In Boethium De Trinitate,* q. 2, a. 3; Cone. Vatic. I, supra cit.).

24 Sextum vero munus, quod est deducere conclusiones ex principiis easque in unum corpus sdentificum redigere, pertinet ad theologiam non formaliter ut sapientiam sed ut mere scientiam, ut ibidem explicatum est.

Tertio, peculiariter *quoad essentiam mysterii,* ratio aptos terminos et scientificas formulas elaborat ad eam aptius exprimendam, et hoc mysterium illustrat per comparationem et connexionem cum aliis fidei veritatibus. Huiusmodi munus persolvitur pedetemptim per decursum totius tractatus.

Quarto, ipsam *existentiam mysterii* ratio suadet, adducendo varias *convenientias* et *analogias* sive comparationes deductas ex rebus creatis, in quibus aliqua ternitas cum unitate intime copulata invenitur. Ut patet, huiusmodi convenientiae et analogiae non habent valorem probativum, sed mere suasivum et illustrativum, et quidem supposita iam veritate seu post factam revelationem; ostendunt enim veritatem revelatam congruere rationi (1 p., q. 32, a. 1, ad 2).

23. *Quinque convenientiae* a theologis afferri solent, quarum aliquas inter ineptas demonstrationes iam supra retulimus (n. 7-9, 14 sq.):

1. *Ex diffusiva proprietate boni.* Cum bonum sit diffusivum sui, convenit summo bono summo modo se communicare, ita scilicet ut eius communicatio sit infinita non solum ex parte modi producendi (ut est creatio), sed etiam ex parte rei communicatae. Atqui infinita communicatio Dei nequit esse nisi ad intra; extra Deum enim nihil potest esse infinitum. Ergo convenit ut sit in Deo processio quaedam. Hoc argumento usi sunt Alexander Halensis et Bonaventura.

2. *Ex perfectione joecunditatis.* Convenit ut Deus, qui aliis foecunditatem et paternitatem tribuit, ipse in se sterilis non maneat.

3. *Ex perfectione societatis, vel ex ratione perfectae beatitudinis.* Cum perfecta iucunditas et beatitude in consortio personarum eiusdem naturae obtineatur, convenit ut in Deo etiam talis beatitudo perficiatur in consortio plurium personarum divinarum. Hac ratione usi sunt Hugo a S. Victore et Richardus a S. Victore, qui, ut diximus supra, vim probativam inepte ei tribuere videtur.

4. *Ex eminentia divini esse.* Esse enim divinum, utpote infinitum, debet habere omnes perfectiones, adeoque perfectionem sive absolutam sive relativam. Relativo autem correspondet distinctum et oppositum correlativum.

5. *Ex ratione intellectionis et volitionis.* Quemadmodum in nobis ex intellectu procedit verbum, ab eo distinctum, et post verbum procedit amor seu pondus in voluntate, ita convenit simile spirituales processiones et foecunditates in Deo inveniri, dempta tamen ratione imperfectionis et accidentalitatis. Hac ratione utitur S. Thomas, 1 p., q. 27, a. 1 et 3, premens vestigia Augustini, *De Trin.,* l. 10.

24. *Plures analogiae* mysterii Trinitatis a Patribus, signanter *Augustino** afferuntur, deductae ex quibusdam triadibus sive in omi creatura, sive

^Blachere, F., «La Trinité dans les créatures», *Revue augustinienne* (1903) II 114 sq., 219 sq.

ac peculiariter, in creatura rationali, quarum quaedam sunt mera vestigia Trinitatis, aliae (seu quae sunt in parte intellectiva hominis) sunt verae imagines Trinitatis, iuxta distinctionem S. Thomae (1 p., q. 45, a. 7; q. 93, a. 2 et 6) inter vestigium et imaginem.

In qualibet creatura habetur vestigium Trinitatis, quatenus constituitur *in unitate, specie et ordine.* Eius unitas, seu entitas limitata, est vestigium Patris, quia, utpote limitata, appellat suum principium. Eius species, seu typus specificus, est vestigium Filii, quia demonstrat ideam seu verbum facientis. Eius ordo, seu finalitas, est vestigium Spiritus S. quia demonstrat inclinationem scu amorem facientis. Ita Augustinus, *De Trinit.* 6. 10; *De vera religione* 7. 13; quem sequitur et explicat S. Thomas, 1 p., q. 45, a. 7; q. 93, a. 6; *C. Gent.* 4. 26.

In homine iuxta Augustinum plura inveniuntur vestigia et imagines Trinitatis. In parte sensitiva duo saltem *vestigia* detegi possunt. In cognitione *sensitiva* habetur obiectum, imago in sensu impressa et attentio utrumque coniungens *(De Trinit.* 11. 2); in memoria vero est phantasma in ipsa retentum, interna visio cogitantis et voluntas reminiscendi, quae utrumque copulat *(ibid* 11. 3 sq.; 13. 20). In parte *intellectiva* proprie *imago* Trinitatis invenitur, et quidem multipliciter: esse, nosse, velle *(De civ. Dei* 11. 26); esse, nosse, vivere *(De Trin.* 6. 10); mens, notitia, amor *(ibid.* 9. 3); memoria, intellectio, amor vel voluntas *(ibid.* 10. 11; 14. 12; cf. S. Thomam, 1 p., q. 93, a. 6); amans, amatum, amor *(ibid.* 8. 10; 15. 3).[20]

Praeter has praecipuas analogias aliqui theologi plura congerunt exempla et comparationes, in quibus quaedam trinitas in unitate exprimitur, quorum plura ut signa existentiae Trinitatis divinae considerari possunt, quaedam vero tantum ut comparationes ad ipsam essentiam mysterii quodammodo

Boyer. C., «L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne», *Gregorianum* XXVII (1946) 173-199, 333-352.

Diepen, H., «De analogica nostra Sanctissimae Trinitatis conceptione», *Angelicum* XXIII (1946) 89-125; XXIV (1947) 33-46.

Franco, R., «Tcologia de la imagen de Dios y Teologfa de la gracia habituai», *XVIII Semana espanola de teologia 1958* (Madrid 1961) 45-68.

Hadot, P., «L'image de la Trinité dans Pâme chez Victorinus et chez saint Augustin», *Studia patristica* VI (1962) 409-442.

Iturrioz, «El trinitarismo en la filosofia de San Agustin», *Revista espanola de tcologia* (1943) 89-128.

Moriones. Fr., *Enchiridion theologicum Sancti Augustini* (Matriti 1961) 135-141.

Paissac, IL, *Théologie du Verbe: saint Augustin et saint Thomas,* Paris 1951.

Penido, M. T. L., *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (Paris 1931) 258-345: «La valeur de la théorie psychologique de la Trinité». Idem in *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1931) 5-16.

Remblay, R., «La théorie psychologique de la Trinité chez saint Augustin», *Eludes et recherches* VIII (1952) 83-109.—«Les processions du verbe et de l'amour chez saint Augustin», *Revue de l'Université d'Ottawa* XXIV (1954) 93-117.

Richard, R. L., *The problem of an apologetical perspective in the trinitarian theology of St. Thomas Aquinas,* Rome 1963.

Schmaus, M., *Die psychologische Trinitâtslehre des hl. Augustinus,* Miinster i. W. 1927.

Sullivan, J. E., *The image of God. The doctrine of St. Augustine and its influence,* London 1963.

26 Plures alias augustinianas analogias colligit Moriones, *ibid.* 141.

suadendam.[27] Non est tamen ultra modum illis insistendum, ne videamur levioribus inniti, eo vel magis quod, ut monet ipse Augustinus, «in qualicumque similitudine magna quoque dissimilitudo cernatur» *{De Trin.* 15. 20).

25. *Quinto, ratio ostendit inanitatem variarum theoriarum,* quibus Rationalistae conantur naturaliter explicare originem mysterii Trinitatis, et *solvit obiectiones* fieri solitas ad ostendendam oppositionem eiusdem cum ratione.

Praefatae theoriae ad tres reduci possunt.

Prima, quae viguit praesertim saeculo elapso,[28] sed ob suum parum scientificum characterem iam obsolevit, mysterium christianum derivat *ex triadibus religionum orientalium,* quae tamen nihil commune cum eo habent, ut patet ex historiis religionum. Ita apud Indos, trias quae vocatur Trimûrti, scilicet, Brama seu creator, Vishnû seu conservator, Çiva seu destructor, indicat tantum tria nomina vel tres aspectus eiusdem deitatis. Idem valet de triade religionis Mithrae apud Persas, seu Mithras, Cautes et Cautopates. Trias babylonica, scilicet Anou seu deus caeli, En-lil (alias Bêl) seu deus terrae, Ea (alias En-ki) seu deus maris, indicat personificationem trium distinctorum phenomenorum naturae; ceterum, unicuique ex tribus illis diis consociabatur una divinitas sexus feminini, seu Antou, Nin-lil, Nin-ki. Idem dic de alia triade babylonica, Sin seu deus lunae, Samas seu deus caeli, Istar seu feminina divinitas foecunditatis (vitae, vegetationis).[29]

Secunda theoria, magis speciosa sed partialiter obsoleta, mysterium derivat *ex triadibus antiquarum philosophiarum.*

Pseudo-Hermes Trimegistus,[30] Ποιμαντή , dial. 4, ait: «Monas genuit

[27] Ita: In *angelis* est triplex hierarchia. In *homine,* triplex vita vegetativa, sensitiva et intellectiva. In *terra,* triplex regnum minerale, végétale et animale. *In triangulo,* trinitas linearum et angulorum in unitate figurae (inde in arte pictorica et sculptorica assumitur ut figura Trinitatis). In *sole* sunt substantia, lux et calor. In *aqua,* fons, rivus et lacus. In *arbore,* truncus, rami et folia (quae tres postremae analogiae afferuntur a Patribus, ut Athenagora, *Leg.* 8. 9; Tertulliano, *Adv. Praxeam* 8; *Serm.* 1, de verb. Apost. 3; Anselmo, *De proces. Spiritus* S. 17). In *familia,* pater, mater et proles; de qua analogia confer Augustinum, *De Trin.* 12. 5; S. Thomam, 1 p., q. 93, a. 6, ad 2; S. Giuliani, «La famiglia è l'immagine della Trinità», *Angelicum* XXXVIII (1961) 357-310.

Quamplures id generis similitudines colligit T. Szabo, *De SS. Trinitate in creaturis refulgente. Doctrina S. Bonaventurae,* Romae 1955.

[28] Praecipui auctores: A. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie,* Paris 1846,—H. Ritter, *Geschichte der Philosophie,* 1865.—H. Havet, *Le Christianisme et ses origines,* Paris 1878.

[29] Condamin, A., «La religion des Babyloniens et des Assyriens», *Christus. Manuel d'histoire des religions* (éd. 8, J. Huby, Paris 1957) 720-722, 750 sq.

Follet, R., «Les aspects du Divin et des Dieux dans la Mésopotamie antique», *Recherches de science religieuse* XXXVIII (1952) 189-208.

[30] Hermes Trimegistus (i. e. ter magnus) est nomen graecum divinitatis aegyptiacae Tot, artium ac scientiarum inventricis ac directricis. Subinde nomen assumptum est ut pseudonymum ab auctore sic dictorum *Librorum Hermeticorum,* inter quos Ποιμαντή .

monadem, et in se suum reflexit ardorem».[31] Attamen, liber ille, Trimegisto antiquissimo philosopho attributus, probabiliter auctorem habet aliquem christianum primi saeculi, vel, ut alii volunt, neoplatonicum philosophum aegyptium saec. 3; ceterum, ea verba intelligi possunt de productione mundi, quatenus Deus produxit mundum ob suipsius amorem.

Zoroaster (inter saec. 8 et 6 A. C.), philosophus religiosus apud Persas, in suis *Oraculis magicis* habet:· «In toto mundo resplendet trinitas, cuius unitas est principium». Attamen, haec verba aperte referuntur ad creationem et produnt persuasionem, tum popularem tum plurium philosophorum, de perfectione numeri ternarii, utpote compositi ex principio, medio et fine. Ob id Pytagorici hunc numerum pro sacro et mysterioso habebant, et eo omnia in natura constitui dicebant; vulgus etiam solebat eo numero significare id quod perfectum reputatur, ut cum dicitur: «O ter beatus!», vel «Omne trinum perfectum» et illud poetae: «Numero Deus impare gaudet». Ceterum, quoad ipsam divinitatem, Zoroaster habetur ut fundator Dualismi moderati, seu duorum veluti deorum, diversae prorsus ac oppositae naturae (boni scilicet et mali, lucis et tenebrarum), procedentium ab uno principio, quod solum est aeternum et infinitum.[32]

Aristoteles (t 322 A. C.), *De caelo et mundo,* 1. 1, c. 1, n. 6 sq.: «Quemadmodum enim aiunt et Pythagorici, totum et omnia tribus determinata sunt. Consummatio enim et medium et principium numerum habent eum qui omnis: haec autem eum qui trinitatis est. Propter quod, a natura accipientes tanquam leges illius, et ad sanctificationes deorum hoc utimur numero» (ed. Spiazzi, p. 8). Ad textum observat S. Thomas: «Quod... Aristoteles dicit... non est sic intelligendum quod ipse poneret ternarium numerum in divinis, sed vult dicere quod antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis et orationibus propter quandam ternarii numeri perfectionem» (1 p., q. 32, a. 1, ad 1; cf. eius comment, in locum Aristotelis, p. 10).

26. Celebrior ac speciosior est *opinio de derivatione mysterii ex doctrina de Verbo divino* (ὁ λόγο) apud philosophos orientales, quatenus haec supponit aliquam saltem dualitatem intra divinitatem.[33] Signanter in confir-

31 Apud C. Baeumker, *Liber XXIV Philosophorum* (Freiburg i. B. 1913) 31. Cf. J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* 1914.

32 Cf. tractatum *De Deo Uno,* in vol. 1, n. 606.

33 Ales A. d', *De Deo Trino* (Paris 1934) 26-28. 148-151.

Arnou, R., «La séparation par simple altérité dans la Trinité' plotinienne*, *Gregorianum* (1930) 181-183.

Brehier, E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (éd. 2, Paris 1915) 83-111.

Ceuppens, F., *Theologia Biblica,* II: *De Sanctissima Trinitate* (Romae 1938) 189-194 (de logo apud loannem).

Henry, P., «Bulletin critique des études plotiniennes», *Nouvelle revue théologique* <1932) 12 sq., 25-29.

Huby, J. (editor), *Christus. Manuel d'histoire des religions* (éd. 8, Paris 1957) 1359, ad v. Trinité', in indice.

Lagrange, M. L, «Le Logos d'Héraclite: vers le Logos de S. Jéan», *Revue biblique* (1923) 96-107. 161-184, 320-391; cf. (1924) 481 sqq.; (1925) 82 sqq, 368 sqq., 547 sqq.; (1926) 240 sqq.—*Evangile selon Saint Jéan* (éd. 8, Paris 1947), p. CLXXVII-CLXXXIV.

mationem adducitur *vox et doctrina de Logo* in quarto evangelio, quas loannes derivasset ex coaeva philosophia neoplatonica.

Generaliter dicendum est huiusmodi paganum Logon nihil quoad essentiam commune habere cum christiano Logo sive Verbo, cum non sit vel non probetur esse distinctum sive a mundo, tanquam aliqua persona et tanquam verus Deus, sive ab ipso Deo, tanquam persona ab alia persona divina. Quoad aliquos philosophos, Christianismi coaevos, ut Philonem iudaeum alexandrinum et Plotinum neoplatonicum alexandrinum, non excluditur aliqua intimior connexio eorum doctrinae cum mysterio christiano, quae tamen ab ipsa revelatione, tam mosaica quam christiana, derivata esset, ac ita eos interpretati sunt plures Patres, ex fine praecipue apologetico, ut nempe indigitarent apud ipsos paganos elementa veritatis christianae, hanc argumento ad hominem defenderent et illos arguerent atque ad fidem traherent.[34] Vicissim, non excluditur loannem evangelistam potuisse desumere solam vocem «Logos» ex vigenti philosophia neoplatonica; idque ut probabile habent aliqui catholici eruditi, ut Lebreton et Lagrange, quamvis verisimilius dicendum sit cum communiori sententia vocem ipsam desumptan esse ex ipsa revelatione, seu ex illis frequentibus locis V. T., in quibus est sermo de «verbo» et «sermone» Dei operante in creatione mundi (Psal. 32. 6, 9; 106, 20; 147. 18; Eccli. 42. 15; 43. 28; Sap. 9. 1; 18. 15), cum aliunde nihil peculiariter suadeat evangelistam philosophiam neoplatonicam novisse.

27. Ad singulos philosophos descendendo, *Heraclitus* (t circa 475 A. C.), qui primus doctrinam de Logo protulit, sub hac voce intelligit ipsum ignem, tanquam unicum, universale et intrinsecum principium omnium rerum; inde nulla spiritualitas, personalitas et distinctio in divinis.[33] Ipse *Piata* (t 348 A. C.) nullam profert doctrinam de Logo, quam ei neoplatonici tribuerunt, sed tantum loquitur de ideis subsistentibus, quarum prima est idea Boni; nec ceteroquin apparet utrum ideae illae sint quid concretum an abstractum et utrum idea Boni identificetur cum concreto Deo, de quo Plato loquitur, an hic Deus sit quid inferius illis ideis.

Stoici antiquiores Logon concipiebant modo pantheistico, pro principio activo rebus omnibus intrinseco; Stoici vero recentiores, ad novas philosophias accedentes, Logon intellexerunt ut principium extrinsecum, inferius tamen Deo, per quod Deus mundum creavit et ordinat.

Philo (t 40 P. C.), iudaeus alexandrinus, contendens doctrinam A. T. de Verbo et Sapientia Dei philosophiae platonicae accommodare, Logon concipit ut aliquid intermedium inter Deum et mundum, per quod Deus mundum creavit. Disputatur ab eruditis utrum illud concipiat ut quid mere abstrac-[35]

«Les conceptions helléniques du Logos», *Recherches de science religieuse* (1926) 320-328, 590-598.

Picavet, Fr., *Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne,* Paris 1917.

^Ita Iustinus, *Apol.* I 21 et 46; Clemens Alex., *Strom.* 6; Eusebius Caes., *Praep. evang.* 11; Athanasius, *De decr. Nicaen. syn.* 28; Augustinus, *Confess.* 7. 8-10; *De civ. Dei* 8. 11; 10. 29; Cyrillus Alex., *Contra lui.* 8.

[35] Ob praefatam doctrinam de logo, Iustinus *(Apol.* I 46) apologetico more Heraclitum christianis adnumerat.

tum, a Deo indistinctum (Lebreton), an ut quid concretum, distinctum ac personale (Lagrange); in priori casu, non est persona, ut Verbum Christianum, in altero casu non est Deus, sed quid inferius, ut fatetur ipse Philo, aiens non recte illud vocari Deum aut Filium Dei.

Plotinus (t 270 P. C.), neoplatonicus alexandrinus, loquitur de tribus divinis hypostasibus, i. e. Uno, Intellectu seu Logo, et Anima mundi, et de processione unius ab alia, imo videtur Verbum seu Logon concipere ut personam generatam distinctam a generante, cum scribit: «Cum optimum est generans, necesse est quod generatus ita ei uniatur, ut sola alteritate separetur» {*Enn.* 5. 1. 6). Attamen, paulo post ostendit Logon seu Verbum esse inferius Deo, inquiens: «Necesse est enim ut sit principium aliquod supra Intellectum [seu Logon]: hic quidem vult esse Unum [i. e. Deum], sed Unum non est» {*ibid.* 6. 9. 5; cf. Cyrillum Alex., *Contra ltd.* 8, MG 76 914 sq., 919). Ceterum, si quid apud Plotinum habetur quod appropinquet Trinitati christianae, de genere nempe illius falsae Trinitatis quam postea in Ecclesia docuit haereticus Arius, presbyter alexandrinus, id tribui potest influxui doctrinae Ammonii Saccas, quondam christiani et ipsius Plotini magistri.

28. *Tertia ac recentior theoria mysterium deducit ex variis causis naturalibus**

Ita *H. Usener,* professor Bonnensis, recurrit ad sacrum characterem quem *numerus ternarius* obtinebat apud vulgus, quo fit ut in antiquis mythologiis Deitas eo numero decoraretur, ut maxime patet ex supradictis triadibus orientalibus.[37] Attamen, haec theoria reincidit in primam, supra refutatam.

N. *Soderblom* (t 1931), theologus Suecensis, recurrit ad *influxum legis vel fundatoris* alicuius religionis. Omnis scilicet religio, quae ducit originem ab aliquo historico ac determinato fundatore, pervenit necessario ad aliquam huiusmodi triadem, scilicet doctrinam seu revelationem, eius auctorem, eius fructum; ita in Buddhismo habetur Dhamma seu lex, Buddha seu propagator legis, Sangha seu ordo aut unio ascetarum.[33] Attamen, ex una parte huiusmodi trias non explicat divinitatem trium et ex altera parte ea regula non applicatur in ludaismo et Islamismo, in quibus huiusmodi trias non invenitur (in ludaismo habetur ad summum formula bimembris: lahveh-Moyses, vel lahveh-Lex).

D. Nielsen, scriptor danus, recurrit ad conceptum *familiae deorum,* constantis triade, seu patre, filio et matre, in omnibus semiticis religionibus. Origo christianae Trinitatis sic explicari potest: apud Semitas meridionales, sub regimine patriarchal!, praecipue respicitur Deus Pater, tanquam princeps gentis; subinde apud septentrionales, praecipue respicitur Deus Filius, quem rex temporalis tunc vigens repraesentat; posteriori tempore Hellenismi, Filius

^Diekamp, Fr., *Über den Drsprung des Trinitâtsbekenntnisses,* Münster i. W. 1910. —*Theologiae dogmaticae manuale* (ed. A. Hoffmann) I (ed. 2, Parisiis 1944) 301 sq.

Stolz, A., *De Sanctissima Trinitate* (Friburgi Br. 1939) 7-10.

37 «Drciheit», *Rheinisches Museum fur Philologie* (1903).

38 *Vater, Sohn und Geist unter den heiligen Dreiheiten,* Tubingen 1909.

identificatur cum Logo philosophorum, mater in Deo refertur ad quandam abstractionem sub nomine Spiritus S.; sic apparet formula: Pater, Filius, Sp. S., imo subinde: Pater, Filius, Maria, et lesus, Maria, Joseph. Attamen, principium ipsum de universalitate conceptus familiae deorum in religionibus semiticis falsum est, cum plures scmiticae triades alio modo et ex alio conceptu derivari ostendantur, ut patet ex historia religionum; ceterum, praefata theoria non explicat originem ipsius conceptus unius essentiae et trinae personae in Deo, in quo christiana Trinitas essentialiter consistit.

A. Harnack (t 1930) originem Trinitatis ducit *ex oppositione cum ludaismo,* seu ex controversiis primorum christianorum cum ludaeis; Moysi nempe, iudaico Dei legato, christiani opposuerunt Christum, non solum legatum sed Filium Dei; formula haec binaria subinde completa est per additionem Spiritus S., tanquam missi a Christo ad ostendendam, per suam operationem, ipsius Christi messianitatem. Attamen, praefata oppositio non exblicat quare Christo attribueretur divinitas, quam ludaei Moysi non attribuebant; praeterea, gratis supponitur ea quae de Christi et Spiritus S. divinitate dicuntur in Scriptura non pertinere ad primum Christi evangelium sed esse tardiorem christianorum evolutionem et additionem.

29. Praecipuae obiectiones, quae afferri possunt ex ipsis supremis ac clarioribus principiis et quarum solutio nonnisi summis labiis hic profertur, remissa fusiori explanatione ad decursum tractatus, sunt sequentes:

Obi. 1. Hoc mysterium contradicit primo ipsi *principio contradictionis.* luxta hoc enim, tria nequeunt esse unum, nec unum potest esse tria, ut asseritur in mysterio Trinitatis.

Resp. Dist. ant.: Tria nequeunt esse unum nec unum potest esse tria sub eodem respectu, *concedo;* sub diverso, *nego.* Item, in mysterio Trinitatis id asseritur sub diverso respectu, *concedo;* sub eodem, *nego.* Deus enim est unus in essentia et trinus in personis. Nec valet instare unum et tria esse absolute inaequalia, nec unitatem sub diverso respectu evadere posse numerum ternarium; *nam,* numerus, abstractus et mathematice acceptus, habet unam tantum considerationem, atque ita unum est unum nec potest absolute esse tria, sed numerus in concreto, i. e. res numerata, potest esse simul imum et tria secundum diversas considerationes; ita igitur res divina, secundum essentiam est una, secundum personas est trina.

Obi. 2. luxta *principium identitatis comparatae,* quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se. Atqui personae divinae sunt idem cum essentia. Ego sunt etiam idem inter se, nec ideo dari potest mysterium Trinitatis.

Resp. Dist. mai.\ Quae sunt eadem uni tertio re et ratione (seu sub omni respectu, seu formaliter explicite, seu absque ulla distinctione, etiam rationis ratiocinatae minoris)[39] sunt eadem inter se, *concedo;* quae sunt eadem uni tertio re sed non ratione (seu non sub omni respectu, seu non formaliter explicite, seu non absque distinctione saltem ratiocinatae minoris) sunt eadem intre se, *nego. Contr. min.*

Inter naturam et unamquamque personam divinam est distinctio rationis

[39] De hac distinctione confer dicta in tractatu *De Deo Uno,* in vol. 1, n. 583, 586, 589.

ratiocinatae minoris, quia persona dicit explicite oppositionem relativam, quam non dicit natura, etsi haec, ratione suae infinitatis, involvat in se et identificet sibi tres personas, seu tres oppositiones relativas, ut fusius explicabitur infra, n. 166-168. Unde unaquaeque persona, ratione oppositionis relativae, realiter distinguitur ab alia, et simul identificati potest cum essentia, quia, non ratione oppositionis relativae identificatur cum ea, sed ratione infinitatis illius. Unde observa discrimen inter relationes et varia Dei attributa absoluta. Omnes quippe perfectiones salvantur in Deo formaliter, sed, quia in ratione formali tum attributorum absolutorum (ut iustitiae et misericordiae, intellectus et voluntatis) tum ipsarum relationum in comparatione ad essentiam seu ad attributa absoluta, nulla datur exclusiva oppositio, sicut datur inter unam relationem et aliam sibi correspondentem (ut paternitatem et filiationem), ideo omnia attributa et relationes unificantur in infinitate Dei, sed relationes ipsae mutuo oppositae manent inter se realiter distinctae, secus ipsa earum ratio formalis, quae implicat oppositionem ac ideo distinctionem, non salvaretur in Deo. Et hoc praecise reddit possibilem Trinitatem personarum in una essentia divina (cf. 3 p., q. 28, a. 3, ad 1; *In l Sent.,* dist. 2, q. 1, a. 5, ad 4).

Haec responsio, data ad mentem S. Thomae, est apta et sufficiens in hoc loco. Ulterior eius expositio et determinatio dabitur infra in proprio loco, ubi de reali identitate relationum divinarum cum essentia divina (n. 177-180).

Obi. 3. luxta *principium causalitatis,* nihil potest producere seu causare suum esse. Ergo nequeunt admitti processiones divinae, quibus communicatur alteri proprium esse.

Resp. Nego suppositum antecedentis, i. e. quod producere et communicare sit necessario causare. In divina processione non causatur esse, sed idem manens communicatur; quod ideo fieri potest, quia esse divinum est tantae eminentiae et foecunditatis ut possit indivisibiliter possideri a pluribus personis

Obi. 4. luxta metaphysicam *definitionem personae* seu suppositi, hoc reddit naturam incommunicabilem. Quod non contingit in Trinitate.

Resp. Dist. assertum·. Persona reddit incommunicabilem naturam n plicative ut personatam, *concedo* (et id contingit etiam in Trinitate, non enim Pater communicat Filio naturam cum Paternitate); naturam simpliciter, *nego.* vel *subdist.:* si agitur de natura creata quae, cum sit finita, unica personalitate completur, *concedo;* si agitur de natura increata, *nego,* quia, cum sit infinita, una personalitate non completur, et praesertim quia personalitas in divinis non est quid absolutum sed relativum, de cuius ratione est habere correiativum.

QUAESTIO III. DE EXISTENTIA HUIUS MYSTERII, SEU DE EXPLICITA EIUS CONTINENTIA IN FONTIBUS REVELATIONIS

I. SENSUS QUAESTIONIS.

30. Exposita habitudine huius mysterii ad rationem natura-

lem, seu vindicata contra Rationalistas eius non repugnantia et contra Semirationalistas eius supernaturalitate, restat ut eiusdem existentiam in fontibus revelationis ostendamus et adversus haereticos vindicemus: cum enim agatur de existentia rei quae vires rationis superat, idem est quaerere utrum sit et utrum in fontibus revelationis contineatur. Cum autem hoc mysterium duplici nota coalescat, seu unitate naturae et trinitate personarum, utraque in fontibus revelationis ostendenda est. Quia autem res agitur hic more apologetico, contra haereticos ab ipsa Ecclesia damnatos, ad ostendendam explicitant continentiam mysterii in fontibus revelationis non arguimus ex ipsis Ecclesiae documentis, sed haec referemus modo informativo post enarrationem earumdem haeresum.

II. ERRORES.

Hoc mysterium in sola revelata religione creditur et invenitur; unde in ipsa occurrunt *directi ac positivi errores* circa illud. Ceterae autem religiones aut philosophiae, revelatione carentes, potius negative ad illud se habent aut praesuppositive illi adversantur, ut patet in philosophia rationalistica, in religionibus pantheisticis et in duplici quae superest religione monotheistica, scilicet Islamismo et ludaismo.

31. *Rationalistae* enim ipsam Divinitatem negant vel seponunt, ac ideo a fortiori divinam Trinitatem reiciunt atque philosophicas quasdam triades illi substituunt, ut ostensum est supra (η. 18).[40]

Polytheistae aliquas divinas triades proferunt, quae longe absunt a christiana Trinitate, cum sint vel simplex pluralitas deorum ad invicem subordinatorum (ut apud Graeco-Romanos: luppiter, luno, Minerva; luppiter, Mars, Quirinus) vel tria nomina sive, repraesentationes eiusdem deitatis, ut ostensum est supra (n. 25).

ludaismus postchristianus vera Trinitate caret; imo ipsa illius vestigia, quibus A. T. scatebat, ita adulterata apparent in doctrina rabbinorum, quae in libris praecipue Misnâh et Talmûd duorum priorum saeculorum aevi Christian! consignata est, ut Sapientia divina assumatur tanquam poetica personificatio, cui substituitur Lex (Thora), et Verbum Dei (sub nomine Memra) non amplius illi Sapientiae comparetur, sed de Deo generaliter praedicetur, ad designanda praesertim divinae providentiae opera externa, Spiritus Dei vero, cuius quidem actio sanctificans agnoscitur, personaliter evanescat et spiritibus bonis et malis locum cedat.[41]

[40] De modo quo Rationalistae et Liberales interpretantur testimonium ipsius Christi de sua divinitate dictum est in tractatu *De Revelatione* (in vol. 1, n. 250). Ceterum, de eorumdem interpretatione circa aliquos biblicos textus trinitarios erit incidenter sermo infra (n. 55 sq.) in ipsa istorum textuum expositione.

[41] Cf. A. D'Ales, *De Deo Trino* (Paris 1934) 11-14.

Islamismus in lege *Corani* nonnisi unum ac singularem deum Allah agnoscit, cuius Mahumedus (f 632) est merus legatus et propheta. Quamvis in priori sua periodo Mechensi Mahumedus ambiguis quidem verbis locutus fuerit de Trinitate, seu de Deo, Verbo (Kalima, vel Amr quod correspondet aramaico Memra) et Spiritu S., mutuato conceptu ex aliquo fonte christiano vel gnostico, in altera periodo Medinensi Trinitatem christianam (quam intelligit Deum, Christum et Mariam) aperte reiecit, docens non convenire Deum filium habere et Deum singularem sibi sufficere.[42]

32. *Proprie dicti errores trinitarii,* prolati sunt intra septa Christianismi ab his scilicet qui non solum unum Deum sed etiam ipsam Trinitatem in Deo, saltem oretenus, professi sunt. Dividuntur autem in duas extremas oppositas haereses, iuxta duas notas quae importantur in mysterio Trinitatis, scilicet *Unitarismum,* qui negat realem distinctionem personarum, et *Pritheismum,* qui negat unitatem naturae. Praeterea, quadam media via incedit *Subordinatianismus,* qui, admissis tribus distinctis personis, soli primae personae tribuit plenam ac veram naturam divinam, quique fuit historice praecipua haeresis trinitaria, atque, una cum duabus haeresibus christologicis (Nestorianismo et Monophysismo), quammaxime incunabula Ecclesiae exagitavit.[43]

A. Unitarismus.

33. Sub hoc nomine colligi possunt quotquot *unicam personam divinam in unica essentia* profitentur. Alia nomina quae fere promiscue adhibentur, ut Modalismus, Monarchianismus, Sabellianismus, fuerunt historicae denominationes peculiarium errorum.

Iam inde a saec. 1, quidam haeretici iudaizantes, dicti *Ebionitae,* affirmabant in Deo unicam inveniri personam, et Iesum Christum esse merum hominem, qui vocatus est filius Dei eo modo quo homines iusti filii Dei

42 *Coranum, sûra* (i. e. caput) 4, âya (i. c. versus) 171: «O détenteurs dc ITcriture!, ne soyez pas extravagants, en votre religion! Ne dites, sur Allah, que la vérit '! Le Messie, Jésus fils de Marie, est seulement l'Apôtrc d'Allah, Son Verbe jeté par Lui à Marie et un Esprit [émanant] de Lui. Croyez en Allah et en Scs Apôtres et ne dites point: Trois'! Cessez! [Cela sera] un bien pour vous. Allah n'est qu'une divinité unique. A Lui ne plaise d'avoir un enfant! A Lui ce qui est dans les deux et ce qui est sur la terre. Combien Allah suffit comme protecteur». *Sûra* 5, âya 13: «Impies ont été ceux qui ont dit: 'Allah est la troisième d'une triade'. Il n'est de divinité qu'une Divinité unique» (Apud R. BLANCHERE, *Le Coran,* Traduction [ex recenti editione Cairi in Aegypto] II [Paris 1951] 968 sq., 1133 sq.; cf. 1118, 1145).

43 De his tribus haeresibus confer longiorem expositionem in variis articulis encvclopediarum et praecipue theologicorum dictionariorum (v. g. *Dictionnaire de théologie catholique).* Brevem aptaraque svnthesim habes apud A. Stolz, *De Sanctissima Trinitate* (Friburgi Br. 1939) 27-35.

dicuntur (cf. Epiphanium, *Adv. haer.,* haer. 30, η. 1 sq.). Ad hos fortasse alludit loannes (1 Io. 2. 23; 4. 2 sq., 15) et inter eos certe numeratur *Cerinthus,* de quo Irenaeus *(Adv. haer.* 1. 16). Eodem fere tempore quidam haeretici, ab Epiphanio (Haer. 51, n. 3) vocati *Alogi* (ἄλογο». = sine logo) nolebant admittere Verbum in Deo, ac propterea reiciebant Apocalypsim et Evangelium loannis. Etsi autem non constet utrum solum nomen λόγον an etiam trinitatem divinarum personarum et divinitatem Christi respuerint, tamen non sine ratione conici potest eos fuisse Adoptianismi praecursores. Saec. 2, *Gnostici* nonnisi unum Deum in unica persona profitebantur, Christum autem ut merum hominem, realem vel apparentem (Docetae) habebant.[44][45]

Iam autem circa finem saec. 2 incipiebat haeresis *Monarchianismi,* quae floruit saec. 3Λ Quidam enim haeretici expresse docere coeperunt unam tantum personam in Deo inveniri. Quoad modum autem conciliandi hanc doctrinam cum personalitate et divinitate Christi, Monarchianismus duas diversas explicationes proponebat, nempe explicationem *adoptianisticam,* qua reducebatur dignitas Christi ad quandam filiationem adoptivam et ad specialem Dei virtutem inhabitantem in Christo, et explicationem *modalisticam,* qua ipsa Christi personalitas identificabatur cum personalitate Patris.

34. *Monarchianismus adoptianisticus* docuit Christum non esse Deum sed purum hominem, a Deo speciali modo in filium adoptatum et divina quadam virtute donatum. Huius haeresis auctor fuit *Theodotus coriarius,* byzantinus, qui, cum Christum negasset e patria sua Romam aufugiens, ibi se excusare tentavit, dicens se negasse quidem Christum, non vero Deum, Christum quippe esse purum hominem, quamvis virtute Spiritus S. praeditum et filium Dei adoptivum. Excommunicatus fuit a Victore Papa circa a. 190.

Inter illius asseclas, qui e schola ab ipso fundata prodierunt, eminet *Theodotus argentarius,* qui doctrinae magistri hunc alium addidit errorem, Melchisedech dignitate lesu praestitisse, utpote eius typum, et, sicut lesus fuit hominum redemptor, ita Melchisedech fuisse redemptorem angelorum. In Occidente hic Adoptianismus videtur mox extinctus esse; alius enim prorsus error est haeresis eiusdem nominis quae postmodum floruit in Hispania.

Ultimus, qui Adoptianismum Romae docuerit, fuit quidam *Artemon,* a quo, teste Concilio Antiocheno, ipse *Paulus Samosatenus* in Oriente errorem suum mutuatus est. Hic, episcopus Antiochenus, a tertia synodo antiochena a. 268 condemnatus ac depositus, praedictam doctrinam evolvit ac determinavit. Cum Deus sit una tantum persona, Filius Dei et Spiritus S. non sunt nisi quaedam attributa divina essentialia, et Christus non est nisi purus homo, in quo virtus Dei, seu Sapientia aut Verbum Dei, speciali modo inhabitavit;

^Confer nostrum opus *De Matrimonio* I 161 sq.

45 Cf. G. Bardy, «Monarchianisme», *Dictionnaire de théologie catholique* X-2 (Paris 1929) 2193-2209.

propter quam Dei inhabitationem, Christus fuit omnibus hominibus excellentior, impeccabilis, virtute miraculorum praeditus, et sic ad quandam participationem Deitatis evectus. Hinc Samosatenus habitus est ut praecursor omnium eorum qui subinde divinitatem Christi negarunt.[46]

35. *Monarchianismus modalisticus,* intendens conciliare unitatem Dei cum divinitate Christi, docuit ipsam unicam personam Dei esse incarnatam; unde, cum Christus dicitur Filius Dei, non agitur de alia persona a Patre, sed de eadem dub diverso nomine vel consideratione. Huius haeresis primus auctor fuit iuxta Tertullianum *Praxeas,* iuxta Hippolytum romanum *Noetzts* smyrnaeus, cuius discipulus Epigonus Romae magistri sui errorem propagare coepit; huic successerunt Cleomenes et *Sabellius.*

Oportet autem duplicem in hac haeresi distinguere formam: unam antiquiorem, quae dicitur *Patripassianismus vel Theopascbismus* et alteram magis evolutam, quae dicitur *Sabellianismus,* a praecipuo auctore. Nam *Noetus et Praxeas* docebant in Deo nonnisi unam personam existere, i. e. Patrem, ac proinde Christum esse ipsum Patrem incarnatum, natum ex Maria Virgine et pro nobis passum. Propterea isti haeretici vocati sunt υἱοπάτορε et patripassiani.

Sabellius vero eam doctrinam paulisper mutavit, ut videretur minus discrepare a communi fide de trinitate personarum. Abutens nempe ambiguitate vocis rpdoturov (persona), quae, iuxta primaevam eius scenicam acceptionem poterat significare modum se manifestandi (cf. supra, n. 3), docuit in Deo unicam esse realiter personam (unam hypostasim), sed ipsam induere tres modalitates, quae sunt tres differentes eius manifestationes, ac ita unus Deus quasi triplicem personam (tria prosopa) gerere. Deus quippe primo se manifestavit in antiquo testamento dando legislationem hominibus, et sic fuit Pater; dein, cessata hac manifestatione seu deposita paternitate, se manifestavit per Incarnationem et redemptionem, et sic fuit Filius; tertio, deposita huiusmodi filiatione, a die Pentecostes aliam protulit manifestationem, quae consistit in opere sanctificationis, et ita fuit Spiritus S. Quae doctrina, damnata a Callisto R. P. (t 222; cf. Denz. 105), necessario reincidit vel copulatur cum Monarchianismo adoptianistico, cum agitur de explicanda natura seu dignitate Christi hominis. Propterea uterque error simul damnatus est a Dionysio R. P. (f 268; cf. Denz. 112); post quam damnationem paulatim declinavit, locum cedens Subordinatianismo saec. 4, de quo infra.

Lusitania coepit novam quandam divulgare doctrinam, Gnosticismo, Mani-

36. Unitarismo accessit *Priscillianus,* qui circa a. 375 in Hispania et

[46] Bardy, G., *Paul de Samosate* («Spicilegium sacrum Lovaniense», fasc. 4, e'd. 2, Louvain 1929) 427-453.

Galtier, P., «L' δμοούσιο de Paul de Samosate», *Recherches de science seligieuse* XII (1922) 30-45.

Loofs, Fr ., *Paulus von Samosata,* Leipzig 1924.

chaeismo et Pantheismo affinem. Unitarismum, sub utraque adoptianistica et modalistica forma, sapiunt eius propositiones, signanter damnatae in Cone. Toletano a. 400 et tardius in Cone. Bracarensi a. 563 (Denz. 192-195, 451-453).[47] Subinde Cone. Toletanum XI a. 675 in suo symbolo fidei praecipue Priscillianismum prae oculis habuit (Denz. 525-531).

Recentiori aevo, non pauci Trinitatem modo unitaristico explicarunt. Ita iam plures ex veteribus *Protestantibus,* qui propterea dicti sunt Unitarii vel Modalistae, eo quod tres personas divinas ut tres modos et attributa unius Dei intelligebant. Primus inter eos hoc docuit *Michael Servetus,* qui propterea ab ipsis Calvinistis crematus est Genevae a. 1553. Idipsum circa idem tempus docuerunt *Lelius et Faustus Socinus,* eorumque discipuli, nomine Sociniani. Quorum doctrinas damnavit Paulus IV a. 1555 (Denz. 1880). Reliquia erroris supervixit apud aliquos Protestantes saec. 18-19 in Anglia et America, qui peculiariter dicti sunt *Unitarii* et cum quibus intime connectitur trinitaria doctrina cultorum *Fheosophiae,* de qua supra (η. 18).[48]

Inter theologos catholicos ad eundem errorem videntur accessisse *Gunther* et *Rosmini* (quos in medio aevo praecessit *Abaelardus}*\ attamen, istorum ambigua doctrina potest etiam in contrario tritheistico sensu explicari (cf. supra, n. 7 sq., 15, et infra, n. 38).

B. Tritheismus.

37. Haec haeresis negat numericam unitatem naturae divinae in tribus personis, adeoque ponit *tres naturas sicut tres personas.* Vix quidem cogitari potest quemquam ad tantam insaniam pervenire posse ut directe et explicite putet tres distinctos Deos, seu tria infinita entia. Nihilominus aliqui inter antiquos haereticos et inter

haeresim Modalismi sive ob confusionem conceptuum naturae et suppositi, talia docuerunt quae ad verum Tritheismum logice ducunt.

Iam *saec.* 3, Dionysius R. P. huiusmodi errorem apud quosdam deprehenderat, scribens: «Iam vero aequum fuerit disputare adversus eos, qui monarchiam, quae augustissima est Ecclesiae praedicatio, in tres quasdam virtutes ac separatas hypostases tresque deitates dividentes ac discindentes destruunt. Audivi enim quosdam, qui apud vos divinum verbum praedicant et docent, huius opinionis magistros esse, qui quidem e diametro, ut ita loquar, Sabellii opinioni adversantur» (Denz. 112). Eidem haeresi accesserunt saec. 4 quidam *Artant, Homoiousiani* dicti (de quibus infra), qui concedebant[43]

[47] Confer nostrum opus *De Matrimonio* I 201 sq.

[43] Carpentier, «Unitarianism», *Encyclopedia of religion and ethics* XII 519-527. *Scholastik* VII (1932) 481-523.

Dunin-Borkowski, St., «Die Gruppierung der Antitrinitarier des 16. Jahrhunderts»,

Michel, A., «Trinité», *Dictionnaire de théologie catholique* XV-2 (Paris 1950) 1770, 1772-1783.

similitudinem inter divinas personas, et quidem in omnibus, etiam in essentia, sed negabant unitatem et singularitatem, ut quid Sabellianismum sapiens. Idem error tribuitur nominatim *Ioanni Philopono* (saec. 6), grammatico alexandrino et duci alicuius sectae monopbysiticae, qui, cum admitteret naturam esse idem ac suppositum, ut responderet orthodoxis qui obiciebant inde sequi in Deo tres esse naturas, distinxit in divinis inter unam naturam communem ac veluti abstractam et tres naturas particulares et concretas. Attamen, probabiliter Philoponus non est verus tritheista et inter ipsum et orthodoxos videtur fuisse tantum quaestio de verbis.[49][50]

38. *In medio aevo* satis clamorose *quaestio tritheistica* agitata est a Roscellino, Gilberto Porretano et abbate loachim.

Roscellinus^ canonicus compediensis (**t** ca 1120), cum esset nominalista ac universalia esse meras voces doceret, inde deduxit in Deo non unam sed tres naturas inveniri, physice ab invicem distinctas, sicut distiguuntur naturae trium angelorum vel hominum, et tantum moraliter, i. e. *voluntate et aequalitate coniunctas (Epist.* ad Abaelardum, eius impugnatorem, ML 178. 362-369). Quae deductio est prorsus illogica, quia unitas naturae divinae est non tantum specifica sed etiam numerica ac ideo eius veritas non pendet a solutione quaestionis de universalibus. Roscellinum peculiariter impugnavit Anselmus Cantuariensis in suo opere *De fide Trinitatis* (ML 158. 259 sqq.) et in *Epistola* ad Falconem episcopum bellovacensem, in qua ait: «Audio (quod tamen absque dubietate credere non possum) quia Roscellinus clericus dicit in Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut sunt tres angeli, ita tamen ut una sit voluntas et potestas, aut Patrem et Spiritum sanctum esse incarnatum, et tres deos vere posse dici si usus admitteret» (ML 158. 1192). Damnatus est a Cone. Suessionensi a. 1092.

Gilbertus Porretanus, episcopus pictaviensis (**j** 1154), realista exaggeratus, asseruit realem distinctionem inter Deum et Deitatem (concretum et abstractum), et consequenter *inter Deitatem et tres personas divinas,* et inter personas divinas ad invicem, ita inducens non tantum Tritheismum sed etiam *quaternitatem* in Deo.[51] Ait enim «quod tres personae tribus unitatibus sunt tria, et distinctae proprietatibus tribus, quae non hoc sunt, quod ipsae personae, sed sunt tria aeterna differentia numero, tam a se invicem, quam a substantia divina» (Goffridus, *Libellus,* n. 66, ML 185. 617; cf. Denz. 745). Impugnata a Bernardo claraevallensi, haec doctrina damnata est in *Cone. Remensi* a. 1148, praesidente Eugenio **III**: «De primo tantum [capitulo] Romanus Pontifex diffinivit, ne aliqua ratio in theologia inter naturam et

49 Pseudo-Leontius Byzantinus, *De sedis,* act. 5, n. 6 (MG 86. 1213), Philoponum affert ut verum tritheistam, imo, ut principem tritheistarum. Illum vero excusat M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium V* (Parisiis 1935) 452-455. De eiusdem vita et operibus confer G. Bardy, «Jean Philopon», *Dictionnaire de théologie catholique* VIII-1 (Paris 1923) 831-839.

50 Cf. F. Picavet, *Roscelin, philosophe et théologien,* Paris 1911.

51 Confer dicta in tractatu *De Deo Uno,* in vol. 1, n. 585, et dicenda inferius, n. 153, de distinctione divinarum relationum ab essentia.

personam divideret, neve Deus divina essentia diceretur ex sensu ablativi tantum, sed etiam nominativi» (Denz. 745).[52]

loachim de Floris abbas (t 1202) similem errorem protulit, sic relatum ac damnatum a Cone. Later. IV: «Damnamus ergo et reprobamus libellum seu tractatum, quem Abbas loachim edidit contra Magistrum Petrum Lombardum, de unitate seu essentia Trinitatis, appellans ipsum haereticum et insanum pro eo, quod in suis dixit Sententiis: 'Quoniam quaedam summa res est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, et illa non est generans, neque genita, neque procedens'. Unde asserit, quod ille non tam Trinitatem, quam quaternitatem astruat in Deo, videlicet tres personas, et illam communem essentiam quasi quartam; manifeste protestans, quod nulla res est, quae sit Pater et Filius et Spiritus Sanctus; nec est essentia, nec substantia, nec natura. Verum *unitatem huiusmodi non veram et propriam,* sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur, quemadmodum dicuntur multi homines unus populus, et multi fideles una Ecclesia» (Denz. 803).[53][54]

In sensu tritheistico potest etiam accipi ambigua doctrina *Giinther* et *Rosmini,* ut dictum est supra (n. 36).

C. Subordinatianismus.

39. Haec haeresis quasi media via incedit inter duas priores. Retinet nempe pluralitatem personarum in divinis, et ita accedere videtur ad doctrinam catholicam, sed simul *negat earum aequalitatem in una natura,* subordinans Patri Filium, vel Spiritum S., vel utrumque, ac ideo denegans his duabus personis proprie dictam naturam divinam. Ita, ponendo plures personas et plures naturas non divinas, medium locum eligit inter Unitarismum et Tritheismum, quia, dum ponit pluralitatem naturarum, accedit ad Tritheismum, dum vero statuit unam tantum naturam esse divinam, accedit ad Unitarismum. Haec subordinatiana haeresis, quae Fuit maxima inter haereses trinitarias, duplicem formam assumpsit: alteram de Filio *(Arianismus),* alteram de Spiritu S. *(Macedonianismus').*

ArianismunF indirecte fortasse praeparavit quaedam antiqua

52 In prioribus Denzinger editionibus (n. 390) citabatur explicitior formula fidei de hac re, quae tamen in nova editione omittitur, utpote non officiale Magisterii documentum (cf. infra, n. 144).

53 De connexione huius doctrinae cum quaestione de distinctione inter essentiam divinam et relationes, dicetur infra, n. 153.

Non defuit qui doctrinam loachim defenderit, etiam post hanc condemnationem, ut patet ex anonymo auctore operis *loachim Abbatis liber contra Lombardum* (editi a C. Ottaviano, Roma 1934), scribente circa medium saec. 13. Historiam, et doctrinam loachim exponunt P. Fournier, *Etudes sur loachim de Flore et ses doctrines,* Paris 1909, et E. Jordan, «Joachim de Flore», *Dictionnaire de théologie catholique* VIII-2 (Paris 1925) 1425-1458, peculiariter 1432. Confer etiam A. Crocco, «La teologia trinitaria di Gioacchino da Fiore», *Sophia XXV* (1957) 218-232.

54 Cf. X. Le Bachelet, «Arianisme», *Dictionnaire de théologie catholique* 1-2 (Paris 1902) 1779-1863.

doctrina, apparenter subordinatiana, quae notatur apud aliquos Patres saec. 2 et 3, uti lustinum, Theophilum et Origenem, certe vero ac directe haeresis Monarchianismi adoptianistici supra relata. *Arius* ipse (f 336) errorem suum videtur derivasse a schola antiochena, fundata a presbytero S. Luciano. Id testatur etiam Alexander, episcopus alexandrinus. Ipse Arius gloriatur, in epistola ad Eusebium nicomediensem, se esse lucianistam. Qualis praecise fuerit doctrina Luciani, utrum aperte divinitatem Verbi negaverit, an tantummodo crassiorem quendam subordinatianismum professus sit, non constat. Certum est Arium ex principiis ipsius ansam sumpsisse profitendi falsam suam doctrinam, quam exposuit in deperdito opere *Thalia* (cit. ab Athanasio, *Orat.* 1 contra Arianos, n. *5* sq., et *Orat.* 2 contra Arianos, n. 24, MG 26. 19-23, 199) et in duplici *epistola* ad Eusebium nicomediensem (apud Theodoretum, *Hist. eccl.* 1. 4, MG 82. 909-912) et ad Alexandrum alexandrinum (apud Athanasium, *De synodis* 16, MG 26. 708-712).

Ariani igitur, admissa contra Sabellianos distinctione Verbi a Patre, negabant eius aeternitatem, eius proprie dictam generationem ex substantia Patris, eius consubstantialitatem cum Patre, breviter *eius divinitatem.* Unicus Deus est Pater, qui adeo est transcendens ut non potuerit per seipsum mundum creare, «quam ob causam primo solus solum unum creavit, quem Filium et Verbum appellavit, ut illo intermedio facto, ita deinceps omnia per ipsum possent fieri».[55] Unde Filius est creatura; non est genitus ex substantia Patris, genitus tamen seu creatus; non proprie aeternus, sed tamen quodammodo aeternus quatenus ante omnia tempora seu ante omnes alias creaturas factus fuerit; non proprie immutabilis, immutabilis tamen secundum perseverantiam in bono morali; non proprie Deus aut Filius Dei, utrumque tamen aliquo sensu, i. e. sicut ceteri etiam homines aliquando in Scriptura vocantur filii Dei et dii. Ad quam haeresim evulgandam statuit Arius ut, veteri doxologia abiecta, eius asseclae dicerent: «Gloria Patri per Filium in Spiritu S.».

40. Post eorum condemnationem in Cone. Nicaeno I a. 325, Ariani divisi sunt in *tres sectas,* quas subinde nominatim damnavit Cone. Constantinopolitanum I a. 381.

Primam sectam constituebant *Ariani puri, dicti Anomaei* (i. e. dissimiles), eo quod, crudam sententiam Arii retinentes, dicebant Filium esse *in omnibus dissimilem* (ἀνόμοιον) Patri. Eorum duces erant *Aetius* eiusque discipulus *Eunomius,* a quo secta nomen habuit Eunomianorum.

Secunda secta fuit *Semiarianorum seu Homoiousianorum,* qui aliquatenus accedebant ad sanam doctrinam. Reidentes vocem Cone. Nicaeni ὁμοούσιο (seu consubstantialis) ut Sabellianismum sapientem, relationem Fi-

[55] Ita Athanasius, *Contra Arianos, Orat.* 2. 24, MG 26. 199, refert verba Arii ex eius opere *Thalia;* cf. etiam *Orat.* 1. 6; *De synodis* 15; Epiphanium, *Adv. haer.* 69. 8.

lii ad Patrem exprimebant voce ὁμοιούσιο (seu similis), intelligentes Filium esse *similem Patri in omnibus,* etiam quoad essentiam. Eorum dux fuit *Basibus Ancyranus.* Ex hac secta ortus est etiam *Macedonius,* auctor novae haeresis de Spiritu S. In *Synodo Ancyrana* a. 358 Semiariani suam doctrinam definierunt, damnantes tum catholicos profitentes ὁμοούσιον tum* Eunomianos profitentes ἀνόμοιον.

Tertia secta comprehendebat sic dictos *Acacianos,* ab ipsorum duce *Aeacio Caesariensi.* A sana doctrina longius aberrantes, profitebantur Filium non esse Patri ὁμοούσιον neque ὁμοιούσιον neque ἀνομοιον, sed tantum ομοιον, seu *similem,* sicut figura vel statua est similis rei quam repraesentat.

41. *Macedonianismus seu Pneumatomachismus:*[h]

Haec haeresis, orta post a. 350, directe et explicite impugnavit divinitatem Spiritus S. Ex haeresi enim ariana facilis erat transitus ad hunc errorem. Si enim Filius non est Deus, a fortiori idem dicendum est de Spiritu S., qui est Spiritus Filii et mittitur a Filio. Arius tamen et primi ariani, toti intenti in divinitate Filii neganda, suum systema non plene evolverunt nec expresse negarunt divinitatem Spiritus S.; propterea etiam Cone. Nicaenum expressam affirmationem divinitatis Spiritus S. non tulit, neque doctores catholici de eadem tunc ex professo disseruerunt. lam autem statim post Cone. Nicaenum, *Eunomiani* hanc consequentiam ex principiis arianis explicite deduxerunt. Unde ipse Athanasius circa a. 358 in Epistolis ad Serapionem hanc haeresim impugnare coactus est.

Aperta autem haeresis egressa est de gremio Semiarianorum qui homoiousiani vocabantur. *Macedonius* enim homoiousianus, depositus a sede constantinopolitana a. 359 opere Acacianorum, suam doctrinam propagare coepit, secundum quam Spiritus S. est inferior Patre et Filio, adeoque non Deus et Dominus, sed servus et creatura. Quod ita demonstrabat: Spiritus S. non est, sicut Pater, sine principio et processione, nec tamen procedit sicut Filius per modum generationis; procedit ergo per modum creationis, adeoque non est Deus sed creatura. Spiritus S. divinitatem tunc negarunt non solum Ariani, concorditer cum sua negatione divinitatis Filii, sed etiam plures ex illis qui contra Arianos divinitatem Filii admittebant (cf. apud Gregorium Naz., *Orat, theol.* V. 24 et XLI. 8, MG 36. 160, 440). Haeresis damnata est a Cone. Constantinopolitano I a. 381.

[56] Cf. G. Bardy, «Macedonius et les Macédoniens», *Dictionnaire de théologie catholique* IX-2 (Paris 1927) 1464-1478.

III. DOCUMENTA MAGISTERII.

42. Innumera haec documenta, quorum plura indicavimus in errorum enarratione, logice colligi possunt sub triplici capite, scilicet damnationibus errorum, confessionibus fidei et solemnibus Conciliorum definitionibus.

Damnationes errorum.

Dnitarismus sive Monarchianismus sub forma *adoptianistica* directe damnatus est a Victore R. P. a. 190 (contra *Theodotum coriarium),* et a Cone. Antiocheno a. 268 (contra *Paulum Samosatenum),* indirecte vero sive cumulative in subsequentibus symbolis et definitionibus Ecclesiae, de quibus infra. Sub forma vero *modalistica* directe damnatus est in *Sabellio* eiusque asseclis a Callisto R. P. (t 222), a Dionysio R. P. a. 260 (Denz. 112), a Cone. Constantinop. I a. 381 (Denz. 151) et a Damaso R. P. a. 382 (Denz. 154); in *Priscilliano* eiusque asseclis, a Conciliis Toletano a. 400, Bracarensi a. 563 et Toletano a. 675 (Denz. 192-195, 451,453, 525-532); in protestantibus *Unitariis* a Paulo IV a. 1555 (Denz. 1880). Mitigatus vero Modalismus *quorumdam catholicorum* reiectus est a Cone. Senonensi a. 1140 (Denz. 721, 722, 724, 734; contra *Abaelardum),* a Pio IX a. 1857 (Denz. 2828; contra *Giinther)* et a Leone XIII a. 1887 (Denz. 3226; contra *Rosmini).*

Tritheismus purus directe damnatus est a Dionysio R. P. a. 260 (Denz. 112) et a Damaso R. P. a. 382 (Denz. 172, 176), indirecte vero sive cumulative in frequentibus fidei professionibus et solemnibus definitionibus, in quibus asseritur unitas essentiae in distinctione personarum. Mitigatus autem Tritheismus aliquorum catholicorum damnatus est a Cone. Suessionensi a. 1092 (contra *Roscellinum),* a Cone. Remensi a. 1148 (Denz. 745; contra *Gilbertum Porretanum)* et a Cone. Later. IV a. 1215 (Denz. 843; contra *loachim de Floris).* Huc refer etiam praefatas condemnationes *Giinther* et *Rosmini,* si velis istorum doctrinam in sensu tritheistico explicare.

Subordinatianismus sub forma *Arianismi,* seu quoad Verbum, iam reiectus a Victore R. P. et a Cone. Antiocheno sub incipienti forma Unitarismi adoptianistici (ut nuper diximus) et clarius subinde a Dionysio R. P. (Denz. 113), directe ac formaliter damnatus est a Cone. Nicaeno I a. 325 (Denz. 126), cuius definitionem repetierunt Cone. Constantinop. I a. 381 (Denz. 151) et Damasus R. P. a. 382 (Denz. 153, 155). Sub forma vero *Macedonianismi* directe ac solemniter damnatus est a Cone. Constantinop. I a. 381 (Denz. 151) et ab eodem Damaso R. P. (Denz. 152, 156, 168). Ceterum, utrumque errorem directe respiciunt subséquentes fidei professiones et Conciliorum definitiones, de quibus infra.

43. *Professiones fidei.*

Aliae sunt *solemniores et universales:* Symbola Apostolicum (Denz. 10 sqq.), Nicaenum (Denz. 125), Nicaenum-Constantinopolitanum (Denz. 150), Athanasianum (Denz. 75 sq.; hoc symbolum particularis originis, usu liturgico evasit universale in utraque ecclesia), Professio fidei Leonis IX a. 1053 (Denz. 680-683), Professiones fidei praescriptae Waldensibus a. 1208 (Denz.

790), Graecis (Professio fidei Michaelis Palaeologi) in Cone. Lugd. II a. 1724 (Denz. 461-463), lacobitis in Cone. Florentino a. 1442 (Denz. 1330), iterum Graecis a. 1575 (Denz. 1985 sq.) et Maronitis a. 1743 (Denz. 2525-2527, 2534), Professio fidei Tridentina a. 1564 (Denz. 1862).

Aliae sunt *minus solenines et particulares,* sed tamen fere universaliter receptae: Symbolum Epiphanii (Denz. 44), Formula «Fides Damasi» (forte ex Gallia circa a. 500; Denz. 71), Formula «Clemens Trinitas» (eiusdem loci ac temporis; Denz. 73), Symbola Conciliorum Toletanorum a. 400, a. 675, a 688 et a. 693 (Denz. 188, 525-532, 535, 566, 568-573).

44. *Solemnes Conciliorum definitiones.*

Conc. Nicaenum I a. 325: «Credo... in unum Dominum nostrum lesum Christum Filium Dei, natum ex Patre unigenitum, hoc est *de substantia Patris* [ἐχ. τη ουσία τού πατρό], Deus ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum de Deo vero, natum non factum, *unius substantiae cum Patre* [ομοούσιον τώ πατρί] per quem omnia facta sunt... Et in Spiritum Sanctum. Eos autem, qui [de Filio] dicunt: 'Erat, quando non erat', et 'Antequam nasceretur, non erat', et 'Quod de non extantibus factus est' vel ex alia substantia aut essentia [ὑποστάσεω ἡ ουσία], dicentes [esse] aut [factum aut] convertibilem aut demutabilem Deum [Filium Dei], hos anathematizat catholica Ecclesia» (Denz. 125 sq.). De vi huius definitionis confer infra, n. 101.

Conc. Constantinopolitanum I a. 381, can. 1: «Fidem non [esse] violandam Patrum trecentorum decem et octo, qui apud Nicaeam Bithyniae convenerunt; sed manere eam firmam et stabilem, et anathematizandam omnem haeresim, et specialiter Eunomianorum vel Anomianorum, et Atianorum vel Eudoxianorum, et Macedonianorum, et Photinianorum, et Apollinariorum» (Denz. 151). Symbolo autem Nicaeno haec de Spiritu S. addit: «Et in Spiritum Sanctum, *Oominum et vivificantem, ex Patre procedentem? cum Patre et Filio adorandum et conglorificandum,* qui locutus est per sanctos Prophetas» (Denz. 150).[57] De vi et origine huius definitionis confer infra, n. 102.

Conc. Constantinop. II a. 553: «Si quis non confitetur Patris, et Filii, et Spiritus Sancti *unam naturam sive substantiam* [μίαν φύσιν ήτοι ουσίαν], et unam virtutem et potestatem, trinitatem consubstantialem [τριάδα όμοούσιον], unam deitatem in *tribus subsistentiis sive personis* [μίαν θεότητα εν τρισίν ὑποστάσεσιν ήγουν προσώποι] adorandam, talis anathema sit. Unus enim Deus est Pater, ex quo omnia; et unus Dominus lesus Christus, ?er quem omnia; et unus Spiritus Sanctus, in quo omnia» (Denz. 421). Per lanc definitionem confirmata est formula graeca, iam antea proposita a Basilio Caesariensi: μία ουσία ἐν τρισιν ὑποστάσεσιν (cf. supra, n. 3).

Conc. Later. IV a. 1215: «Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommunicabilis,

[57] Hic multo serius in latina Ecclesia addita est celebris clausula «Filioque» (Qui ex Patre Filioque procedit»),

^Denzinger ibi ponit formam latinam liturgicam, adnotans variantes particulares, iuxta graecum originale.

incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus: *tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura* simplex omnino: Pater a nujlo, Filius a Patre solo, ac Spiritus Sanctus pariter *ab utroque',* absque initio, semper ac sine fine: Pater generans, Filius nascens, et Spiritus Sanctus procedens: consubstantiales et coaequales et coomnipotentes et coaeterni: imum universorum principium: creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium» (Denz. 800).

Conc. Lugdunense **II** a. 1274, Constitutio de processione Spiritus Sancti: «Fideli ac devota professione fatemur, quod Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed *tanquam ex uno principio,* non duabus spirationibus, sed *unica spiratione procedit»* (Denz. 850).

Professio fidei Michaelis Palaeologi: «Credimus sanctam Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum Deum omnipotentem *totamque in trinitate deitatem coessentialem et consubstantialem,* coaeternam et coomnipotentem, unius voluntatis, potestatis et maiestatis, a quo omnia, in quo omnia, per quem omnia, quae sunt in caelo et in terra, visibilia, invisibilia,, corporalia et spiritualia. Credimus *singulam quamque in Trinitate personam unum verum Deum, plenum et perjectum.* Credimus ipsum Filium Dei, Verbum Dei, aeternaliter natum de Patre, consubstantialem, coomnipotentem et aequalem per omnia Patri in divinitate... Credimus et Spiritum Sanctum, plenum et perfectum verumque Deum ex Patre Filioque procedentem, coaequalem et consubstantialem et coomnipotentem et coaeternum per omnia Patri et Filio. Credimus hanc Trinitatem non tres Deos, sed unicum Deum omnipotentem, aeternum et invisibilem et incommutabilem» (Denz. 851-853).

Conc. Florentinum, Decretum pro Graecis a 1439: «Diffinimus, ut haec fidei veritas ab omnibus Christianis credatur et suscipiatur, sicque omnes profiteantur, quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et *ex utroque aeternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit»* (Denz. 1300).

Decretum pro lacobitis a. 1442: «Sacrosancta Romana Ecclesia, Domini et Salvatoris nostri voce fundata, firmiter credit, profitetur et praedicat, unum verum Deum omnipotentem, incommutabilem et aeternum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, *unum in essentia, trinum in personis:* Patrem ingenitum, Filium ex Patre genitum, Spiritum Sanctum ex Patre et Filio procedentem. Patrem non esse Filium aut Spiritum Sanctum; Filium non esse Patrem aut Spiritum Sanctum; Spiritum Sanctum non esse Patrem aut Filium: sed Pater tantum Pater est, Filius tantum Filius est, Spiritus Sanctus tantum Spiritus Sanctus est. Solus Pater de substantia sua genuit Filium, solus Filius de solo Patre est genitus, solus Spiritus Sanctus simul de Patre procedit et Filio. *Hae tres personae sunt unus Deus, et non tres dii: quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio»* (Denz. 1330).

His definitionibus aequiparantur supra relatae declarationes, quae extra •oeciimenica Concilia emissae sunt ab ipsis RR. Pontificibus, nominatim a *Dionysio* (cf. infra, n. 84), *Damaso* et *Leone IX,* quibus adde *Martinum I* •cum Conc. Lateranensi a. 649 (Denz. 501) et *Agathonem* cum Conc. Romano a. 680 (epistola ad imperatores missa a. 680, occasione Conc. Constant. III, Denz. 546).

45. Attentis his documentis, sic delineari potest *evolutio* ■*dogmatis Trinitatis in expressione ecclesiastici Magisterii.*

Symbolum Apostolorum (Denz. 10 sqq.) quod est quaedam amplior explicatio evangelicae formae baptismalis, adhibita in Ecdesia inde saltem a fine saec. 2, refert simplicem formam fidei in tres personas divinas, cui circa finem eiusdem saeculi accessit pars christologica, seu amplior determinatio secundae personae, ita ut, quod attinet rem nostram, ad hanc reducitur: «Credo in Deum Patrem omnipotentem et in Christo lesu [lesum Christum], Filium eius unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine... Et in Spiritu Sancto, sanctam Ecclesiam...» '(forma romana saec. 3; Denz. 12).[59]

In hoc Symbolo affirmatur generaliter quod unitas Dei distinguitur in tres personas; simul notatur modus quo Filius se habet ad Patrem, seu per generationem. At, si cetera spectentur verba, statim apparet quod in eis Trinitas exprimitur sub forma, ut ita dicatur, historica, i. e. non ut in seipsa immanens vita Dei, importans intimas relationes personarum, sed potius in ordine ad historiam mundi, seu prout divinae personae sese manifestant in mundo. Sic Pater exprimitur ut principium creationis, Filius prout apparet in Incarnatione, et Spiritus Sanctus secundum influxum qui ipsi tribuitur in humanam conceptionem Filii. Quae omnia, si ex parte excipiatur Incarnatio, non sunt intima divinarum personarum vita, nec ceteroquin sunt opera propria singularum personarum, sed opera communia et appropriata.

46. Haec primitiva expressio dogmatis pedetemptim evoluta

[59] Circa originem et evolutionem huius symboli, confer:

Ghellinck, J. de, «L'histoire du Symbole des Apôtres, à propos d'un texte -d'Eusèbe», *Recherches de science religieuse* XVIII (1928) 118-125.—«Les origines du Symbole des Apôtres après cinq siècles de recherches», *Nouvelle revue théologique* LXVII (1945) 186-201.—*Les recherches sur l'origine du Symbole des Apôtres,* Bruxelles 1949.

Kelly, J. N. D., *Early Christian creeds* (London 1950) 62-130, 368-434.

Lebreton, J., «Les origines du Symbole baptismal», *Recherches de science religieuse* XX (1930) 97-124.

Ruiz Goyo, J., «Los origenes del Simbolo Apostôlico», *Estudios eclesiâsticos* XIII (1934) 316-337.

est per successivas declarationes Ecclesiae circa ea quae sunt propria et intima divinarum personarum.

Et imprimis *Symbolum Nicaenum* perfecit Symbolum Apostolicum, explicite determinando habitudinem Filii ad Patrem; praedicatum enim «Filium Dei» sic explicavit: «Hoc est de substantia Patris, Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum de Deo vero, natum non factum, unius substantiae cum Patre» (Denz. 125). Sic definita est divinitas et consubstantialitas Filii. Quoad relationem vero cum mundo, praeter opus Incarnationis et Redemptionis quod est proprium Filii secundum naturam humanam, Filio appropriate opus Creationis una cum Patre his verbis: «Per quem omnia facta sunt».

Symbolum Constantinopolitanum (Denz. 150, cit. supra, in n. 44) perfecit Symbolum Nicaenum, determinando divinitatem Spiritus S. eiusque relationem ad Patrem, scilicet, eius processionem a Patre. Spiritui S. appropriate, praeter temporalem conceptionem Christi, inspiratio prophetarum. De immediata eius relatione ad Filium, i. e. de processione ab ipso, Concilium agendum non duxit, quia directa controversia dirimenda respiciebat divinitatem Spiritus S. In hoc symbolo iam habetur explicita affirmatio elementorum essentialium mysterii Trinitatis, i. e. unius divinae naturae, communis tribus distinctis personis ab invicem procedentibus. Restat ut id amplius declaretur per formulas magis extensas et concretas.

Hoc factum est in *Symbolo Atbanasiano** (Denz. 75). Pars trinitaria huius symboli apte perstringitur inde ab eius initio his verbis, quae late subinde repetuntur et explicantur: «Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur; neque confundentes personas, neque substantiam separantes: alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti; sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, aequalis

60 Hoc symbolum, in quibusdam antiquis codicibus vocatum «Symbolum Anastasii», inde a saec. 7 attributum est ipsi Athanasio Alexandrino (f 373), praecipuo defensori fidei Trinitatis contra Arium, et usu venit sub nomine «Symbolum Athanasianum». Moderni eruditi illud merito Athanasio abiudicant, ac tribuunt vel Ambrosio Mediolanensi (f 397; ita H. Brewer et P. Scheepens); vel indeterminate auctori Hispano, ita ut confectum sit contra haeresim Priscilliani (f 385; ita K. Künstel); vel Fulgendo Ruspensi (t 533; ita J. Stiglmayr); vel Caesario Arelatensi (f 543); vel Martino Bracarensi (t 580). Hodie praevalet opinio symbolum tribuendum esse ignoto auctori e regione Galliae, probabilius Arelatensi, ac confectum esse a. 430/500 (cf. Denz. 75, in nota historica).

gloria, coaeterna maiestas». Sedulo notandum est quomodo in hoc symbolo pars historica, seu ea elementa quae non respiciunt directe vitam intimam Dei et proprias relationes personales, est fere totaliter omissa et substituta per genericam quamdam mentionem actionis personarum in creaturas, ope horum verborum: «immensus, omnipotens, dominus». Frustra quaeruntur illa alia verba: «per quem omnia facta sunt; factorem caeli et terrae; incarnatus est de Spiritu S.; qui locutus est per sanctos prophetas».

Tandem praedicta generica mentio actionis ad extra auferenda erat, ad hoc ut formulatio mysterii perfecta evaderet et Trinitas intelligeretur tantum ut intima vita Dei. Hic ultimus gressus factus est a tribus mediaevalibus *Conciliis Later. IV, Lugd. II et Florentino.* Praeterea, haec tria Concilia complent doctrinam de habitudine Spiritus S. ad Patrem et Filium, definiendo ipsum procedere ab utroque (Cone. Later. IV), et quidem tanquam ab unico principio et unica spiratione (Cone. Lugd. et Flor.), et Cone. Florentinum aptissime summam huius mysterii expressit hoc effato, quod est fontale principium totius theologici tractatus De Trinitate: «Omnia [in Deo] sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio».

IV. ASSERTIO 1. In antiquo testamento mysterium Trinitatis nec explicite nec satis clare revelatum est. Attamen, vera aliqua ratione dici potest in aliquibus locis adumbratum et insinuatum, praecipue quod attinet dualitatem personarum in Deo; quae quidem obiectiva Dei insinuatio nonnisi sub luce novi testamenti, seu ia explicite revelatae veritatis, nobis certo innotescit.[61]

PROBATUR.

47. *Quod hoc mysterium non fuerit in antiquo testamento explicite aut satis clare revelatum,* ostenditur:

Trimo, ex ipso facto quod ludaei, tum ante Christum tum ac praecipue tempore Christi, illud prorsus ignorabant nec ullatenus expectabant, ut patet ex interrogationibus Christi ad discipulos et ad pharisaeos (Mat. 16. 13-17; 22. 42-46) et ex modo quo rabini subinde unitaristice interpretati sunt ipsas allusiones trinitarias A. T., seu locos de Sapientia divina et de Spiritu

[61] F. Ceuppens, *Theologia biblica,* II: *De Sanctissima Trinitate* (Romae 1938) 1-53.
Heinisch, P., *Theology of the Old Testament* (Versio ex germanica lingua W. Heidt, Collegeville, Minnesota 1950) 105-127.
Lebreton, J., *Histoire du dogme de la Trinité,* I: *Les origines* (éd. 6, Paris 1927) 100-141; 552-558: «Note B. Le mystère de la Trinité et ΓAncien Testament».
Smid, F. L., *De adumbratione SS. Trinitatis in Vetere Testamento secundum S. Augustinum,* Mundelein, Ill. 1942.
Cetera opera particularia dabuntur infra.

Dei (cf. supra, η. 31). Nec rationabile videtur id totum referre ad meram ac totalem clarae revelationis oblivionem vel corruptionem.

Secundo, ex verbis Apostoli, Hebr. 1. 1 sq.: «Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio»; quae quidem videntur insinuare revelationem de Filio Dei nonnisi ab ipso Filio nobis allatam esse.

Tertio, ex testimonio Patrum, qui significant revelationem Trinitatis esse propriam novi testamenti, in quo anterior fides Deitatis aucta est per fidem Trinitatis (Irenaeus, *Adv. haer.* 4. 28. 2; Tertullianus, *Adv. Praxeant* 31; Hilarius, *De Trin. 5.* 27). Quibus concinit S. Thomas, scribens: «Ante Legem, Abraham et alii Patres prophetice sunt instructi de his quae pertinent ad fidem Deitatis... Sub Lege autem, facta est revelatio prophetica de his quae pertinent ad fidem Deitatis excellentius quam ante... Postmodum vero, tempore gratiae, ab ipso Filio revelatum est mysterium Trinitatis» (2-2, q. 174,. a. 6; cf. a. 1, ad 7).

Quarto, ex ipsa analyst textuum. Nam in V. T. non inveniuntur textus stricte trinitarii, in quibus nempe tres simul personae certo significantur, nec aliunde singillatim existentia uniuscuiusque personae certo ostendi potest, quia textus qui innuunt Spiritum S., dempta saltem luce N. T., ad distinctam personam non necessario referuntur, textus vero qui loquuntur de Sapientia divina et de Messia (Deo et Filio Dei), quamvis, etiam independenter a N. T., ad secundam personam divinam directe referantur, tamen nonnisi sub luce N. T. id certo nobis constare potest.

Quinto, ex ipsa ratione convenientiae. Non enim conveniens fuit ut hoc mysterium clare revelaretur in A. T., tum ob eius plenitudinem, qua panditur nobis ipsa intima Dei vita, quaeque proinde ipsi intimo Dei Filio in plenitudine N. T. revelanda reservari conveniebat; tum ob eius difficultatem, qua ita transcendit humanam mentem ut principiis ipsis rationis opponi videatur quamque non praestabat crassiori ac duriori populo obicere; tum ob eius minorem necessitatem, cum oporteret prius quammaxime inculcare monotheismum et avertere periculum ne Hebraei, in polytheismum proclives, ex Trinitatis revelatione inducerentur in persuasionem et adorationem triu distinctorum deorum.[62]

[62] Haec quidem valent de ipsa publica revelatione, consignata in S. Scriptura. Ceterum, improbabile non est quibusdam excellentioribus viris A. T., ut Abrahamo, Davidi ct prophetis, Deum privata revelatione communicasse explicitam aut satis claram notionem de existentia huius mysterii. Ad quod factum fortasse referuntur sequentia Christi verba (nisi quis velit iterum ea referre ad publicam ipsam revelationem, mysterii insinuativam, de qua mox), Io. 56: «Abraham, pater vester, exultavit ut videret diem meum; vidit et gavisus est»; Mat. 22. 43 sq.: «Quomodo ergo David in spiritu vocat eum Dominum, dicens: Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis»; Mat. 13. 17: «Arnen quippe dico vobis quia multi prophetae et iusti cupierunt videre quae videtis et non viderunt, ct audire quae auditis et non audierunt».

Id senserunt aliqui Patres, ut Epiphanius, *Adv. haer.* 8. 5, et Cyrillus Alex., *Contra lulianurn* 1, quibus concinunt theologi cum S. Thoma, *In 3 Sent.,* dist. 25, q. 2, a. 1, qa. 4; a. 2, q. 2; 2-2, q. 2, a. 7; *De verit.* 14. 11. S. Doctor etiam docet cum Augustino mysterium Incarnationis revelatum fuisse angelis in statu viae et Adamo in statu innocentiae (2-2, q. 2, a. 7; 1 p., q. 64, a. 1, ad 4; *In Ephes.* 3, lect. 3). Confer P. Benoist d'Azy, «Le Christ et les anges dans l'oeuvre de saint Thomas», *Bulletin de-*

48. *Quod autem hoc mysterium fuerit vera aliqua ratione adumbratum et insinuatum in A. T.,* ita nempe ut aliqui textus praebeant non meram aliquam Patrum et exegetarum accommodationem, sed contineant obiectivam Dei intentionem ut per revelatas expressiones via sterneretur et mens disponeretur ad ipsam plenam illius revelationem, faciendam in N. T., eruendum est ex legibus tum hermeneuticae rationalis, seu ex stricta textuum analyst, quatenus cum maiori vel minori probabilitate vehunt sensum aliquem trinitarium, tum ac praecipue hermeneuticae sacrae, seu sive ex ipsis textibus N. T., quatenus, revelando hoc mysterium, provocant ad textus A. T., sive ex traditional! interpretatione, manifestata in ipso Patrum consensu.[63] Unde in hac re abstinendum est a duplici illogico extremo, scilicet tum a facili exaggeratione, quae, seposita rationali hermeneutica, multiplicat textus trinitarios, meram possibilitatem convertens in probabilitatem ac legens in Patrum testimoniis proprietatem ubi agitur de mera accommodatione vel interpretans affirmationem unius aut alterius Patris ut vocem Traditionis, tum a peiori minimismo, qui, seposita sacra ac principaliori hermeneutica, omnes textus trinitarios, ut omni solida probabilitate destitutos, reicit aut parvi pendit.

Quibus ponderatis, videamus quaenam et quomodo allusio ad Trinitatem erui possit ex textibus qui ex A. T. communiter afferuntur.

49. 1. Textus strictius trinitarii, qui nempe aliquam triadem vel pluralitatem in Deo sonare videntur, sub triplici classi colligi possunt:

a. Textus exhibentes *trinam repetitionem* nominis Dei vel alterius vocis ad Deum relatae. Psal. 66. 7 sq.: «Benedicat nos Deus, Deus noster, benedicat nos Deus»; Is. 6. 3: «Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus»; iuxta Num. 6. 23 sq., summus sacerdos, populum benedicens, Deum invocabat trina invocatione idem significante.

Attenta hermeneutica rationali, hi textus nihil probant, sed continent ineram emphaticam expressionem eiusdem rei, ut patet ex similibus expressionibus in aliis textibus, 1er. 7. 4; 22. 29; Ezech. 21. 27. Attenta etiam hermeneutica sacra, trinitaria Patrum interpretatio nec est unanimis nec probatur esse propria, seu non mere accommodatitia. Tamen in Io. 12. 41

littérature ecclésiastique (1943) 94-97.—«Les anges devant le mystère de l'incarnation», *ibid.* (1948) 87-106, 129-147.

[63] Confer quae de Scripturae interpretatione diximus in tractatu *De locis theologicis,* in vol. 1, n. 383-387. Nota praecipue sequentia verba Leonis XIII: «Praecipuum sanctumque sit catholico interpreti, ut illa Scripturae testimonia, quorum sensus authentice declaratus est, aut *per sacros auctores, Spiritu Sancto afflante, uti multis in locis novi Testamenti,* aut per Ecclesiam... eadem ipse ratione interpretetur».

textus Isaiae refertur explicite ad revelationem de Filio («Haec dixit Isaias, quando vidit gloriam eius et locutus est de eo»); cum autem vix dici possit ibi agi de mera accommodatione, nisi velimus pariter evacuare obvium sensum aliorum locorum Scripturae, dicendum est illum textum habere probabilem aliquem sensum trinitarium.

b. Textus exprimentes *numerum pluralem* in divinis. Gen. 1. 26: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram»; 3. 22: «Adam quasi imus ex nobis factus est»; 11. 7: «Descendamus et confundamus ibi linguam eorum».

Attenta hermeneutica rationali, hi textus nihil probant, quoniam videri potest in eis vel merum plurale deliberativum, vel simplex plurale maiestaticum, quemadmodum ipsum nomen Dei ponitur sub forma plurali Elohim, eo vel magis quod prophetae solent Deum exhibere sedentem in medio caelestis exercitus sive «filiorum Dei» (lob. 1. 6; 2. 1; Psal. 28. 1; 88. 6 sq.); propterea quidam putarunt Deum alloqui angelos. Attenta etiam hermeneutica sacra, Patrum interpretatio non est unanimis nec omnimode assertiva; Epiphanius quidem eam assertive adhibet quoad Gen. 1. 26 contra Gnosticos *(Adv. haer.,* haer. 23. 1) et pariter Augustinus contra Arianos negantes divinitatem Filii,[64] sed exinde tanta ei probabilitas accedit, quanta privatae auctoritati horum Patrum agnoscere velimus.

c. Textus in quibus agitur de *theophaniis,* seu de apparitionibus Dei, praecipue per «angelum lahveh».[65] In theophania facta Abrahae in Mambre, Gen. 18. 1-4, «apparuit [Abrahae] Dominus... apparuerunt ei tres viri», luxta Gen, 16; 9 sq.; 19. 1, 13, 18, 19; 21. 17 sqq.; 31. 11-13; Exod. 3. 2 sqq., angelus vel angeli lahveh, apparentes hominibus, agunt et loquuntur ac si essent ipse Deus. Hinc plures antiquiores Patres, referentes Angelum lahveh ad Filium Dei, vident in illis theophaniis expressam dualitatem personarum in Deo (cui interpretationi videbatur favere nomen «Magni consilii angelus», quo vocatur Messias in Is. 9. 6, iuxta versionem 70, et «Angelus testamenti» apud Mal. 3. 1); imo Ambrosius in priori theophania facta Abrahae videt expressam ipsam trinitatem personarum, sic complens praefatum textum: «Tres vidit et unum adoravit» *(De fide* 1. 13. 80; cf. *De excessu Satyri* 2. 96).

64 *Contra serm. Arian.* 16: «Neque frustra non est dictum: 'Faciamus hominem' ad imaginem tuam, tanquam Pater ad Filium loqueretur; aut: ad imaginem meam; sed dictum est: 'ad imaginem nostram'. Quod ex persona ipsius Trinitatis rectissime accipitur» (ML 42. 695). Cf. *De civ. Dei* 16. 6. 1. De Augustini generali doctrina in hac re vide F. L. Smid, *loc. cit.* (supra, in n. 47).

65 Ales, A. d', «La théophanie de Mambre devant la tradition des Pères», *Recherches de science religieuse* (1930) 150-160.—*De Deo Trino* (Paris 1934) 75-81.—*De Verbo Incarnato* (Paris 1930) 83-85.

Lagrange. M. J., «L'ange de lahvé», *Revue biblique* XII (1903) 212 sqq.

Legeay, D., «L'ange et les théophanies dans la Sainte Ecriture d'après la doctrine des Pères», *Revue thomiste* X (1902) 138-158, 405420; XI (1903) 46-69, 125-154.

Rybinskï, J., *Der Mtd'akb Jahwe,* Paderborn 1930.

Stier, F., *Gott und sein Engel in Alten Testament,* Munster 1934.

Touzard, J., «Ange de Jahweh», *Dictionnaire de la Bible-Supplément* I (Paris 1928) 242-255.

Attamen hermeneutica rationalis ostendit angelum lahveh esse in pluribus locis (Gen. 16. 7. 13; Exod. 3. 2. 6; lud. 6. 22, 23; 13. 22, 23) ipsu U Deum apparentem sub forma sensibili, in aliis vero (Gen. 24. 7; Exod. 22. 31; 23. 20, 21, 23; 33. 2 sq.) esse angelum quendam a Deo distinctum eoque inferiorem. Attenta etiam hermeneutica sacra, Patres nullatenus concordant, imo ea christologica interpretatio angeli lahveh, derelicta est ab Augustino (*De Trin.* 2. 7 sqq.; 3. 11) et subinde ab aliis Patribus[66] et theologis,[66]qui docent theophanias omnes per meros angelos factas esse. Pariter Ambrosii trinitariae interpretationi de theophania facta Abrahae contradicit Hilarius (*De Trin.* 4. 25), qui docet Abraham tres vidisse, sed nonnisi unum tanquam Dominum agnovisse et allocutum esse, cum ceteri essent meri angeli; quam interpretationem sequuntur communiter moderni. Unde praefati textus fere nullam probabilitatem retinent.

50. 2. Textus de Spiritu S.[68]

Saepius sermo est de Spiritu Dei (Spiritu lahveh), cui attribuuntur multiplices operationes, in ordine tum naturali tum supernatural!: Gen. 1. 2; 2. 7; 41. 38 sq.; 2 Reg. 23. 2; lob 31. 4; Psal. 50. 13; 103. 30; Sap. 1. 7; Is. 11. 2 sq.; 61. 1 sq.; Os. 4. 7; loel 2. 28.

Attenta hermeneutica rationali, solum ostenditur in his aliisque locis agi de attributo essentiali, seu de virtute Dei operante in creaturis, nec ostendi potest in eis agi de distincta aliqua persona divina. Nihilominus in N. T. textus Is. 61. sq. et loel 2. 28 referuntur ad personam Spiritus S., ut patet ex Luc. 4. 17-21, coll, cum 4. 14, et ex Act. 2. 16-18. Unde hermeneutica sacra praebet solidum fundamentum trinitario sensui illorum duorum textuum.

51. 3. Textus de Filio.

Hi colligi possunt sub triplici capite de Verbo Dei, de Sapientia divina et de Messia.

De Verbo Dei (sermone, mandato Dei), operante et praecipiente, saepe agitur: Gen. 1. 3, 6, 9. 11, 14, 20. 24; Psal. 32. 6, 9; 106. 20; 147. 18 sq.; Eccli. 42. 15; 43. 28; Sap. 9. 1 sq.; 12. 9; 16. 12, 26; 18. 14-16; Is. 9. 8; 55. 10 sq.

Ex hermeneutica rationali solum ostenditur ibi agi de attributo essentiali, et verbo Dei significari actionem Dei volitivam et omnipotentem, nec necessario indicari distinctam aliquam personam. Nihilominus in textibus libri Sapientiae apparet verbum Dei identificati cum Sapentia divina de qua in eodem libro, ac ideo de Verbo personali valet eadem trinitarii sensus probabilitas, quae mox ostendetur de ipsa Sapientia. Praeterea, doctrina quarti evangelii

66 Cf. Gregorium, M., *Moral.,* praef. 1. 3; 1. 28, c. 7 et 76.

67 Cf. S. Thomam, *In 1 Sent.,* dist. 16, q. 1, a. 1, ad 4; a. 2; a. 3, ad ultimum; a. 4; 1-2, q. 98, a. 3.

68 Benson, A., *The Spirit of God in the Didactic Books of the Old Testament,* Washington 1949.

Van Imschoot, P., «L'action de l'esprit de lahvé dans ΓA. T.», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XXIII (1934) 553-586.—«L'esprit de lahvé source de vie dans ΓA. T.», *Revue biblique* XLIV (1935) 481-501.—«L'esprit de lahvé et l'alliance nouvelle», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XIII (1936) 201-220.

de Verbo Dei, quae non cum philosophia neoplatonica sed cum antiqua revelatione connectenda est (cf. supra, n. 26), ulteriorem probabilitatem addit trinitariae allusioni aliquorum ex praefatis textibus, praesertim sapientialibus.

*De Sapientia Divina** agitur praecipue in tribus locis librorum sapientialium: Prov. 8. 22-31; Eccli. 24 per totum, peculiariter vv. 5, 6, 13, 14, 25; Sap. 7. 22 ad 8. 1 (cf. etiam Iob 28. 24-27; Baruch 3. 9 ad 4. 3). In his textibus divinitas Sapientiae certe exprimitur verbis «Possedit me antequam quidquam faceret — concepta eram — parturiebar — aderam — cum eo eram cuncta componens — vapor, emanatio, speculum et imago Dei — ex ore altissimi prodivi — primogenita ante omnem creaturam — ego feci in caelis ut oriretur lumen indeficiens». Ex iisdem expressionibus (necnon ex «ordinata sum — dixit mihi — creata [i. e. ordinata, generata, ut prius] sum») plures catholici exegetae deducunt Sapientiam exhiberi ut distinctam personam, adeoque in illis textibus haberi certam allusionem mysterii Trinitatis, seu pluralitatis personarum in Deo.[69]

Attenta sola hermeneutica rationali, non magis ex illis textibus certo deduci potest quam personificatio absoluti attributi divinae sapientiae. Attamen tot ipsae emphaticae ac repetitae expressiones, quibus divina sapientia personalizatur, suspicionem saltem ingerunt verae ac distinctae personae, ac pro tanto probabilitatem sensus trinitarii suggerunt; nihil tamen suggerit hunc personalis Sapientiae conceptum coniungi cum conceptu Messiae. Huiusmodi autem probabilitas increscit, attenta hermeneutica sacra, seu tum parallelismo cum his quae de Verbo Dei dicuntur in Io. 1. 1-3; Col. 1. 16 sq.; Hebr. 1.*

69 Barney, «Christ as the αρχή of creation», *Journal of theological studies* CVI (1926) 160-177.

Botte, B., «La Sagesse dans les livres Sapientiaux», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XIX (1930) 83-94.

Ceuppens, F., «De conceptu 'Sapientiae divinae' in libris didactids A. T.», *Angelicum* XII (1935) 333 sqq.

Vaccari, Λ., «II concetto della Sapienza nelTAntico Testamento», *Gregorianum* I (1920) 219-251.

Van Imschoot, P., «La Sagesse dans l'Ancien Testament est-elle une hypostase?», *Collationes Gandavenses* XXI (1934) 3-10.

70 Ita, praeter *Patres,* qui vident in ea Sapientia secundam personam Trinitatis (exceptis Theophilo Antiocheno, *Ad Autol.* 1. 7, et Irenaeo, *Adv. haer.* 2. 3. 9; 3. 24. 2; 4. 7. 4; 4. 20. 1, 3, 4, qui legunt tertiam personam, seu Spiritum S.), *theologi et exegetae communiter,* ut, inter modernos, Knabenbauer, Lagrange, Lebreton, Prado, Robert, Vaccari, Heinisch, Renard. Duesberg et Auvray. Excipiuntur pauci, ut B. Botte et F. Ceuppens, qui dicunt ibi non agi nisi de poetica personificatione ipsius absoluti attributi divinae sapientiae.

H. Renard in *La Sainte Bible* (Pirot-Clamer) scribit: «Tous les auteurs catholiques trouvent dans cette personnification poétique, dont les multiples détails ont des rapports si nombreux avec le mystère de la sainte Trinité, des indices de la révélation de ce mystère».

H. Duesberg et P. Auvray in *Bible de Jérusalem* («Le livre des Proverbes») scribunt: «Cette sagesse... est bien plus qu'une abstraction ou un attribut divin. On peut la rapprocher de la parole et de l'esprit que l'on trouve aussi, quoique à un moindre degré, personnifiés. Mais il est difficile de démeler dans ces textes ce qui est artifice poétique, résidu de vieilles conceptions religieuses, ou intuitions de révélation nouvelle. Toujours est-il que les docteurs chrétiens y verront les premières esquisses d'une théologie de la Trinité*.

1-3; tum communi Patrum interpretatione, saltem inde a saec. 4 (cum illi textus absque dubitatione in medium proferebantur in controversia cum Arianis de divinitate Verbi); tum verbis Pii IX in Bulla «Ineffabilis»: «Divinae Scripturae de increata Sapientia loquuntur eiusque sempiternas origines repraesentant».

52. *De Messia*[7] in variis prophetiis exhibetur tum antiquissima origo tum excelsa natura ac dignitas.

Quoad eius *originem, Psal. 109, 3:* «Ex utero ante luciferum genui te». Ita graeca versio 70 et Vulgata ab ea dependens. Textus vero masoreticus habet: «Ex utero aurorae [erit] tibi ros iuventae tuae». luxta hunc hebraicum textum, non agitur de aeterna origine sed de gloria futuri Messiae; iuxta praefatam vero graecam versionem (in qua textus esset parallelus cum Psal. 2. 7: «Ego hodie genui te», de quo infra), ea verba absolute intelligi possunt, et a non paucis intelliguntur, de generatione divina in solo sensu metaphorico, seu de electione ad regalem dignitatem, quamvis parallelismus cum Psal. 2. 7 («Ego hodie genui te») suggerat sensum proprie dictae generationis. Attenta autem hermeneutica sacra, Patres hunc alterum sensum elegerunt in sua controversia cum Arianis; ipsi tamen hagiographi hoc textu non utuntur ad probandam Christi divinitatem; quo pacto dici potest hunc textum incertum sensum trinitarium continere.

Michaeas 3. 2: «Et tu, Bethlehem Ephrata, parvulus es in millibus luda; ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israel, et egressus eius ab initio, a diebus aeternitatis». Hic textus est vere messianicus et in Mat. 2. 5 sq. affertur, ex ore ipso ludaeorum, ad ostendendam bethlehemiticam originem Messiae, tacita ultima parte de origine a diebus aeternitatis. Ceterum, haec expressio non necessario indicat aeternam generationem, sed potest significare meram antiquissimam originem Messiae ex Davide et Abrahamo.

Quoad eius *naturam* et dignitatem, *Psal. 109. 1:* «Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis». Sessio a dextris Dei non necessario significat naturam divinam, sed potest significare meram dignitatem regalem, utut universalem, iuxta modum loquendi Orientalium. Attamen, in N. T. ipse Christus ad divinitatem Messiae hunc textum implicite refert, quaerens a pharisaeis quo modo Messias dicatur filius David cum ipse David eum vocet Dominum suum (Mat. 22. 41-45; Marc. 12. 35-37; Luc. 20. 41-44). Unde ex hermeneutica sacra habemus hunc textum continere revelationem divinitatis Messiae, ac proinde dualitatis in Deo.

Psal. 2. 7: «Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te». Haec verba possunt absolute loquendo significare meram praedilectionem divinam erga Messiam et istius metaphoricam generationem, sive electionem in dignitatem regalem (ut in parallelo loco Psal. 109. 3); nam nomen «filius Dei» attribuitur etiam angelis (lob 1. 6), ipsi populo hebraico (Exod. 4. 22 sq.; Deut. 26. 19; 28. 1; 32. 6), omni regi Israel (2 Reg. 7. 14), Davidi

[7] Ceuppens, F., *De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento,* Romae 1935.
Segula, F., «Messias Rex in Psalmis», *Verbum Domini* XXXII (1954) 21-33.
Vaccari, A., «De Messia Filio Dei in V. T.», *Verbum Domini XV* (1935) 48-55, 77-83.

(Psal. 88. 28), quamvis integra expressio, determinata per verba «ego hodie genui te», quae in aliis locis non invenitur, sensum propriae ac naturalis filiationis connaturaliter vehat. Ceterum, in N. T. hic textus bis ab Apostolo refertur ad Filium Dei (Act. 13. 33; Hebr. 1. 5) et Patres communiter de Christi divinitate illum intellexerunt. Unde idem dicendum ac quoad textum praecedentem.

In quibusdam locis Messias *vocatur Deus.* Ita in Psal. 44. 7 sq.: «Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi... Unxit te, Deus, Deus tuus oleo laetitiae»; Is. 7. 14: «Ecce virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel»; 8. 8, 10: «O Emmanuel!... Nobiscum Deus»; 9. 6: «Parvulus enim natus est nobis et filius datus est nobis, et factus est principatus super umerum eius, et vocabitur nomen eius admirabilis, consiliarius, Deus fortis, pater futuri saeculi, princeps pacis»;[72] 40. 3: «Vox clamantis in deserto: Parate viam Domini, rectas facite in solitudine semitas Dei nostri». Attenta sola hermeneutica rationali, hi loci, si excipiatur Is. 9. 6 quoad vocem «Deus fortis», possent intelligi aliter ac de divinitate; ita nomen Emmanuel significare posset signum vel pignus praesentiae Dei in populo electo; saltem tamen nomen «Deus fortis», quo Messias vocatur, nequit aliud significare quam eius divinitatem, cum huiusmodi nomen soli Deo reservetur in toto A. T., nec aliunde valet cum criticis acatholicis illud interpretari in sensu «heros divinus» (seu magna virtute praeditus), nam vox «Deus» ibi non est adiectiva (divinus) sed substantiva, et vicissim vox «fortis» est mere adiectiva.[73] Ceterum, attenta hermeneutica sacra, omnes praefati textus referuntur ad divinitatem Messiae ac ideo implicant dualitatem in Deo, cum ita intelligantur non solum communiter a Patribus et exegeris, sed etiam in ipsa Scriptura N. T., nam Psal. 44. 7 sq. adducitur in Hebr. 1. 9; Is. 7. 14 et 8. 10 in Mat. 1. 22 sq.; Is. 40. 3 in Mat. 3. 3; Marc. 1. 2 sq.; Luc. 3. 4; Io. 1. 23.

53. *Concludendo igitur,* dici potest mysterium Trinitatis in A. T. vere adumbrari et insinuari, insinuatione certius nota sub luce N. T., seu tum per varias referentias istius ad textus antiqui testamenti, tum per consensum Patrum. Et quidem, attenta sola *hermeneutica rationali,* soli textus de Verbo Dei, de Sapientia divina et de Messia, sensum aliquem trinitarium seu dualitatem personarum in Deo produnt, quatenus exhibent divinitatem Verbi, Sapientiae et Messiae tanquam alicuius distinctae personae, quod valet proba-

[72] Ita habent textus hebraicus et Vulgata, ab eo dependens. Graeca vero versio 70 quinque illis grandiloquis atque insolitis titulis unum tantum substituit, legens: «Et vocabitur nomen eius: magni consilii angelus; adducam enim pacem super principes et ei sanitatem». Quae obscura lectio tanquam corrupta consideratur et abicitur a criticis, etiam acatholicis.

^Ceuppens. fere ad nihilum reducto trinitario sensu ceterorum tam sapientialium quam messianicorum textuum, in ea tandem expressione «Deus fortis» cogitur decisive trinitarium sensum agnoscere, scribens: «Admittimus ergo quod in prophetia Isaiae IX. 5, Messias uti verus Deus nobis praenuntiatur, uti persona divina a lahweh distincta, et ideo cum S. Epiphanjo asserere possumus quod 'dualitas Dei per Prophetas fuit proclamata'» *(op. cit.* [supra, in n. 47] 25).

biliter quoad Sapientiam-Verbum, certius vero quoad Messiam, praecipue quod attinet expressionem «Deus fortis» qua Messias designatur.

Attenta autem *hermeneutica sacra,* ex supradictis textibus strictius trinitariis solus Is. 12. 41 (trisagium) habet trinitariam sive christologicam interpretationem in N. T. Quoad textus de Spiritu S., soli Is. 61. 1 sq. et loel 2. 28 habent sensum trinitarium seu referuntur ad distinctam personam Spiritus S. Omnes relati textus de Sapientia et Messia habent sensum trinitarium, seu referuntur ad secundam ac distinctam personam Filii.[74][75]

Considerata autem utraque hermeneutica simul, apparet tertiam personam Spiritus S. vix vel parum adumbrari in A. T., in comparatione ad secundam personam, quae in ipso visibili Messia debebat eo tempore ostendi et exaltari. Quo sensu dici potest cum Epiphanio in A. T. potius dualitatem quam trinitatem in divinis adumbrari, distinctionem scilicet primae et secundae personae, reservata ulteriori revelatione tertiae personae novo testamento.[73]

ASSERTIO 2. Libri Novi Testamenti mysterium Trinitatis explicite proponunt, sive collective tres distinctas divinas personas exhibendo, sive singillatim uniuscuiusque distinctionem et divinitatem declarando.[76]

PROBATUR.

54. Mysterium Trinitatis duplici nota coalescit, scilicet unitate in essentia et distinctione in tribus personis. Unitas autem in essentia, quae negatur a Tritheismo, non est hic directe consideranda, cum stabilita sit in praecedenti tractatu De Deo Uno, ubi

74 Quidam theologi et exegetae ad explicandam huiusmodi discrepantiam inter hermeneuticam rationalem et hermeneuticam sacram (seu qua ratione ex ipso textu nequeat colligi id quod aliunde scimus in textu contineri), recurrunt ad commodum effugium sic dicti *sensus plenioris.* De cuius ratione et ambiguitate dictum est in tractatu *De locis theologicis,* in vol. 1, n. 381.

75 Epiphanius, *Anchoratus* 73: «Divinitas una apud Moysen praedicatur; binarius in prophetis diligentius nuntiatur; Trinitas vero in Evangeliis ostenditur» (MG 43. 154).

76 Ales, A. d', *De Deo Trino* (Paris 1934) 15-32.—*De Verbo Incarnato* (Paris 1930) 52-74.

Arnou, R., *De Deo Trino,* I: *In fontibus revelationis* (Romae 1938) 17-77.

Bover, J. M., *Teologia de San Pablo* (reimpresiôn, Madrid 1952) 166-215: «Teologia trinitaria de San Pablo»; 275-293: «El texto cristolôgico de la epistola a los Filipenses».

Ceuppens, F., *Theologia biblica,* II: *De Sanctissima Trinitate* (Romae 1938) 54-243.

Gachter, P., «Zum Pneumabegriff des hl. Paulus», *Zeitschrift für katholische Théologie* LUI (1929) 345-408.

Galtier, P., *De SS. Trinitate in se et in nobis* (Paris 1933) 25-45.—*De Incarnatione et Redemptione* (ed. 2, Paris 1947) 11-54.

de unitate Dei contra polytheismum, ac proinde implicatur in his quae dicenda sunt de divinitate personarum. Distinctio vero trium divinarum personarum, duo involvit elementa, scilicet ipsam perfectam ac personalem distinctionem, quae negatur ab Unitarismo,. et uniuscuiusque illarum veram ac plenam divinitatem, quae negatur a Subordinatianismo (cf. supra, n. 32 sqq.). Haec igitur duo elementa nunc in argumentum veniunt, ut ostendatur utrumque de unaquaque persona in libris Novi Testamenti explicite praedicari.

Porro huiusmodi argumentum dupliciter confici potest: Primo nempe,, more quasi exegetico et analytico, illud distribuendo per varios libros, iuxta istorum divisionem chronologicam aut logicam, scilicet Synopticos, Actus Apostolorum, epistolas S. Pauli[77] et opera S. loannis, in quibus apparet aliquis progressus in explicitatione vel formulatione eiusdem mysterii. Hic autem modus, qui eligitur etiam in aliquibus manualibus theologicis, convenit magis theologiae biblicae et praestat quoad finem apologeticum fundamentaliorem. seu contra criticos rationalistas, quatenus hi fident magis fontibus antiquioribus, docentes primitivum revelationis Christi testimonium contineri in Synopticis, ceteros vero fontes exhibere quandam illius amplificationem per ipsos christianos. Secundo, argumentum confici potest more theologico ac synthetico, exhibendo simul et indiscriminatim per omnes libros N. T. duo supradicta elementa quae involvuntur in mysterio Trinitatis sive in distinctione trium divinarum personarum, scilicet earum personalem distinctionem et earum plenam divinitatem. Et hic modus convenit magis nostrae theologiae dogmaticae necnon ipsi fini apologetico particulari, quatenus dirigitur contra supradictas duas haereses trinitarias, negantes distinctionem vel divinitatem personarum; semel enim aliunde admissa ac stabilita omnium librorum N. T. canonicitate et inspiratione (quod est obiectum abus ac propaedeuticae scientiae sacrae), non praestat theologo suum argumentum frangere per separatas fontes, nisi cum dispendio brevitatis, claritatis et efficacitatis.

Varios igitur textus de Trinitate colligemus sub quadruplici capite, quorum unum exhibet textus collective trinitarios, in quibus nempe tres personae una simul colliguntur, reliqua vero exhibent textus de uniuscuiusque trium personarum tum distinctione tum divinitate. Supradicto autem fundamentaliori apologetico fini contra criticos rationalistas aliquatenus satisfaciemus,

Isaac, J., *La révélation progressive des personnes divines,* Paris 1960.

Jansen, B., «Die Gottheit Christi bei der Synoptikem», *Zeitschrift für katholische Théologie* XXXIII (1909) 248-272.

Lebreton, J., *Histoire du dogme de la Trinité,* I: *Les origines* (éd. 6, Paris 1927) 354-377, 405-442.

Lumière et Vie XXIX (1956): «Le mystère de la Sainte Trinité. I. Données bibliques».

Nebe, O. H., *Deus Spiritus Sanctus,* Gutersloh 1939.

Prat, F., *Le théologie de Saint Paul* II (éd. 38, Paris 1949) 131-175, 518-527.

Puig de la Bellacasa, L., *De divinitate lesu Christi in* N. *T.,* Barcinone 1919.

77 Priores epistolae S. PauÜ, scilicet ad Thessalonicenses, Corinthios, Galatas et Romanos, reputantur anteriores ipsis evangeliis synopticis, saltem sub ea forma qua ista ad nos pervenerunt.

varios textus in unoquoque capite exhibendo, quantum utile videbitur, iuxta praefatum ordinem sacrorum librorum.

1. Textus Trinitarii.

55. *Annuntiatio conceptionis Christi,* Luc. 1. 32, 35: «Hic erit magnus et Filius Altissimi vocabitur... Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei». Supponimus probatam ab exegetis catholicis contra liberales tum authentiam narrationis Luc. 1. 32-35 tum eius independentiam a paganis mythologiis de virginali conceptione.[78] In hoc textu distinctio duarum personarum, Patris et Filii, manifeste significatur per ipsam oppositionem duorum horum conceptuum; personalis vero distinctio Spiritus S. non significatur, tum quia accipitur ut virtus Altissimi, tum quia nomen Spiritus S. graece absque articulo ponitur (πνεύμα ἅγιον, non H πνεύμα «ïtov), quo modo minus expressivum est distinctae personalitatis. Divinitas Patris et Spiritus Sancti est manifesta; divinitas Filii non est omnino clara, nec ex solo contextu magis ostendi potest quam puerum esse sanctum quatenus non humanitus sed divina virtute concipitur; non magis enim eruitur sive ex expressione «sanctum (erit)»[79] sive etiam ex expressione «vocabitur Filius Dei», cum hoc nomen graece careat articulo et ita attribuatur etiam hominibus iustis sive in A. sive in N. T. Tamen sub luce aliorum textuum, de quibus mox, et ob manifestum eorum parallelismum, hic textus habendus est ut vere trinitarius.

Theophania in baptismo Christi, Mat. 3. 16 sq. (cf. Marc. 1. 10 sq.; Luc. 3.21 sq.; Io. 1. 32 sq.): «Baptizatus autem lesus confestim ascendit de aquis, et ecce aperti sunt ei caeli, et vidit Spiritum Dei [πνεύμα θεού; Marc.: πνεύμα: Luc.: τ° πνεύμα το άγων] descendentem sicut columbam et venientem supra se. Et ecce vox de caelis dicens: Hic est [Marc, et Luc.: «Tu es»] Filius meus dilectus P θίό μου ὁ αγαπητό]; idem omnino in Marc, et Luc.], in quo mihi complacui». Haec est prima clara mysterii manifestatio. Filii tum distinctio tum divinitas exprimitur verbis «Filius» cum

78 Cf. M. J. Lagrange, «La conception surnaturelle du Christ d'après S. Luc», *Revue biblique* XXIII (1914) 60-71, 188-208.

79 Incisum «Quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei» tripliciter exponitur ab auctoribus, quin aliunde ipse sensus essentialiter varietur: «Sanctum, quod nascetur ex te, vocabitur Filius Dei»; vel «Quod nascetur ex te, sanctum vocabitur, Filius Dei»; vel «Quod nascetur ex te, (erit) sanctum, (et) vocabitur Filius Dei». Cf. J. M. Bover, «Quod nascetur (ex te) sanctum vocabitur Filius Dei», *Biblica* I (1920) 92-94.

articulo et adiectivo «dilectus», quae voces in N. T. numquam de filio adoptivo praedicantur, ira ut simul sonent proprium et unicum (unigenitum) filium.

Nec sunt audiendi critici liberales, qui, ut ostendant ibi agi de mera filiatione adoptiva et electione Messiae in suam dignitatem, lectioni «Tu es Filius meus dilectus» (relatae in editionibus criticis) substituunt «Filius meus es tu, ego hodie genui te» (ex Psal. 2. 7; quae recurrit in Luc. 3. 22) tanquam lectionem primaevam. Spiritus. S. divinitatem ostendit descensus de caelo et paritas cum voce de caelo proveniente; personalis vero eius distinctio a Filio est manifesta cum Spiritus descendat in eum; a Patre vero et a Filio simul, distinguitur ipso nomine cum articulo apud Marc, et Luc. et ulteriori pariter articulata additione «Sanctum» apud Luc., quo nomine sola hypostasis divina significatur in N. T.

56. *Formula Baptismi,* Mat. 28. 19: «Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti [τοὶ› ~ατρὸ χαι τού οτοο καὶ τού ἁγιοι» πνεύματο]. Hic textus est val de clarus atque aptissime mysterium exprimit secundum omnia eius elementa. Ipsa expressio «in nomine» in singulari denotat ipsam trium unitatem in uno nomine seu potestate, ac consequenter in una natura divina, quae certe Patri tribuenda est. Distinctio Patris et Filii, quae necessaria est ex ipsis conceptibus, redundat in distinctionem etiam Spiritus S., quippe qui in eadem linea enumerationis ponitur cum distinctis Patre et Filio. Praeterea, ipsa repetita particula «et», necnon articulus adiectus unicuique personae, eandem distinctionem petit, cum, si ageretur de eadem persona sub distinctis nominibus vel attributis, tum particula tum articulus essent grammatice supervacanei et inepti.

Ob hanc textus claritatem, eius authentia impugnata est primo a F. C. Conybeare,[80] qui docuit eam baptismalem formam esse Cone. Nicaeno posteriorem, cum ab Eusebio Caes. *{In Psal.* 65. 6), imo multo antea a lustino *{Dial. 59* et 53) et Herma *{Pastor,* Sim. 9. 17. 4), adhibeatur alia formula simplicior nec trinitaria: «Euntes docete omnes gentes in nomine meo». Cui erudito viro accesserunt alii critici liberales, ut H. Usenet, A. Loisy et G. Krüger, alias etiam rationes addentes, quia scilicet huiusmodi formula deest apud Marc, et Luc., imo huiusmodi praeceptum de evangelizandis gentibus simpliciter deest in Luc. et considerandum est ut spurium apud Mare.,

w «The Eusebian form of the text Mat. 28. 19», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* **II** (1901) 275-288.

utpote non congruens actionibus et verbis Christi. Textus autem authenticitatem, quae defenditur non solum a catholicis sed etiam a pluribus extraneis (ut E. Riggenbach et F. H. Chase) et declarata est a Commissione Biblica (19 iun. 1911; cf: *Enchiridion biblicum,* ed. 2, n. 394), ostendit tum concordia omnium codicum et versionum, tum frequens usus Patrum, sive ante Eusebium, ut Tertulliani *(De bapt.* 13; *De praescript.* 20. 3; *Adv. Praxeam 26. 9),* Irenaei *(Adv. haer.* 3. 17. 1) et *Didache* (7. 1, 3), sive ipsius Eusebii, qui adhibet utramque formulam, tam ante quam post Cone. Nicaenum, sive aliorum posteriorum Patrum in suis commentariis trinitariis per totum saec. 4.[81]

57. *Baptismalis regeneratio,* Tit. 3. 5 sq.: «Deus salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus sancti, quem effudit in nos abunde per lesum Christum salvatorem nostrum». Tres distinctae causae baptismalis regenerationis inducuntur: Deus sive Pater, ut causa primaria, Christus ut intermedia, et Spiritus S., ut immediata. Cum ponantur in eadem linea dignitatis, suggeritur trium divinitas et personalitas. Distinctio Spiritus S. a Patre et Filio sequitur ex eo quod ab ipsis effunditur; personalis tamen indoles Spiritus S. non perspicue significatur, nisi hic textus ponatur sub luce et complemento supradictae formulae baptismalis.

Doxologia sive salutatio paulina, 2 Cor. 13. 13: «Gratia Domini nostri lesu Christi et caritas Dei et communicatio sancti Spiritus sit cum omnibus vobis. Arnen». Tres personae nominantur (nam Deus stat pro Patre, iuxta 11. 31: «Deus et Pater Domini nostri lesu Christi»); divinitas indicatur in supernatural! effectu, inter tres personas appropriative distributo; personalis distinctio Spiritus S. indicatur tum per ipsam iuxtapositionem et connumerationem cum duabus prioribus personis in eadem linea efficientiae, tum per consuetum articulum distinctivum. Non inepte quidam theologi eandem vim huic textui tribuunt ac formulae baptismali, etsi prima fronte videatur minus efficax. Ceterum, sensus huius textus lucem accipit ex aliis non paucis trinitariis locis, qui occurrunt in epistolis paulinis, ut 1 Cor. 12- 4-6: «Idem Spiritus..., idem Dominus Christus..., idem Deus Pater»; Ephes. 4. 4-6: «Unus Spiritus..., unus Dominus..., unus Deus et Pater omnium»; Gal. 4. 6: «Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba, Pater»; cf. Rom. 8. 14-17; 15. 15 sq.; 2 Cor. 1. 21 sq.; Tit. 3. 4-6; Hebr. 9. 14.[82]

[81] De tota hac controversia circa illum textum confer Lebreton, *op. cit.* (supra, in n. 53) 599-610.

[82] Prat, *op. cit.* (supra, in n. 53) 518-521, ex epistolis paulinis colligit 26 textus trinitarios, quorum 15 ibidem breviter explicat.

58. *Promissio Spiritus S., iuxta Actus Apost.* 1. 4 sq.: «Et convescens praecepit eis ab lerosolymis ne discederent, sed expectarent promissionem Patris, quam audistis, inquit, per os meum; quia loannes quidem baptizavit aqua, vos autem baptizabimini Spiritu Sancto non post multos hos dies».

Hic textus est minus clarus, tum quoad divinitatem Christi, quae non indicatur, tum quoad distinctam personalitatem Spiritus S., qui absque articulo nominatur. Unde complendus est in suo sensu trinitario per ea quae alibi dicuntur in eodem libro Actuum. Nam. 5. 3 sq. asseritur quod «mentiri Spiritui sancto» est «mentiri Deo» et 2. 33, cum iterum sermo sit de effusione Spiritus S., dicitur haec fieri ab ipso Christo («Dextera igitur Dei exaltatus, et promissione Spiritus sancti accepta a Patre, effudit hunc»). In utroque loco fertur articulus ante utramque vocem «Spiritus» et «sanctus», ut supra in theophania baptismal! secundum Lucam. Ceterum, hic textus est parallelus cum loco loannis de promissione Spiritus S. in ultima coena, ad quam explicite refertur, ac ideo ab eo loco completur et illustratur.

Effusio Spiritus S. a Patre per Christum, iuxta eosdem Actus Apost. 2. 32 sq.: «Hunc lesum resuscitavit Deus... Dextera igitur Dei exaltatus, et promissione Spiritus accepta a Patre, effudit hunc, quem vos videtis et auditis». Divinitas et distinctio Christi a Patre indicatur in hac ipsa relatione filiationis. Divinitas et personalitas Spiritus S. non indicatur, sed accipienda est ex Act. 5. 3 sq., ut in textu praecedenti; eius distinctio a Patre et Filio explicite significatur in eo quod promittitur a Patre et effunditur a Filio.

Promissio Spiritus S. in ultima coena, iuxta evangelium loannis 14. 16 sq.: «Ego rogabo Patrem et alium Paraclitum[53] dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis»; 14. 26: «Paraclitus autem, Spiritus sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis»; 15. 26: «Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me»; 16. 13 sq.: «Cum autem venerit ille Spiritus veritatis..., me clarificabit, quia de meo accipet, et annuntiabit vobis». Divinitas et distinctio Filii a Patre est manifesta;

[53] Hoc nomen nonnisi apud loannem invenitur: Io. 14. 16, 26; 15. 26; 16. 7; 1 Io. 2. 1.

divinitas et distinctio Spiritus S. ab utroque significatur tum expressione «Alius Paraclitus» tum consueto articulo determinative qui praecedit nomen Spiritus S. in triplici illo loco.

59. *Doxologia sive salutatio apocalyptica,* Apoc. 1. 4 sq.: «Gratia vobis et pax ab eo, qui est et qui erat et qui venturus est, et a septem spiritibus, qui in conspectu throni eius sunt, et a lesu Christo, qui est testis fidelis, primogenitus mortuorum et princeps regum terrae». Deus Pater designatur verbis «Qui est et qui erat et qui venturus est» (quae verba alludunt ad Exod. 3. 14: «Sum qui sum»). Christi divinitas sufficienter indicatur tribus attributis. Distinctio «septem spirituum» a Patre et Christo clara est.

Sola quaestio manet de horum spirituum indole personali, seu num agatur de distincta persona Spiritus S.; nam «septem spiritus» ibi possent intelligi, iuxta triplicem interpretum opinionem, vel de impersonali spiritu seu virtute divina, vel de persona angelorum, vel de divina persona Spiritus S., cui attribuuntur septem spiritus, sive dona, enumerata in Is. 11. 2 sq. Prima opinio videtur excludi ab ipsa connumeratione septem spirituum cum distinctis personis Patris et Filii. Probabilitas secundae opinionis provenit ex eo quod in Apoc. 8. 2 sermo est de «septem angelis» adstantibus ante thronum, qui quidem non sunt Spiritus S. Probabilior tamen est tertia opinio; nam hic septem spiritus connumerantur cum duabus personis divinis, imo ante ipsum Christum, et exhibentur ut largitores gratiae et pacis; quae quidem nec conveniunt angelis nec quadrant cum mentalitate auctoris Apocalypsis qui sese ostendit inimicus adorationis angelorum (19. 10; 22. 9); praeterea, loannes nunquam angelos bonos appellat spiritus, imo in toto N. T. nonnisi bis angeli ita vocantur (Hebr. 1. 7, 14, ob allusionem ad Psal. 103. 4). Unde hic textus est probabilius trinitarius.[84]

Visio apocalyptica, Apoc. 22. 1: «Et ostendit mihi fluvium aquae vitae splendidum tanquam crystallum, procedentem de sede Dei et Agni». Attentis aliis locis eiusdem loannis, de Christo dante «sitienti de fonte aquae vivae» (Apoc. 21. 6), de Christo ex quo «fluunt flumina aquae vivae» (Io. 7. 37-39; cf. infra, n. 74) et de Spiritu S. procedente a Patre et misso a Christo (Io. 15. 26), fluvius ille, procedens de sede Dei et Agni, est Spiritus S., cuius-

[84] Cf. E. B. Allô, *L'Apocalypse* (Paris 1912) 8 sq.

proinde tum distinctio a ceteris personis, tum divinitas, imo et vera processio, significatur, ita ut hic textus tanquam vere trinitarius merito habeatur.

60. Sic dictum autem *Comma loanneum*[35] in certum argumentum scripturisticum invocari nequit, cum eius authentia sit dubia, et probabilius nulla, iuxta modernos exegetas; potest tamen invocari in certum argumentum Traditionis, quae in eo suam fidem aptissime expressit. Comma illud occurrit in Vulgata, in textu 1 Io. 5. 7, atque constat verbis quae uncis includimus: «Quoniam tres sunt qui testimonium dant [in caelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus: et hi tres unum sunt. Et tres sunt qui testimonium dant in terra]: spiritus, et aqua, et sanguis; et hi tres imum sunt».

Huius commatis authentiam dubiam vel nullam faciunt sequentes rationes: Ipsum deest in omnibus codicibus graecis, exceptis paucis recentioribus ex saec. 15-17; ignoratur ab ecclesiis orientalibus usque ad Cone. Later. IV a. 1215, in quo Graeci Latinis consenserunt; deest in Veteri Latina et in primitivo textu ipsius Vulgatae, si excipiatur Veteris Latinae fragmentum Frisingense (saec. 6-7); assignari potest probabilis eius origo, nam comma primo apparet in Hispania in codice Instantii priscillianistae (circa finem saec. 4), ex quo subinde transivit in alios codices latinos. Cum autem S. Officium, 13 ian. 1897, respondisset «non posse tuto negari, aut saltem in dubium revocari, [illud] esse authenticum textum S. loannis», subinde, 2 iun. 1927, de sensu illius responsionis declarationem emisit, iuxta quam non licet quidem audacter a privatis authentiam illius negare aut in dubium vertere, licet tamen cum moderamine gravitatis «in sententiam genuinitati contrariam inclinare», salvo iugiter ulteriori Ecclesiae iudicio (cf. in Denz. 3682).

61. 2. Textus de Patre.

A. *Distinctio* Patris a Filio involvitur necessario in ipsa ratione paternitatis et filiationis; distinctio a Spiritu S. sequitur ex distinctione istius a Patre et Filio, de qua infra quaeque ceteroquin iam ostensa est in supradictis textibus trinitariis.

B. *Divinitas* autem Patris vix indiget ostendi, cum ipse veluti princi-

[35] Ayuso, T., «Nuevo estudio sobre el 'Comma lohanneum'» *Biblica* XXVIII (1947) 83-112, 216-235.

Bludau A., «Das Comma lohanneum in den Orientalischen Übersetzungen und Bibeidruckcn», *Orieris christianus* III (1903) 126-147.—«Das Comma lohanneum bei den Griechen», *Biblische Zeitschrift* XIII (1915) 26-50, 130-162, 222-243. Cf. *ibid.* (1903) 280 sqq., 378 sqq.; (1904) 275 sqq.

Kuenstle, K., *Das Comma lohanneum auf seine Herkunft untersucht,* Freiburg i. Br. 1905.

Lebreton, J., *Histoire du dogme de la Trinité* I (éd. 6, Paris 1927) 645-652.

Perrella, G. M., «Il Comma Giovanneo e la recente dichiarazione del Santo Ufficio», *Divus Thomas* (Piacenza) XXXVI (1928) 650-674.

Riggenbach, E., *Das Comma lohanneum,* Gutersloh 1928.

Tobac, E., «Le Comma Iohannis», *Collectanea Mechliniensia* XIX (1930) 401-422.

paliter usurpet nomen Dei, ratione suae propriae indolis, quatenus est fontale principium totius mysterii divini; propterea, quando in graeca lectione nomen Dei alhibetur cum articulo (ὁ ileo;), fere semper designat ipsum Patrem, dum communiter articulus omittitur cum designat solam naturam divinam et tribuitur ceteris duabus personis.[86] Etiam in A. T. Deus sub nomine Patris designatur, nempe tanquam pater Israel (Exod. 4. 22; Deut. 1. 31; 14. 1; 32. 5 sq.; Is. 64. δ),[87] sed in N. T. huiusmodi conceptui solius adoptivae paternitatis, qui quidem retinetur et amplificatur (cf. orationem dominicam, Mat. 6. 9: «Pater noster, qui es in caelis...»), novus conceptus singularis ac proprie dictae paternitatis explicite additur, ad cuius revelationem et intellectionem prior ille generalior conceptus viam apte praeparaverat. Unde Christus, dum ex una parte iubet nos Deum Patrem appellare (Mat. 6. 6, 9: «Ora Patrem tuum... Sic ergo vos orabitis: Pater noster...»), simul ex altera parte sibi reservat proprietatem illius nominis, loquens de «Patre meo» veluti in oppositione ad «Pater vester — Pater noster» (Mat. 11. 27: «Omnia mihi tradita sunt a Patre meo, et nemo novit Filium, nisi Pater; neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare»; Io. 20. 27: «Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum»).

62. 3. Textus de Filio.

A. *Distinctio Filii a Patre,* praeterquam ex textibus trinitariis supra relatis, patet imprimis ex ipsa ratione verae filiationis, saepe ei attributae: est enim Filius Dei (Mat. 11. 27; 14. 33; 16. 15; Luc. 22. 70), Filius dilectus Patris (Luc. 9. 36), Unigenitus Patris (Io. 1. 14, 18; 3. 16), verus Filius Dei (1 Io. 5. 20), proprius Filius Dei (Rom. 8. 32), Filius qui est in sinu Patris (Io. 1. 18). Idem patet ex eo quod Filius est apud Deum, procedit a Patre, ab eo mittitur, ad eum regreditur, ab eo glorificatur, ab eo in eius orationibus exauditur (Io. 1. 1; 16. 28; 5. 37; 17. 5).

Distinctio a Spiritu S., praeterquam ex iisdem trinitariis textibus, sequitur ex oppositione inter Filium et «alium Paraclitum», «quem mittet Pater in nomine meo», imo «quem ego mittam vobis» (Io. 14. 16, 26, supra cit.).

B. *Divinitas Filii,* iam sufficienter ostensa in iisdem trinitariis textibus, potest imprimis considerari in *testimonio ipsius Christi* de sua dignitate, expresso in *evangeliis,* quatenus nempe Christus sinit se ab aliis vocari et ipse sese vocat Filium Dei (quamvis hoc nomen per se solum non necessario indicet divinitatem, cum attribuatur etiam aliis hominibus) et quatenus sibi vindicat attributa quae sunt propria Deitatis; et hoc modo eam sufficienter

[86] Cf. K. Rahner, «Gott ais erste trinitarische Person im Neuen Testament», *Zeitschrift für Katholische Théologie* LXVI (1942) 71-88; idem in opere *Schriften zur Théologie* (Einsielden 1956) 143-167.—A. Garcia Suarez, «La primera persona trinitaria y la fiHaciôn adoptiva», ***XVIII*** *Semana espanola de teologia 1958* (Madrid 1961) 88-101.

Attamen inepte Rahner ex praefato biblico usu concludit nomen illud ὁ θ·εὸ esse proprium primae personae, ita nempe ut non tantum eam designet seu pro ea communiter supponat, sed eam directe significet. Quam opinionem crisi subicit I. M. Dalmau, *De Deo Uno et Trino,* n. 554.

[87] Cf. M. J. Lagrange, «La paternité de Dieu dans ΓA. T.», *Revue biblique* (1908) 481-499.

consideravimus in tractatu *De Revelatione* (in vol. 1, n. 252-255), ubi praeterea peculiariter examinavimus aliquos ex principalioribus textibus de hac re. Secundo, considerari potest in *testimonio ipsorum agiographorum,* et signanter in duplici doctrina paulina et ioannea, expressa in Actibus Apostolorum, epistolis, quarto evangelio et apocalypsi.

63. *Doctrina paulina* magni momenti est ad intelligendam ipsam fidem primitivae ecclesiae, cum priores epistolae S. Pauli (ad Thess., ad Cor., ad Gal., ad Rom.) scriptae sint antequam ederentur ipsa evangelia synoptica, saltem sub ea definitiva forma sub qua haec ad nos pervenerunt.[83] Inde testimonium Apostoli de divinitate Christi magnam vim apologeticam sibi vindicat, post testimonium ipsius Christi, quatenus ostendit fidem Trinitatis non deberi posteriori cuidam evolutioni et elaborationi doctrinae Christi per ipsos christianos, cum defuerit saltem sufficiens tempus ad huiusmodi elaborationem efficiendam.

Trinitarios textus S. Pauli dedimus supra (n. 57), in quibus nempe tum distinctio tum divinitas trium personarum collective exhibetur. Textus autem de divinitate Christi sequenti modo colligi possunt:

Trimo, Christus dicitur Deus implicite, quatenus simpliciter et sine limitatione ipsi attribuuntur plura quae soli Deo simpliciter conveniunt.

Christus nempe est fundamentum et *centrum vitae religiosae·,* ipse est vita animae per suam gratiam (Gal. 2. 20), Baptismum in nomine eius suscipimus (Act. 19. 5) et per Baptismum Christum induimus (Gal. 3. 27); ipse nos confirmat in via salutis (2 Thess. 2. 16 sq.) et dat incrementum vitae spiritualis (2 Cor. 9. 10); salutaris apostolatus Pauli non est ab hominibus sed a lesu Christo et Deo Patre (Gal. 1. 1); summa tum huius apostolicae praedicationis tum fidei salutaris ad quam gignendam ipsa dirigitur, est Christus Dominus (Act. 16. 31; Rom. 10. 9; 2 Cor. 4. 5). Christus est *obiectum adorationis et fidei,* Phil. 2. 10: «In nomine lesu omne genu flectitur coelestium, terrestrium et infernorum»; Hebr. 12. 2: «Auctor et consummator fidei». Christo competit *scientia infinita,* «in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae» (Coi. 2. 3). Ei competit *universalis causalitas,* quatenus «omnia per ipsum et in ipso creata sunt; et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant» (Col. 1. 16; Hebr. 1. 2, 3, 10-12) et «portat omnia verbo virtutis suae» (Hebr. 1. 3). Item, ei competit *aeternitas,* cum sit «primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa in caelis et in terra» (Col. 1. 15 sq.).

Secundo, Christus dicitur Deus explicite-aequivalenter, quatenus «sedet a dextris Dei» (Hebr. 1. 13, citans Psal. 109. 1); est «splendor gloriae et figura substantiae eius [i. e. Dei]» (Hebr. 1. 3);" «in ipso inhabitat omnis[89]

[88] Ut notatum est in tractatu *De Revelatione* (in vol. 1, n. 343), epistola prima ad Corinthios scripta est a. 55, apostolus mortuus est a. 67, evangelia synoptica scripta sunt inter 62 et 70, ipse liber Actuum Apostolorum (in quo referuntur plura dicta S. Pauli) prodiit circa 62-63.

[89] Expressio «splendor gloriae» alludit ad textum de Sapientia divina in A. T., Sap. 7. 26: «Candor est lucis aeternae». Expressio «Figura substantiae eius» (graece:

plenitudo divinitatis corporaliter» (Coi. 2. 9);[90] «in forma Dei est» (Phil. 2. 6) seu habet formam sive essentiam Dei et «aequalis est Deo» (ibid.); ipsi reservatur nomen «Dominus» (ὁ Κύριο ; 1 Cor. 1. 2, 3, 9; Phil. 2, 11; 2 Tim. 2. 7 sq., etc.) quod est proprium Dei nomen inde ab A. T.; vocatur, tanquam nomine proprio, «Filius Dei» (1 Cor. 1. 9; Hebr. 1. 1-3; Act. 9. 20).

64. *Expenduntur praecipui textus* de Filio Dei, de Domino et de habente formam Dei.

Hebr. 1. 1-3: «Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis *in Filio,* quem constituit heredem universorum, per quem fecit et saecula; qui, cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius portansque omnia verbo virtutis suae, purgationem peccatorum faciens, sedet ad dexteram maiestatis in excelsis». Christi divina natura formaliter in ratione Filii exhibetur, quatenus saltem ex contextu apparet huiusmodi filiationem intelligendam esse in sensu proprio, nam ipsum nomen «Filius Dei» per se solum non sufficeret ad certe significandam divinitatem, ut dictum est supra (n. 52). Haec vox, quae hic absque articulo ponitur, occurrit cum articulo paulo post in v. 8; etiam vox «Christus» ab Apostolo solet cum vel absque articulo proferri; ex quibus colligitur tum «Filius» tum «Christus» ab Apostolo tanquam propria nomina lesu considerari. Praeterea, in eodem textu divina Christi natura aequivalenter significatur verbis: «Cum sit figura substantiae eius».

1 Cor. 1. 9: «Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem *Filii eius* lesu Christi Domini nostri». Haec est completa formula paulina de dignitate Christi sub duplici titulo «Filius Dei» et «Dominus». Hic alter divinus titulus determinat primum ad significationem propriae filiationis, ac ideo divinitatis.

Rom. 8. 32: «Qui etiam proprio filio suo [τοὐ ἰδιου οἰοὐ] non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum». Proprietas huius filii ostendit directe magnum discrimen cum filiis mere adoptivis et suggerit etiam propriam rationem generationis, quamvis non ita clare ac nomen «Unigenitus Filius» quod occurrit apud loannem 1. 18 (cf. infra, n. 69). Ad id etiam facit probabilis allusio ad Gen. 22. 16, ubi filius, cui Abraham non pepercit, dicitur unigenitus.

luxta *Act. 9. 20,* Apostolus post suam conversionem in via Damasci, praedicationem incipit, dicens «quoniam hic est *Filius Dei*».

65. *Nomen «Dominus»*[91] bis occurrit in evangeliis, et quidem in eodem loco, seu in fine evangelii Marci (16. 19 sq.: «Et Dominus quidem lesus... character hypostasis eius) non indicat meram exteriorem imaginem, sed perfectam reproductionem substantiae (nam character sonat id quod est proprium alicuius rei), quod quidem iterum alludit ad eundem locum de Sapientia divina, 7. 26: «Imago bonitatis illius».

[90] Expressio «Omnis plenitudo divinitatis» significat «quidquid requiritur ad hoc ut sit Deus». Vox «corporaliter» indicat tantum alterum aspectum Christi, seu corpus sive naturam humanam in qua residet divinitas, ita ut illud Apostoli incisum alio modo ac veluti statice exprimat id quod veluti dynamice exprimitur in Io. 1. 14: «Et Verbum caro factum est».

[91] Cf. Prat, *op. cit.* (supra, in n. 53) 137-147.—Lebreton, *op. cit.* (supra, in n. 60) 405412.—L. Cerfaux, «Le titre Kyrios», *Recueil Lucien Cerfaux I* (Gembloux 1954) 1-188.

Domino coopérante»), circa 28 vicibus in ceteris libris praeter epistolas paulinas, circa 86 vicibus vero apud Paulum, ita ut dici possit nomen eminenter paulinum; sub triplici autem forma a Paulo adhibetur, scilicet «Dominus noster lesus Christus» (quae est forma completa et frequentior, occurrens 44 vicibus), «Dominus lesus» (cum vel sine «noster»; 24 vicibus), «Dominus» (18 vicibus). Nomen «Dominus» aequivalet nomini «Deus», sicut in A. T. nomen Adonai (Dominus) aequivalebat nomini lahveh (proprium Dei nomen) et illi ob reverentiam substituebatur in communi usu.[92] In N. T. nomen «Deus» peculiariter reservatur Patri, praecipue cum ei praeponitur articulus (cf. supra, n. 61) et rarius tribuitur Christo, dum vicissim nomen «Dominus» peculiariter reservatur Christo nec nisi rarius tribuitur Patri.

66. Textus praecipuus in hac classi est ille *Phil. 2. 6,*[93] quem praestat integre referre ac paululum explicare, cum intersit etiam tractatum *De Verbo Incarnato,* referens in Christo utramque ac plenam naturam tum divinam tum humanam. «Qui, *cum in forma Dei esset,* non rapinam arbitratus est esse se *aequalem Deo,* sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo. Humiliavit semetipsum factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum et donavit illi nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine lesu omne genu flectatur caelestium, terrestrium et infernorum, et omnis lingua confiteatur quia Dominus lesus Christus in gloria est Dei Patris».

Verba *«Cum in forma Dei esset»* significant «Cum sit in forma Dei» (i. e. cum esset et adhuc maneat in forma Dei), nam participium ὑπάρχων abstrahit a tempore ac designat permanentiam in esse. Verba «In forma Dei» (forma, μορφή, nonnisi bis occurrit in N. T., hic scilicet et in Mare. 16. 12, ubi significat «effigiem» sub qua Christus apparuit post resurrectionem) significant «in essentia divina» seu in eo quod est proprium ac intimum Deo, ut constat tum ex communi philosophorum acceptione (Aristotelis, Platonis, Philonis) tum ex ipso contextu seu ex oppositione ad «formam servi». Verba *«Non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo»* a Patribus latinis accipiuntur in sensu non indebitae usurpationis, ita ut sensus sit quod Christus non putavit se indebite quidquam usurpare, sibi vindicando aequalitatem cum Deo, cum haberet ipsam formam Dei; a graecis vero Patribus accipiuntur in sensu non tenacis ac cupidae retentionis, ita ut sensus sit quod Christus, etsi esset Deus, tamen noluit tenaciter ac cupide retinere suam aequalitatem cum Deo seu divinas suas praerogativas, sed e converso eas

92 Confer in tractatu *De Deo Uno,* in vol. 1, n. 492.

93 Praeter auctores supra relatos (in n. 60), confer:

Jouon, P., «Notes sur Phil. 2. 6-11», *Recherches de science religieuse* XXVIII (1938) 223-233.

Rolla, A., «Il passo cristologico di Filipp. 2. 5-11», *Scuola cattolica* LXXX (1952) 127-134.

Schumacher, H., *Christus in seiner Prâexistenz und Kenose* (Roma 1921) **II** 211-239.

veluti abrenuntiavit, formam et habitum hominis assumens. Verba «*Semetipsum exinanivit*» (εαυτὸν ἐκένωσεν ; a verbo ζενούν : evacuare, expoliare) non significant Verbum se expoliasse praefata sua forma divina cu accepit formam hominis, sed tantum abrenuntiasse divinis praerogativis, sibi debitis ex sua cum Deo aequalitate, pro quanto assumpsit formam et habitum hominis, et in ipsis humiliationem, oboedientiam et mortem; hic sensus patet ex ipso contextu, tum antecedenti («Cum in forma Dei esset et adhuc manet»), tum subsequent!, nam huiusmodi expoliatio nihil aliud importat quam assumptionem formae et habitus hominis cum suis humilibus ac dolorosis consequentiis. Verba «Forma servi» significant essentiam hominis, ut patet ex vi nominis et ex oppositione cum «Forma Dei».

67. *Tertio, Christus dicitur Deus explicite-formaliter.*

Act. 20. 28, Apostolus presbyteros ecclesiae ephesinae, sic alloquitur: «Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere *ecclesiam Dei,* quam adcquisivit sanguine suo». Aliqui antiqui ac praestantes codices ferunt «ecclesiam Domini», alii, ex quibus dependet Vulgata, habent «ecclesiam Dei», quae est probabilior lectio iuxta plerosque auctores et retinetur in pluribus criticis editionibus; ratio mutationis in priori lectione explicaretur ex desiderio vitandi crudam allusionem ad sanguinem Dei. Manifeste igitur et explicite in hac lectione Christus vocatur Deus (si vero accipiatur altera lectio, Christus diceretur formaliter Dominus, aequivalenter Deus, ut patet ex supra dictis de hoc titulo). Arbitrarie autem aliqui critici acatholici (ut H. H. Wendt, B. Weiss et A. Harnack), ad vitandam eam conclusionem de divinitate Christi, ultimo verbo «suo» praeponunt vocem «filio» vel dicunt illud stare pro «unigenito» ita ut sensus sit: «Quam acquisivit sanguine sui filii, vel unigeniti».

Row. 9. S: «Ex quibus [patribus] est Christus secundum carnem, qui est super omnia *Deus benedictus in saecula.* Arnen». Christum vocari Deum tam clarum est, ut nunquam in alio sensu in antiqua traditione textus invocatus aut discussus fuerit, ut patet ex controversiis cum Arianis, qui propterea hunc textum silentio texerunt. Ad eam tamen conclusionem vitandam, critici acatholici arbitrarie introducunt punctum post «carnem» vel post «omnia», ita ut ultima pars textus sit mera paulina doxologia non de ipso Christo sed de Deo, et textus sonet: «Ex quibus est Christus secundum carnem. Qui est super omnia Deus [comple: est Deus, vel Deus sit] benedictus in saecula»; vel «Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia. Deus [est vel sit] benedictus in saecula». Priori autem punctuation! obstat grammaticalis constructio, linguae graecae ignota; alteri vero punctuation! obstat indoles tum linguae graecae, tum doxologiarum biblicarum (cf. Ephes. 1. 3; Mat. 23. 39; Marc. 11. 9; Luc. 1. 68), in quibus praedicatum «benedictus» non postponitur sed praeponitur subiecto «Deus» (benedictus Deus, non Deus benedictus). Ceterum, utrique punctuation! obstat ipsum examen internum; nam ex toto contextu manifesta est Apostoli intentio exaltandi dignitatem Christi, qui, quamvis sit ex patribus temporaliter et secundum carnem, tamen est super omnia et est Deus benedictus in saecula.

*Tit. 2. 13 sq** «Expectantes beatam spem et adventum gloriae *magni Dei* et salvatoris nostri lesu Christi, qui dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret». Duo attributa «Deus» et «Salvator» non duas personas indicant (Deum scilicet et Christum) sed ad eandem personam referuntur (Christum, ut Deum et salvatorem). Id patet tum ex grammaticali indole graeci sermonis, quia nempe uterque titulus sub eodem articulo refertur (τού θεού χαί σώτερο), dum illorum distinctio peteret repetitum articulum; tum ex voce «magnus», quae frustranea esset si ageretur de Deo generice vel de Patre, principio totius Trinitatis; tum ex modo loquendi et doctrina Apostoli, qui, quotiescumque loquitur de adventu sive parousia, hanc intelligit de adventu Christi, et quidem in ultimo iudicio (1 Cor. 1. 7 sq.; Phil. 1.6; 3. 20; 1 Tim. 4. 14; 2 Tim. 4. 1).

68. *Doctrina ioannea* de divinitate Christi, exposita in epistolis, Apocalypsi et evangelio, est dogmatice maximi momenti, cum praecipue ac diserte ad hanc divinitatem ostendendam tendat, iuxta explicitam ipsius loannis declarationem circa finem sui evangelii: «Haec autem scripta sunt, ut credatis quia lesus est Christus Filius Dei et ut credentes vitam habeatis in nomine eius» (Io. 20. 31). Apologetice vero est minoris momenti, tum ob manifestatum huiusmodi finem tum ob seriorem aetatem in qua scripta loannis prodierunt (probabilius a. 90-100; certe post, a 70); ob quas rationes critici acatholici doctrinam loannis revocant ad ulteriorem evolutionem doctrinae Christi per ipsos christianos.

Trinitarios textus dedimus supra (n. 58-60), in quibus nempe distinctio et divinitas trium simul personarum exhibetur. Textus vero de sola Christi divinitate disponi possunt sicut in doctrina paulina sequenti modo:

Primo, Christus dicitur Deus implicite, quatenus ad eum propria Dei attributa referuntur, scilicet: Esse obiectum fidei (Io. 14. 1; 20. 31), adorationis (Io. 14. 13 sq.; 16. 23 sq.), summi honoris (Io. 5. 23). Causa vitae superaturalis, seu gratiae (Io. 1. 12, 16), remissionis peccatorum (Io. 8. 11), eiusdemque potestatis aliis communicationis (Io. 20. 23), vitae aeternae (Io. 6, 52), ludicii vitae vel mortis (Apoc. 1. 18; 2. 28; 5-6). Infinita scientia (Io. 1. 9, 14, 17 sq.; 3. 11; 14. 6: «Ego sum veritas»; Apoc. 2. 28). Universalis causalitas (Io. 1. 3; 5. 19). Aeternitas (Io. 1. 1: «In principio erat Verbum»; 8. 58; 17. 5; 1 Io. 1. 1 et 5. 20: «Vita aeterna quae erat apud Patrem... Hic est verus Deus et vita aeterna»). Tituli divini, «primus et novissimus, principium et finis» (Apoc. 1. 17; 2. 8; 22. 13; idem dicitur de Deo, ibid. 1. 8; 21. 6), «rex regum et dominus dominantium» (Apoc. 17. 14; 19. 16), «Verbum Dei» ὁ λόγο τοϋ θεού; Apoc. 19. 13: «Et nomen eius Verbum Dei»; prima vice hoc nomen occurrit in N. T., cum Apocalypsis sit paulo anterior evangelio loannis).[94] Quae omnia fere his verbis comprehenduntur: «Ego sum via et veritas et vita» (Io. 14. 6).

[94] Cf. P. Schepens, «Demonstratio divinitatis Christi ex epistula ad Titum II. 13», *Gregorianum* (1926) 240-243.

[95] De connexione et discrimine inter Logon loannis et Logon Neoplatonicorum dictum est supra, n. 26.

Secundo, Christus dicitur Deus explicite-aequivalenter, quatenus habet originem divinam, seu est «de caelo» vel «desursum» (Io. 3. 13, 31; 6. 38, 51; 8. 23), «ex Deo» et «a Patre procedens» (Io. 8. 42; 16. 28; 17. 8); sedet in eodem throno ac Deus (Apoc. 22. 1, 3: «Sedes Dei et Agni»); habet eandem vitam, eamque aeternam, ac Pater (Io. 5. 26; 1 Io. 1. 1, 20); est in Patre sicut Pater est in ipso (Io. 10. 38); qui videt eum, videt et Patrem (Io. 14. 9); ipse est unum cum Patre (Io. 10. 30: «Ego et Pater unum sumus»; cf. 10. 38; 14 9, 11; quae verba ipsi ludaei intellexerunt de divinitate, 10. 33: «Quia tu, homo cum sis, facis teipsum Deum»);[96] dignus est «accipere divinitatem» (Apoc. 5. 12); est «Dominus» (Apoc. 22. 20 sq.: «Veni, Domine lesu. Gratia Domini nostri lesu Christi cum omnibus vobis. Amen»), quod nomen est proprium Dei nomen, ut dictum est supra (n. 65).

69. *Tertio, Christus dicitur Deus explicite-formaliter.*

Io. 1. 1: «Deus erat Verbum». Hic divinitas Verbi asseritur, et quidem cum peculiari emphasi, ponendo praedicatum «Deus» in principio propositionis.

Io. 1. 14, 18: «Et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti [ὡ μονογενοὺ] a Patre... Deum nemo vidit unquam; *unigenitus Filius,* qui est in sinu Patris, ipse enarravit». Appositio unigeniti (ulterius determinata per verba «in sinu Patris») trahit clare ac necessario nomen filii ad sensum proprie dictae generationis, ac ideo consubstantialitatis cum Patre, seu divinitatis. Nec ideo particula «quasi» sonat diminutive pro similitudine (i. e. ac si esset), sed potius confirmative pro realitate (i. e. sicut revera est), ut notant Patres graeci. Nomen quidem «Filius Dei» est frequens in toto novo testamento, sed in aliis textibus ex se solo non probat divinitatem, nisi adiungatur contextus, quia etiam puri homines nonnunquam vocantur filii Dei (cf. supra, n. 52); proprius ad rem accedunt «Filius meus dilectus» in Synopticis et «Filius proprius» in Rom. 8. 32 (cf. supra, n. 55, 64). Solus autem loannes utitur voce «unigenitus» (Io. 1. 14, 18; 3. 16, 18; 1 Io. 4. 9), non tamen in Apocalypsi, ubi semel tantum utitur nomine «Filius Dei» (2. 18), et praeterea nunquam Christum vocat Deum, quamvis pluries exhibeat Christum vocantem Deum Patrem suum (1. 6; 2. 28; 3. 5, 21; 14. 1).

Io. 20. 28: «Respondit Thomas et dixit ei: Dominus meus et *Deus meus* [ὁ κύριο μου χαὶ ὁ θεὸ μου]>. Notandum est quod Dominus et Deus non ponuntur in vocativo sed in nominativo; unde hic habetur non aliqua advocatio, quam sequi deberet aliqua phrasis quaeque ceteroquin indicaret Christi divinitatem, sed vera ac directa fidei professio in hanc divinitatem, facta a

[96] Notandum est responsionem quam Christus ibidem, v. 34-36, affert illi ludaeorum accusationi, provocando ad verba antiquae legis: «Ego dixi, dii estis», non esse retractativam vel diminutivam verae unitatis cum Patre et verae divinitatis, sed mere argumentativam ad hominem, ope argumenti a minori ad maius, ita ut sensus sit: Si Scriptura vocat deos eos homines quibus Deus alloquebatur, quanto magis potest deus vocari ille quem Pater sanctificavit et misit in mundum. Potuit Christus addere «quem Pater vere genuit», sed noluit confirmare accusationem, sed tantum fallaciam argumenti ludaeorum ostendere

discipulo post resurrectionem, qualem nemo adhuc in evangelio eo explicito ac directo modo Christo exhibuerat.[97]

1 Io. 5. 20: «Et scimus quoniam Filius Dei venit et dedit nobis sensum, ut cognoscamus verum Deum et simus in vero Filio eius. *Hic est verus Deus*·. et vita aeterna». Nomen Deus in ultimo inciso refertur non ad Patrem, sed ad Filium eius, tum quia pronomen «hic» grammaticaliter refertur ad subiectum immediate praecedens, tum quia loannes intendit exaltare dignitatem Filii, tum quia superfluum esset de Patre, iam inducto ut «vero Deo», iterum ac emphatice affirmare quod est verus Deus, tum quia Pater nunquam a loanne vocatur vita aeterna, Christus vero non semel (1 Io. 1. 2; 5. 11-13).[98]

70. *Obiectiones* autem quae contra divinitatem Filii peti solent ex quibusdam textibus, ut Io. 14. 28 («Pater maior me est»); 14. 31 («Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio»); Mare. 10. 18 («Quid me dicis bonum? Nemo bonus nisi Deus»); 13. 32 («De die autem illo vel hora [ultimi indicii] nemo scit, neque angeli in caelo neque Filius, nisi Pater»), pertinent potius ad tractatum *De Verbo Incarnato,* cum huiusmodi obiecta attributa respiciant humanam Christi naturam nec nisi per communicationem idiomatum possint praedicari de natura divina concrete accepta, prout nempe nomen concretum supponit pro hypostasi, ut ibidem explicatur.[99]

71. 4. Textus de Spiritu S.

Persona Spiritus S., vix adumbrata in A. T. (cf. supra, n. 50, 53), in pleniori et explicita luce ponitur in N. T., quamvis non ita perspicue ut persona Filii, quod attinet saltem personalem ipsam distinctionem Spiritus S. a Filio et praecipue a Patre. Nam Spiritus S., potiusquam in sua persona, consideratur praecipue ac frequentius in sua actione et influxu in vitam et activitatem Ecclesiae, quae quidem actio, cum sit divina et ad extra, potest attribui ipsi Deo in communi, ita ut non necessario suggerat Spiritum S. esse personam distinctam ab aliis duabus personis. Quo sensu Gregorius Nazianzenus fatetur novum testamentum «Spiritus divinitatem [nonnisi] suboscure quodammodo indicasse»." Dum igitur in exponenda superius dignitate Filii, praecipuum ac difficilius negotium fuit ostendere eius divinitatem potiusquam eius personalem distinctionem a Patre, hic e converso praecipuum ac difficilius negotium erit ostendere personalem distinctionem Spiritus S. a duabus

[97] Cf. M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint lean* (éd. 8, Paris 1947) 518.

[98] Quidam, ut F.-M. Braun (in *Bible de Jerusalem),* supprimunt vocem «Deus» et legunt: «Sumus in Vero [dans le Veritable=in ipsa concreta veritate=in Deo vero], in Filio eius lesu Christo. Hic est illud Verum [i. e. Deum verum] et vita aeterna». In qua lectione divinitas Christi non formaliter sed tantum aequivalenter significaretur.

[99] "Quoad modum quo olim Ariani obiciebant contra divinitatem Christi et Patres illis respondebant, confer Arnou. *op. cit.* (supra, in n. 53) 27-29.

Orat. 31. 26: «Vetus Testamentum Patrem aperte praedicabat, Filium obscurius; Novum autem nobis Filium perspicue ostendit, et Spiritus divinitatem suboscure quodammodo indicavit. Nunc vero Spiritus nobiscum versatur, seseque nobis apertius declarat. Neque enim tutum erat, Patris divinitate nondum confessa, Filium aperte praedicari nec, Filii divinitate nondum admissa, Spiritum Sanctum, veluti graviorem quandam, si ita loqui fas est, sarcinam nobis ingeri» (MG 36. 102).

aliis personis, et praesertim a Patre vel a communi Deitate, potiusquam eius divinitatem, quae facile ex ipsis textibus eruitur. Quod si antiquitus ab haeresi Subordinatiana (Arianisrno et Macedonianismo) impugnata fuerit sola divinitas Spiritus S. et haec a Patribus praecipue defensa fuerit, id debetur causis contingentibus, scilicet fini exaggerati monotheismi ex parte haereticorum et correlativo fini apologetico ex parte Patrum, potiusquam intrinsecae cuidam difficultati, provenienti ex ipsis libris sacrarum Scripturarum, ut patet ex textibus quos infra in duo capita distribuemus, circa personalem scilicet distinctionem Spiritus S. et circa eius divinitatem.

Interim breviter adnotare iuvabit quomodo in praefatis libris revelatio de Spiritu S. procedit et expanditur. *Evangelia synoptica* pauca proferunt de Spiritu S., cum directe de ipso Christo eiusque vita ac ministerio occupentur; nihilominus sufficienter dogma proponunt tum in textibus trinitariis (de conceptione Christi, de baptismo Christi, de formula Baptismi) tum etiam in uno vel altero particulari textu de ipso Spiritu S., ut Mat. 10. 20; 12. 31 sq. (Marc, et Luc. in loc. parall.). Liber autem *Actuum Apostolorum* abundantissime agit de Spiritu S., ita ut ab exegetis non immerito vocetur «evangelium Spiritus S.», cuius iugem influxum in vitam et progressum Ecclesiae ostendit; sub hac tamen ipsa ratione, non perspicue prodit personalem distinctionem Spiritus S. a ceteris duabus personis divinis, quamvis non careat uno vel alio loco in quo ipsa sufficienter manifestatur, ut 1. 4 sq.; 2. 32 sq.; 19. 2 sq. Idem fere dicendum est de *epistolis paulinis,* quarum plures loci accipi possunt de Spiritu S. impersonaliter, ut est commune attributum Deitatis operantis in Ecclesia, si excipiantur tum unus vel alius particularis textus de Spiritu S., ut 1 Cor. 10 sq., tum ac praecipue plures trinitarii textus supra relati (n. 55-60), qui distinctionem trium personarum manifeste produnt. Tandem *evangelium loannis* praebet praecipuum locum ad statuendam personalem distinctionem Spiritus S. ab aliis duabus personis, agens de processione et missione Spiritus S. tum a Patre tum a Filio (c. 14, 15 et 16), in quo quidem habetur etiam insignis ac praecipuus textus stricte trinitarius, cui consonat etiam duplex apocalypticus locus eiusdem auctoris (cf. supra, n. 58 sq.).

72. A. *Distinctio Spiritus S. a Patre et Filio.*

Primo, non sufficienter ostenditur ex illis locis in quibus, absque ulteriori determinatione, Spiritus inducitur agens et influens in vita et ministerio Christi vel in vita Ecclesiae. Nam hi possunt intelligi etiam impersonaliter de actione divina, vel de Deitate in communi, nec nisi probata iam ex aliis textibus existentia distinctae personae, ad hanc iure ac verisimilius referuntur, ob analogiam rei, identitatem nominis et unitatem totius doctrinae neotestamentariae. Tales textus sunt v. g. *ex synopticis*·. Christus concipitur de Spiritu S. (Mat. 1. 18, 20); lesus a Spiritu ducitur in desertum (Mat. 4. 1) et reducitur in Galilaeam (Luc. 4. 14); lesus exultât in Spiritu S. (Luc. 10. 21); Spiritus S. est praesens in Simeone (Luc. 2. 26); David in Spiritu vocat lesum Dominum (Mat. 22. 43). Ex *Actibus Ap.:* homines baptizantur Spiritu S. (1. 5); apostoli accipiunt virtutem supervenientis Spiritus S. (1. 8); in die Pentecostes repleti sunt Spiritu S. qui dabat illis eloqui variis linguis (2. 4);

Spiritus S. effunditur super omnes credentes (2. 16 sq.; 10. 44, 47; 11. 15); Petrus et alii loquuntur repleti Spiritu S. (4. 8, 31); fideles quibus manus imponebantur accipiebant Spiritum S. (8. 15-18); Paulus conversus impletur Spiritu S. (9. 17). Ex *epistolis paulinis:* Deus dat et effundit in nobis Spiritum S. qui in nobis est (1 Cor. 6. 19; Rom. 5. 5; Gal. 3. 5; Ephes. 1. 17; Phil. 1. 19; 1 Thess. 4. 8; Tit. 3. 6). Ex *Evangelio loannis:* homo regeneratur ex aqua et Spiritu S. (3. 5); Spiritus non datur ad mensuram (3. 34).

73. Expenduntur aliqui textus ex hac classi, qui quibusdam theologis videntur sufficienter probativi.

Mat. 1. 18, 20, conceptio Christi tribuitur Spiritui S.: «Inventa est in utero habens de Spiritu Sancto... Quod enim in ea natum est de Spiritu Sancto est». Hic fit quidem distinctio inter Christum et Spiritum S., sed nihil ostendit Spiritum S. esse personam distinctam a Patre nec stare pro mera virtute divina, imo contrarium potius ostendit parallelus textus Luc. 1. 35: «Superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi», eo vel magis quod Spiritus S. graece ponitur absque articulo in utroque loco (cf. supra, n. 55). Ceterum, sub luce aliorum trinitariorum textuum N. T. uterque locus Mat. et Luc. iure intelligi potest de attributione conceptionis Christi ipsi personae Spiritus S., quemadmodum intelligi solet in symbolis Ecclesiae.

Io. 3. 5-8, *regeneratio baptismalis* tribuitur Spiritui S.: «Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto [adiectivum «sancto» deest in graeca lectione], non potest introire in regnum Dei. Quod natum est ex carne, caro est, et quod natum est ex spiritu, spiritus est. Non mireris quia dixi tibi: oportet vos nasci denuo. Spiritus ubi vult spirat; et vocem eius audis, sed nescis unde veniat aut quo vadat; sic est omnis qui natus est ex Spiritu». In priori parte huius textus nihil indicat Spiritum accipi ut personam, sed Baptismum esse ex aqua et spiritu potius significare videtur ipsum resultare ex elemento corporali et elemento spirituali. In altera quidem parte suggeritur Spiritum esse personam, cum ei tribuatur actio spirantis ac loquentis, sed nihil probat ipsum esse distinctam personam nec accipi generaliter pro Deo operante. Ceterum, trinitarius sensus huic textui accedit ex parallelo textu paulino, Tit. 3. 5 sq., de quo supra (n. 57), et ex Act. 19. 2 sq., de quo infra (n. 74).

Io. 2. 34: «Quem enim misit Deus verba Dei loquitur; non enim ad mensuram dat (Deus) Spiritum». Vox «Deus» probabiliter deest in textu graeco, cum omittatur in pluribus codicibus, retineatur vero ab aliquibus. Quidquid sit de vocis authentia, aliqui exegetae dicunt nihilominus eam vocem subintelligi, seu de facto Deum esse subiectum propositionis «Non ad mensuram dat»; alii vero dicunt huius subiectum esse Christum. In utroque casu sensus lectionis clarus non est, nec aliunde apparet quomodo inde ostendi possit personalis distinctio Spiritus S.

Etiam quando clare significatur distinctio Spiritus S. a Filio, non inde necessario infertur eius distinctio a Patre vel a communi supposito Deitatis. Et pariter, cum plus minusve clare significatur personalis indoles Spiritus S., puta cum inducitur ut subiectum agens, non necessario significatur personalis eius distinctio a duabus aliis personis, et signanter a Patre aut a communi

supposito Deitatis; ita, cum dicitur Spiritus S. habitare in nobis (Rom. 8. 9, 11; 1 Cor. 3. 16; sicut etiam dicitur Christus habitare in nobis, Rom. 8. 10), movere nos et esse principium sanctificationis nostrae (Rom. 8. 10 sq.), postulare pro nobis gemitibus inenarrabilibus (Rom. 8. 26), scrutari corda nostra (Rom. 8. 27); item cum inducitur Spiritus S. peculiariter ac directe agens in exteriorem gubernationem Ecclesiae, seu alloquens Philippum in via ad Gazam (Act. 8. 29), Petrum ut suscipiat Cornelium (Act. 10. 19 sq.; 11. 12), Paulum cui praedicit futuras passiones (Act. 20. 22 sq.), doctores antiochenos ut eligant Paulum et Barnabam (Act. 13. 2), ipsos Paulum et Barnabam ne eant in Bythyniam (Act. 16. 6 sq.); vel influens in Cone. Hierosolymitanum (Act. 15. 28: «Visum est Spiritui sancto et nobis») et «ponens episcopos regere Ecclesiam Dei» (Act. 20. 28).

Non tamen negatur in multis ex his aliisque supradictis locis agi revera de distincta persona Spiritus S.; sed hoc non ex ipsis solis textibus, secundum se et singillatim sumptis, colligi potest, sed ex contextu sive ex parallelism© cum aliis, in quibus id probabiliter vel certe continetur, seu ex unitate doctrinae unius vel omnium hagiographorum.

74. *Secundo, distinctio Spiritus S. a Patre et Filio sufficienter, seu satis probabiliter, ostenditur generaliter* tum ex ipso emphatic© nomine Spiritus («Spiritus — Spiritus Sanctus — Spiritus Dei — Spiritus Patris — Spiritus Christi»),"|'"| nam, nisi Spiritus S. esset quaedam distincta persona, non convenienter intelligeretur quare tam emphatice ac frequenter sub hoc peculiari ac distincto nomine indicetur, potiusquam sub communi nomine Dei vel virtutis divinae vel Patris ipsius; tum ex possessiva appellatione «Spiritus Dei — Spiritus Patris — Spiritus Filii — Spiritus Christi — Spiritus lesu — Spiritus Domini» (Mat. 12. 28; 10. 20; Gal. 4. 6; Rom. 8. 9; Act. 16. 7; 5. 9), quae distinctionem connaturaliter suggerit.

Praeterea, ad rem faciunt sequentes *particulares textus*·.

Mat. 10. 20 (cf. Mare. 13. 11; Luc. 12. 12): «Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis». Actio designat personam; possessivum «Patris» suggerit distinctionem. Textus plenam vim accipit ex parallelis textibus Act. 1. 8 et Io. 14. 26, de promissione Spiritus S., et Act. 2. 1-4 de eius adventu.

Mat. 12. 31 sq. (cf. Mare. 3. 28 sq'; Luc. 12. 10): «Omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus; spiritus autem blasphemia non remittetur. Et, quicumque dixerit verbum contra Filium hominis, remittetur ei; qui*

"('«') Hoc nomen «Spiritus Sanctus» frequentissime occurrit in Actibus Ap., saepius sine ullo articulo (18 vicibus) vel cum duplici articulo (τὸ -νεὺμα τὸ ἁγιον; 18 vicibus), rarius cum uno articulo (τὸ ἁγιον πνεὺμα; 6 vicibus); quandoque occurrit tantum «Spiritus» (8 vicibus), cui ter additur possessivum «Domini» vel «lesu». In sola Apocalypsi nomen «Spiritus Sanctus» deest; sermo tantum est de «Spiritu» et de «Spiritibus».

Quamvis completior illa formula, ferens unum vel duplicem articulum, sonet magis determinate ac specialiter, ac ideo facilius suggerat distinctam personalitatem, tamen de facto nulla formula habet exclusivam significationem et omnes indifferenter adhibentur.

autem dixerit contra Spiritum sanctum, non remittetur ei, neque in hoc saeculo, neque in futuro». Actio, seu virtus Spiritus S., per quam Christus in contextu dicit se eicere daemonia, necnon oppositio cum Beelzebub qui est persona quaedam, ostendit divinam personam; oppositio inter peccatum contra Filium hominis et peccatum contra Spiritum S. manifestat horum duorum distinctionem; distinctio vero Spiritus S. a Patre vel attributo divino non est sufficienter clara, sed tamen suadetur ex aliis textibus, seu tum ex eo quod, cum Christus loquitur de Patre, in se aut per se aliquid agente, numquam eum vocat Spiritum,[1] tum ex eo quod, iuxta eundem Lucam (Act. 19. 2 sq., de quo infra), Spiritus S. proponitur ut necessarium obiectum specialis doctrinae ex parte christianorum.

Act. 19. 2 sq.: «Dixitque [Paulus] ad eos: Si Spiritum sanctum accepistis credentes? At illi dixerunt ad eum: Sed neque si Spiritus sanctus est audivimus. Ille vero ait: In quo ergo baptizari estis?». Quidquid sit de praeciso sensu huius textus, certe ibi significatur necessaria cognitio Spiritus S., tanquam alicuius determinatae personae, cuius distinctio a ceteris personis suggeritur per allusionem ab Baptismum in nomine P. et F. et Sp. S.[2]

1 Cor. 2. 10 sq.: «Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt nemo cognoscit, nisi Spiritus Dei». Primo aspectu, hic textus videtur Spiritum Dei accipere impersonaliter pro attributo intellectus sive conscientiae divinae, ratione comparationis et assimilationis cum «spiritu hominis» seu conscientia hominis. Attamen, personalis Spiritus indoles eiusque distinctio, sive a Deo Patre sive a Christo ea verba proferente, suadet tum peculiaris illius activitas («revelavit», «scrutatur»), tum parallelismus cum his quae de scientia ipsius Filii dicuntur in Mat. 11. 27: «Nemo novit Filium, nisi Pater; nque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare». Unde adducta comparatio inter Spiritum Dei et spiritum hominis non fit sub ratione naturae utriusque, sed sub sola ratione perfectae cognitionis eorum quae sunt intima Dei vel hominis.

Io. 7. 37-39: «Si quis sitit, veniat ad me et bibat. Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre eius fluent aquae vivae. Hoc autem dixit de Spiritu, quem accepturi erant credentes in eum: nondum enim erat Spiritus datus, quia lesus nondum erat glorificatus». Altera pars huius textus est parallela cum Io. 14. 16 de promissione Spiritus S., de qua infra, et ab illis explicitis textibus accipit plenum sensum distinctae personae Spiritus S. Quoad priorem partem, duplex ab exegetis affertur probabilis lectio. Una

[1] In Io. 4. 24 Pater quidem sive Deus dicitur esse Spiritus («Spiritus est Deus»), sed haec vox ibi non assumitur ut nomen sed tantum ut merum praedicatum, quo significatur spiritualis Dei natura. Idem fere contingit in 2 Cor. 3. 17 ubi Christus dicitur csse Spiritus, cum hoc tamen discrimine quod, cum Spiritus hic graece ferat articulum, per hoc praedicatum non significatur spiritualitas divinae naturae Christi, sed spiritualis indoles novi testamenti, seu spiritus qui opponitur litterae, et huiusmodi Spiritus praedicatur de Christo, ita ut sicut Moyses est Lex, ita Christus sit Spiritus.

[2] De hoc textu confer J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne* (Wettcren 1925) 212-219, 241-243.

nempe, quae servat punctum post vocem «bibat», sicut in Vulgata, et ita nihil peculiariter habetur quoad rem nostram, quoniam significatur aquas vivas fluere de ventre non Christi sed credentis. Altera vero lectio punctum transfert post vovem «in me», et ita significat aquas fluere de ventre ipsius Christi, atque indicat ipsam processionem Spiritus S. a Christo, sicut in Apoc. 22. 1; ex quo altero textu completur etiam trinitarius sensus istius, quod attinet personalem distinctionem Spiritus S. etiam a Patre. Haec autem altera lectio probabilior est, tum ob verba «Hoc autem dixit de Spiritu...», tum ob allusionem ad Scripturam A. T., quae Messiam praenuntiat ut fontem aquae vivae (Zach. 12. 10; 13. 1; Is. 48. 21; cf. 1 Cor. 10. 4), tum ob parallelismum cum praefato textu Apoc. 22. 1.

75. *Tertio, distinctio Spiritus S. a Patre et Filio certe et explicite proponitur* in pluribus ex praecipuis textibus trinitariis supra relatis (n. 55-58), in iis nempe qui agunt de theophania in *baptismo Christi,* de *formula baptismali,* de *doxologia paulina* et de *promissione Spiritus S.* apud loannem (ceteri enim textus, in se tantum spectati, nonnisi probabilitatem afferunt et quoad certitudinem indigent per alios compleri). In illis enim Spiritus S. ponitur in eadem dignitatis linea cum ceteris duabus personis, eis iuxtaponitur et connumeratur, eis opponitur tanquam procedens a Patre et missus tum a Patre tum a Filio, tanquam alius Paraclitus. Ceterum, ut supra notatum est (n. 73), per hos textus illustratur ac completur trinitarius sensus ceterorum, tum probabilium tum etiam insufficientium locorum, ob connaturalem nempe parallelismum et unitatem doctrinae, tam totius Scripturae quam ac praecipue eiusdem auctoris inspirati; contingit enim huiusmodi explicitos textus occurrere praecipue in triplici principali fonte doctrinae revelatae, scilicet in evangeliis synopticis, quae vehunt ipsum primum testimonium Christi (theophania in baptismo Christi et formula baptismalis), in epistolis paulinis, quae reflectunt fidem primorum christianorum (doxologia paulina), et in evangelio loannis, quod confirmat ac determinat utriusque testimonium (promissio Spiritus S.).

76. B. *Divinitas autem Spiritus S.,* ut notatum est supra (n. 71), non exigit difficile negotium nec indiget prolixa demonstratione.

Primo enim, Spiritus S. dicitur Deus implicite, quatenus ad eum referuntur propria Dei attributa et operationes, scilicet: plenitudo scientiae (Io. 14. 17, 26; 15. 26; 16. 13; 1 Cor. 2. 10 sq.), inspiratio prophetarum (2 Petr. 1. 21), praedictio futurorum (Act. 20. 23), collatio doni linguarum (Act. 2. 4), opus Incarnationis (Mat. 1. 20; Luc. 1. 35), remissio peccatorum in Baptismo et Poenitentia (Act. 19. 2 sq.; Io. 3. 5; Tit. 3. 5 sq.; Io. 20. 22 sq.), infusio gratiae sanctificantis et vita in hac gratia (Rom. 1. 4; 5. 5; Gal. 4. 6; 6. 7 sq.; Ephes. 4. 2-4, 30), distributio variorum charismatum supernaturalium (1 Cor. 12. 8 sqq.).

Secundo, Spiritus S. dicitur Deus explicite-aequivalenter, tum in supradictis formulis trinitariis (n. 55-60), in quibus Spiritus S. numeratur in eadem dignitatis linea cum Patre et Filio, tum in sequentibus particularibus textibus: Act. 28. 25 sq., refert, tanquam dicta a Spiritu S., verba Dei apud Isaiam

(6. 9 sq.); iuxta 1 Cor. 2. 10 sq., Spiritus S. se habet ad Deum ut aliquid intrinsecum, sicut spiritus hominis se habet ad Tiominem (cf. supra, n. 74); in Mat. 12. 31 sq. Christus ait blasphemiam contra Spiritum S. esse graviorem quam contra ipsum Filium hominis (cf. supra, n. 74).

Tertio, semel et iterum Spiritus S. dicitur Deus explicite-formaliter. Act. 5. 39: «Anania, cur Satanas tentavit cor tuum mentiri te Spiritui Sancto?... Non es mentitus hominibus, sed Deo». 1 Cor. 3. 16: «Nescitis, quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis»; 1 Cor. 6. 19 sq.: «An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo... Glorificate et portate Deum in corpore vestro».

77. *Obiectiones* autem, quae fieri solent contra existentiam Spiritus S. tanquam divinae ac distinctae personae, nequeunt inficere praefata argumenta, cum deducantur ex ambiguitate sive largiori acceptione, quam patitur ipsa vox «spiritus» in usu Scripturae.

Non raro enim, praecipue apud S. Paulum, spiritus accipitur *pro virtute divina, vel potius pro eius effectu,* ut cum dicitur nobis dari et effundi (2 Tim. 1. 7; Rom. 8. 15), nos implere (Ephes. 5. 18), in nobis fructus producere (Gal. 5. 22) vel extingui (1 Thess. 5. 19). Attamen, in his manifeste habetur merus usus metaphorae, transferentis ad effectum nomen causae, eo vel magis quod in praefatis effectibus manifestatur indoles causae, seu personae Spiritus S.

Praecipue autem plures critici acatholici obiciunt locos paulinos in quibus videtur *Spiritus S. identificari cum ipso Christo,* eo quod eadem prorsus, quae attribuuntur Spiritui S. attribuuntur et Christo: ita indifferenter dicitur homo iustificari et sanctificari in Spiritu S. (1 Cor. 6. 11; Rom. 15. 16) et in Christo (Gal. 2. 17; 1 Cor. 1. 2), signari in Spiritu S. (Ephes. 4. 30) et in Christo (Ephes. 1. 13), circumcidi in Spiritu S. (Rom. 2. 29) et in Christo (Coi. 2. 11); praeterea, unus vel alter textus identificationem Spiritus S. cum Christo directe significare videtur, ut 1 Cor. 6. 17: «Qui autem adhaeret Domino [i. e. Christo], unus spiritus est» et 2 Cor. 3. 17: «Dominus [Christus] autem spiritus est».

Attamen, attributio eorumdem effectuum tum Spiritui S. tum Christo non probat identitatem personarum sed tantum unitatem operationis; propterea, in eodem loco, 1 Cor. 6. 11, utraque causa ut distincta iuxtaponitur: «Sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine Domini nostri lesu Christi et in Spiritu Dei nostri». Ut patet ex ipso contextu, sensus obiecti loci 1 Cor. 6. 17 est quod, sicut qui adhaeret meretrici fit una caro cum illa, ita qui adhaeret Christo fit unus spiritus cum ipso, veluti incorporatus eius mystico sive spirituali corpori. In altero vero obiecto loco 2 Cor. 3. 17, spiritus non est nomen, sed merum praedicatum quo significatur Christum esse ipsum spiritum, prout spiritus opponitur litterae, sive spiritualem vim et indolem quae characterizat novam oeconomiam, per oppositionem ad veterem.[3]

3Cf. Prat, *op. cit.* (supra, in n. 53) 522-527, ubi exponitur tum intrinseca huius textus difficultas tum varietas interpretationum inde a tempore Patrum; quarum antiquior

ASSERTIO 3. Mysterium Trinitatis continetur in explicita fide Traditionis, tum postnicaenae tum etiam antenicaenae.[4]

PROBATUR.

78. Critici rationalistae, ex suo praeiudicio de naturali origine dogmatis Trinitatis, non solum illud conantur vario modo deducere per quandam evolutionem ex paganis mythologiis vel philosophiis (cf. supra, n. 18, 25-28), sed praeterea, ut huiusmodi evolutionis progressum rationabilem demonstrent, ita illum retardant, ut dicant determinatam doctrinam Trinitatis nec in Scriptura contineri (cf. supra, n. 30) nec etiam in priori antenicaena traditione essentialiter adhuc exhiberi. Patres scilicet trium priorum saeculorum, antequam a Cone. Nicaeno a. 325 Subordinatianismus arianus damnaretur, eandem subordinatianam doctrinam communiter professi sunt, ita ut, quamvis loquerentur de divina quadam Trinitate, tamen trium personarum consubstantialitatem, sive plenam ac veram divinitatem, nondum admiserint, hanc soli Patri, minorem vero Filio et Spiritui S. dignitatem, concedentes? In quo sensu iam ipsi Ariani antiquiorem traditionem interpretabantur, ut suae haeresi fulcimentum afferrent. Huiusmodi tum rationalisticae tum haereticae interpretationi de sensu antiquae Traditionis aliquatenus accesserunt aliqui recentiores catholici, praecipue inter cultores historiae dogmatum vel theologos positivos post Petavium, admittentes plures Patres saec. 2-3, praesertim inter apologetas et priores alexandrines, infectos fuisse vero Subordinatianismo, quamvis inde communis ipsa Traditionis fides nullatenus inquinaretur.[6]

ac celebrior est ea quae textum explicat de ipsa divinitate Spiritus S., accipiens Spiritum S. ut personam et ut subiectum phraseos («Spiritus est Dominus»). De eadem re iam erudite egerat U. Holzmeister, 2 *Cor. 3. 17: Dominus autem Spiritus est,* Innsbruck 1908.

4 Praeter peculiarem bibliographiam ad singulos Patres, infra referendam, circa totum hoc argumentum confer:

Ales, A. d' *De Deo Trino* (Paris 1934) 49-100.

Arnou, R., *De Deo Trino* (Romae 1938) 78-129.

Galtier, P., *De SS. Trinitate in se et in nobis* (Paris 1933) 45-119.

5 Ita praecipue liberales cultores historiae dogmatum, ut *Harnack, Seeberg* et *Loofs.*

6 Ita Petavius, *De Trinitate,* l. 1; qui tamen in ipsa praefatione, eidem operi subinde apposita, severitatem sui iudicii non leviter temperavit (cf. P. Galtier, «Petau et la préface de son De Trinitate», *Recherches de science religieuse* XXI [1931] 462-476). Pariter, inter auctores generalis historiae dogmatum vel patrologiae, Schwane, Bardenhewer, Tixeront (qui tamen in ultimis editionibus iudicium temperavit), De Groot, Cayré, Altaner, Quasten; inter auctores monographiarum, Newman scribens de Arianis, Duchesne de Patribus antenicaenis, Feder et Rivière de lustino, Freppel de Tertulliano, Clemente Alexandrino et Origene, Stier de Tertulliano, Lebreton de historia dogmatis Trinitatis apud Patres apostolicos et apologetas saec. 2 (moderate tamen loquitur), Monceau de historia litteraria Africae christianae, Puech de apologetis graecis, D'Alès de Tertulliano, Hippolyto et Novatiano. Inter theologos, indolis praesertim positivae, consentiunt, mitius ac limitate, Richard («Fils de Dieu», *Diet, théol. cath.,* col. 2418-2443), Bardy («Trinité», *ibid.,* col. 1616-1645), Arnou et DAles in suis tractatibus De Trinitate (cf. etiam eundem D'Alès in *Etudes* [1907] 115-117, ubi respondet imputationi rationalism!, sibi illatae a Murillo).

Contra quos, pro illorum priorum Patrum orthodoxia, egerunt, inter eruditos, Bull (contra Petavium), Bossuet (contra Protestantes), Maran (disserens de lustino et aliis

79. Huiusmodi autem non solum extrema rationalistarum opinatio, sed' etiam mitigata catholicorum eruditorum sententia, nequit tam dogmatice quam critice sustineri, saltem cum tanta asseverantia ac generalitate qua proferri solet, quamvis concedendum sit aliquos ex praefatis Patribus, sive ob defectum aptarum formularum, quibus hoc fidei dogma exprimeretur et a quibusdam erroribus defenderetur, sive etiam sub influxu externarum philosophiarum vel idearum, quaedam minus recte protulisse, quae in comparatione posterioris determinationis huius dogmatis, et a fortiori expolitarum formularum modernioris theologiae, speciem cuiusdam ambigui Subordinatianismi prae se ferre videantur.

Ad quod demonstrandum non est necesse recurrere ad argumentum praescriptionis, quod ceteroquin, sicut in aliis dogmatibus demonstrandis,, legitimum ac validissimum esset (nam non est verisimile, imo moraliter impossibile apparet, Ecclesiam, veluti ex abrupto et absque connexione cum praecedenti ac communi traditione, decisive transisse ad definiendum huiusmodi dogma), sed sufficit ipsos textus afferre, quos ipsi Patres postnicaeni in sua controversia cum Subordinatianis indigitarunt, ut anteriores Patres a calumnia eiusdem erroris defenderent. Ad quod generaliter et absque scrupulo observat Athanasius, praecipuus defensor orthodoxiae in ea controversia: «Nos quidem hanc sententiam a Patribus ad Patres transisse demonstramus... Nam fides quam Synodus [Nicaena] scripto confessa est, ipsa vere est catholicae Ecclesiae» *(De decretis Nicaenae synodi* 27, MG 25. 466 sq.); et Augustinus: «Omnes quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quae Deus est, divinorum Librorum veterum et novorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus, unius eiusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem; ideoque non sint tres dii, sed unus Deus» *(De Trin.,* 1. **1**y c. 4, ML 42. 824).

80. Traditio antenicaena (a fine saec. 1 ad a. 325).[7]

Sensus Traditionis in hac periodo manifestatur tum in ipsa *praxi, praecipue liturgica,* tum in *symbolis* sive fidei professionibus,, tum in *doctrina,* tam Magisterii quam ecclesiasticorum scriptorum.

1. *Praxis liturgica* (Lex orandi) comprehendit praecipue liturgiam baptismalem et doxologias.

Baptismus, abstrahendo a tempore ipso apostolico, constanter collatus est in nomine P. et F. et Sp. S. In *Didache* (probabiliter Patribus; cf. in MG 6. 23 sqq.), Baltus (in defensione Patrum qui Platonismi accusantur), Prat (de Origene); inter theologos indolis positivae, praesertim Franzelin et Galtier (in suis tractatibus De Trinitate), quibus consentiunt theologi systematic! communissime.

7 Duchesne, L., *Les témoins antenicéens du dogme de la Trinité,* Amiens 1883.

Lebreton, J., «Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du IIIe siècle», *Revue d'histoire ecclésiastique* XIX (1923) 481-506; XX (1924) 5-97.—*Histoire du dogme de la Trinité,* II: *De Saint Clément à Saint Irénée,* Paris 1928.

Orbe, A., *Hacia la primera teologia de la procesiôn dei Verbo,* 2 voll., Romae 1958..

circa initium saec. 2)[8] 7. 1. 3, legitur: «Baptizate in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti» (Funk 1. 16). Idem, testantur saec. 2 lustinus *(Apol. I.* 61) et Irenaeus *(Adv. haer.* 3. 17. 1), saec. 3 Tertullianus *(Adv. Praxean* 26. 9; *De Bapt.* 13; *De praescript. haer.* 20. 3; *De corona* 3), Origenes *(In Io.* 6. 17; *De prine.* 1.3.2) et *Traditio Apostolica* 21.[9]10mo, iuxta *Traditionem Apostolicam*[10] Baptismus conferebatur ad modum cuiusdam professionis fidei in tres personas Trinitatis, a baptizando sub forma trinae responsionis emissae, dum minister ter eum baptizabat, ita nempe ut minister interrogaret baptizandum, utrum crederet in Deum Patrem omnipotentem, et, eo respondente «Credo», illum baptizaret prima vice, et similiter, accepta eadem responsione circa fidem in Christum et in Spiritum S., illum iterum et tertio baptizaret.

Doxologia" sive benedictio trinitaria, variis modis concinnata, pervadebat totam fere liturgiam. Quoad Eucharistiam testatur lustinus: «Deinde ei qui fratribus praeest panis affertur et poculum aquae et vini; quibus ille acceptis laudem et gloriam universorum Parenti per nomen Filii et Spiritus sancti emittit, et gratiarum actionem pro his ab illo acceptis donis prolixe exequitur» *(Apol. L 65,* MG 6. 428). Generaliter quoque lustinus testatur: «In omnibus quae offerimus, benedicimus Creatorem omnium per Filium eius lesum Christum et per Spiritum sanctum» *(Apol. I.* 67, MG 6. 429). Utrumque pariter testatur *Traditio Apostolica,* referens praeterea similem doxologiam in ordinationibus episcopi, presbyteri et diaconi.

81. Huiusmodi doxologia etiam *extraliturgice* proferebatur. Ita Clemens Romanus in sua *Epistola ad Corinthios* (circa a. 95-96) sequenti doxologia, sub forma acclamationis vel iuramenti ex V. T. deducta («Vivit Dominus»!), utitur: «Sicut Deus vivit et Dominus lesus Christus vivit et Spiritus Sanctus, fides et spes electorum, ita... [christianus fidelis] erit in numero electorum... per lesum Christum... Arnen» (Funk 1. 172). *Martyrium S. Polycarpi* (paulo post a. 156, cum Polycarpus mortuus est), c. 14, hunc sic orantem exhibet: «Quapropter de omnibus te laudo, tibi benedico, te glorifico per sempiternum et caelestem pontificem lesum Christum, dilectum

8 Cf. nostrum tractatum *De Ordine* I 232.

9 Antiquissimus liber liturgicus, exaratus in priori medietate saec. 3, iuxta communiorem opinionem ab Hippolyto Romano. Cf. nostrum tractatum *De Ordine* I 305-307. Textum habes in critica editione Gr. Dix, *The treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome* (London 1937) 33-38.

10 Cf. *ibid.* 36 sq.

11 Cf. F. Cabrol, «La doxologie dans la prière chrétienne des premiers siècles», *Recherches de science religieuse* XVIII (1928) 9-30, et Lebreton, *op. cit.* 618-630.

tuum Filium, per quem tibi cum ipso et Spiritu Sancto gloria et nunc et in futura saecula. Arnen» (Funk 1. 330). Ad idem fere tempus ascendunt duae communes doxologiae «Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto» vel «Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto» (doxologia minor)[12] et «Gloria in excelsis Deo...» (doxologia maior, vel hymnus angelicus).[12 b]

Ad huiusmodi doxologiarum usum alludunt etiam aliqui *auctores pagani,*. cum testantur christianos cultum divinum Christo exhibuisse. Ita *Plinius,* praefectus Bithyniae, in sua epistola ad imperatorem Traianum circa a. 113,. refert: «Affirmabant hanc fuisse summam culpae suae vel erroris, quod essent soliti, stato die, ante lucem convenire carmenque dicere Christo quasi Deo secum invicem» *(Epist. X.* 96. 7). *Lucianus* in suis irrisoriis orationibus circa a. 170 conqueritur quod christiani, abiectis diis Graecorum, «sophistam illum suum crucifixum adorent et ad eius legem vitam suam ordinent» *(Peregrinus* 11 et 13). *Celsus* circa 178 sequentem calumniam christianis infert: «Si nullum alium Deum colerent isti quam unum Deum, esset illis fortasse contra alios valida ratio. Nunc autem, cum hominem nuperrime exortum supra modum colunt, nihil tamen in Deum peccare se putant, licet eius ministrum colant» (apud Origenem, *Contra Celsum* 8. 12, MG 11. 1534).

82. 2. *Symbola,* sive determinatae quaedam «regulae fidei» (Lex credendi), quae inde ab initio in ecclesiis conficiebantur, ut suggerunt aliqui Patres, atque in ipsa cbristiana initiatione (catechumenatu et Baptismo) fidelibus proponebantur (cf. supra, n. 80)> mysterium Trinitatis praecipue exprimunt. Ad huiusmodi officiale symbolum alludit Tertullianus cum, obiciens Monarchianis «fidem eorum qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum», ait «hanc regulam ab initio evangelii decucurrisse» *(Adv. Praxean* 2. 1 sq., CCL 2. 1160). Huiusmodi primitivae regulae confluxerunt subinde in uberiorem formulam sic dicti *Symboli Apostolid,* de quo dictum est supra (n. 45). Iisdem fidei regulis, ad suum particularem scopum abbreviatis et accommodatis, utebantur ipsi martyres in sua Christiana confessione, ut patet ex authenticis *Actis Martyrum;* ita in *Martyrio Dasii* militis, circa initium saec. 4, legitur: «Nulli alii servio nisi uno puro et aeterno Deo, Patri et Filio et Spiritui Sancto, personis et nominibus trino, natura vero uni. Tertia iam vice confiteor fidem meam in sanctam Trinitatem»; in *Martyrio Eupli* diaconi, eiusdem temporis: «Patrem et Filium et Spiritum Sanctum adoro; Sanctam Trinitatem adoro, praeter quam non est Deus».[13]

[12] De qua duplici forma confer Basilium, *De Spiritu S.* 29. 71.

[12W] Cf. J. Lebreton, «La forme primitive du 'Gloria in excelsis': Prière au Christ ou prière à Dieu le Père?», *Recherches de science religieuse* XIII (1923) 322-329.

[13] Vide alia apud Arnou, *op. cit.* (supra, in n. 77) 89 sq., et Lebreton, *op. cit.* (supra, in n. 80) 226-238.

83. 3. *Doctrina ipsius Magisterii* saec. 2-3 clare proponit mysterium unitatis in essentia et trinitatis in personis, illudque etiam vindicat ab incipientibus deformationibus tum Tritheismi (Dionysius R. P. circa a. 260), tum Unitarismi seu Monarchianismi, sub utraque forma, sive modalistica (Callistus R. P., f 222, et idem Dionysius) sive adoptianistica (Victor R. P. a. 190 contra Theodotum coriarium; Cone. Antiochenum a. 268 contra Paulum Samosatenum, Arii praecursorem; idem Dionysius), quae viam paravit explicito Subordinatianismo Arianorum et Macedonianorum saec. 4.

84. Eam doctrinam aptissime compendiatur Dionysius R. P. in quadam epistola scripta ad Dionysium episc. alexandrinum circa a. 260,[14] cuius fragmentum asservatum est ab Athanasio *(De decretis Nicaenae Synodi* 26, MG 25. 462 sq.): «Iam vero aequum fuerit disputare adversus eos [i. e. *Tritheistas],* qui monarchiam, quae augustissima est Ecclesiae Dei praedicatio, in tres quasdam virtutes ac separatas hypostases tresque deitates dividentes ac scindentes destruunt. Audivi enim quosdam, qui apud vos divinum verbum praedicant et docent, huius opinionis magistros esse, qui quidem e diametro, ut ita loquar, Sabellii [ducis *Modalistarum*] opinioni adversantur. Hic enim blasphemat, ipsum Filium dicens esse Patrem, et vicissim; illi vero tres deos quodammodo praedicant, dum sanctam unitatem in tres diversas hypostases ab invicem omnino separatas dividunt. Necesse est enim divinum Verbum Deo universorum esse unitum, et Spiritum Sanctum in Deo manere et inhabitare, adeoque divinam Trinitatem in unum, quasi in quendam verticem, hoc est in Deum universorum omnipotentem, reduci atque colligi... Sed neque minus culpandi sunt *[Adoptianistae sive Subordînatiani],* qui Filium opus esse existimant, et Dominum factum esse sicut unum eorum quae vere facta sunt arbitrantur, cum illum genitum esse, ut congruit ac decet, non conditum aut factum, divina eloquia testantur. Non levis igitur, sed maxima est impietas, Dominum aliquo modo manufactum dicere» (Denz. 112 sq.).

85. *Doctrina autem ecclesiasticorum scriptorum* considerari potest apud primos Patres Apostolicos (a fine saec. 1 ad medium circiter saec. 2), apud sic dictos Patres Apologetas saec. 2 et apud subséquentes Patres, inde ab Irenaeo (f circa 202) ad Cone. Nicaenum a. 325.

Patres Apostolici^ nominatim *Didache,* Clemens Romanus,

14 Occasio huius epistolae fuit quaedam encyclica, a Dionysio patriarcha alexandrin© scripta contra aliquos episcopos suae iurisdictionis, qui Modalismo Sabellii adhaerebant, quique, nedum acquiescerent, Romam se contulerunt suumque patriarcham apud R. Pontificem Subordinatianismi incusarunt. Cf. Athanasium, *De sententia Dionysii 5* sq. et 13 sq. (MG 25. 486 sq., 498 sq.).

15 Cf. L. Choppin, *La Trinité chez les Pères Apostoliques,* Lille 1925, et Lebreton, *op. cil.* (supra, in n. 80) 249-394.

Ignatius Antiochenus, Polycarpus et Hermas, unitatem Dei et trinitatem personarum explicite profitentur, quamvis, ob suum finem pastoralem et expositorium, alia capita doctrinae trinitariae non evolvant, nec speculativis inquisitionibus praeoccupentur.

Tres simul personas enumerant in formula baptismali *(Didache)* et in doxologia sub forma acclamatoria *(Clemens Romanus)* vel laudatoria *(Polycarpus),* ut ostensum est supra (n. 80 sq.). In explicita propositione divinitatis Christi excellit *Ignatius,* qui propterea a quibusdam criticis acatholicis[16] tanquam praecursor Monarchianismi inepte incusatus est: «Ipse Deus noster lesus Christus» (Rom. 3. 3); «Per sanguinem Dei» (Ephes. 1. 1); «Ipse lesus in nobis Deus noster» (Ephes. 11. 3); «Deus enim noster lesus Christus in utero gestatus est a Maria» (Ephes. 18. 2); «lesus Christus ante saecula apud Patrem erat et in fine apparuit» (Magn. 6. 1); «In carne existens Deus, in morte vita vera, et ex Maria et ex Deo» (Ephes. 7. 2).[17]

De divinitate Spiritus S. extra praefatas formulas trinitarias hi Patres rarius et minus explicite loquuntur.

86. *Obiciuntur* quaedam ambiguae expressiones in *Pastore Hermae* (circa medium saec. 2), quae videntur docere solam *dualitatem* in Deo, identificando Spiritum S. cum Filio Dei, ita ut Filius Dei sit Spiritus S. ut incarnatus, vel, servatis tribus personis, secundam personam, sive Filium Dei, tanquam aliis inferiorem ac *subordinatam* inducunt. *Simii.* 5. 5. 2: «Ager hic mundus est; dominus agri, qui creavit omnia et perfecit ea confirmavitque; filius Spiritus Sanctus est; servus Filius Dei est». *Simii.* 6. 2. 5: «Spiritum Sanctum, qui ante erat, qui creavit omnem creaturam, fundavit Deus in carne, quae ei placuit. Haec igitur caro, in qua habitavit Spiritus Sanctus, servivit Spiritui bene in sanctitate et castitate ambulans, neque omnino Spiritum maculans». *Simii.* 9. 1. 1: «Volo tibi ostendere, quaecumque tibi ostendit Spiritus Sanctus, qui in figura ecclesiae tecum locutus est, ille enim Spiritus Filius Dei est» (Funk 1. 530, 538, 576).

Fatendum est hanc Hermae doctrinam de Spiritu S. esse valde confusam nec apparere quid ipse sibi velit.[18] Praetermissa autem, ut sine fundamento, quorumdam opinione quae vult Spiritum S. sive Filium Dei ab Herma identificati cum archangelo Michaele (ob *Simii.* 8. 3. 3), dici posset fortasse Hermam accipere Spiritum S. impersonaliter, pro attributo divino vel essentia

16 Ut *Loofs, Krueger, Kroymann* et *Bethune-Baker,* apud Lebreton, *ibid.* 306-308.

17 Cf. Lebreton, *ibid.* 295-326. Quoad Spiritum S. et totam Trinitatem apud Ignatium, confer *ibid.* 326-331 et in articulo eiusdem auctoris «La théologie de la Trinité d'après S. Ignace d'Antioche», *Recherches de science religieuse* XV (1925) 97-126 349-419.

18 Cf. Lebreton, *ibid.* «La théologie» 651-659.

divina, ac velle significare quod Christus non est purus homo sed ipse spiritualis Deus incarnatus; sed huic expositioni obstat quod eo tempore in Ecclesia Spiritus S. intelligebatur ut nomen personale. Forte Hermas vult tantum significare incarnationem seu conceptionem Christi esse de Spiritu S. iuxta evangelium; sed certe eius expressio est valde confusiva, cum ita relinqueret sub silentio ipsam personam Verbi, quae, opera Spiritus S., incarnata est.

Improbabile tamen videtur Hermam admisisse tam graves errores circa trinitatem quales obiciuntur, si attendatur tum communis doctrina ceterorum scriptorum, tum ipsum factum quod a posterioribus scriptoribus, etiam ei adversis in doctrina de poenitentia, de huiusmodi trinitariis erroribus numquam reprehensus fuerit. Ceterum, doctrinalis auctoritas Hermae non magna est et olim fuit valde discussa, quia, abstrahendo a materia de poenitentia in qua peculiariter excellit, plura de doctrinis dogmaticis ambigue et incohaerenter proferre solet; unde eius doctrina in praesenti, quaecumque sit, nequit officere communi sensui Traditionis.[19][20]

87. *Patres apologetae*™ saec. 2, nominatim Aristides, Iustinus, Athenagoras et Theophilus Antiochenus, fusius evolvunt quaestiones trinitarias, introducentes tentamen aliquod speculationis theologicae ope philosophiae neoplatonicae; quod tamen non prorsus felices effectus sortitum est, ut patet ex quibusdam ambiguis expressionibus, quas aliqui eruditi ad sensum veri Subordinatianismi trahere conantur.

Aristides, *Apol.* 15: «At Christiani a Domino nostro Iesu Christo doctrinae suae originem ducunt. Hic autem Dei altissimi Filius in Spiritu Sancto creditur. Qui quidem humanae salutis causa de caelo descendit... Deum rerum omnium conditorem atque architectum in Filio unigenito et Spiritu Sancto agnoscunt, nec praeter eum ullum alium Deum venerantur» (MG 96. 1122).

Iustinus,[21] *Apol. I.* 13: «Nostrum autem harum rerum doctorem... Iesum Christum... veri Dei Filium esse edocti, ipsumque secundo loco, Spiritum autem propheticum tertio habentes ordine, non sine ratione a nobis coli demonstrabimus» (MG 6. 347). *Apol. I.* 63: «Qui Filium Patrem esse dicunt, hi arguuntur, quod nec Patrem sciant, nec Filium esse universorum Patri cognoscant. Qui, cum Verbum sit primogenitum Dei, Deus etiam est» (MG 6. 426).

Athenagoras, *Leg.* 10: «Quis igitur non miretur, cum atheos vocari audiat eos, qui Deum Patrem et Filium Deum et Spiritum Sanctum asserunt,

[19] De Henna eiusque opere confer dicta in nostro tractatu *De Ordine* I 248-250. De eius doctrina trinitaria confer Lebreton, *op. cit.* 346-387.

[20] Cf. Lebreton, *ibid.* 395-516. Hic tamen auctor, ut notavimus supra (n. 79), concedit aliqua Subordinatianismi vestigia inveniri in aliquibus ex his Patribus, ut Iustino et Theophilo; cf. *ibid* 466-471, 488 sq., 510, 512, 514-516.

[21] Feder, A. L., *Justins des Martyrers Lehre vom Iesus Christus,* Freiburg i. Br. 1906.

Pfattisch, J. M., *Der Einfluss Piatos auf die Théologie Justins des Martyrers,* Paderborn 1910.

ac eorum in unione potentiam ct in ordine distinctionem demonstrant?» (MG 6. 910).

Theophilus Antiochenus (unicus episcopus inter Patres Apologet-as, sextus a Petro in sede antiochena), *Ad Autolycum* 2. 15: «Similiter tres illi dies, qui ante luminaria fuerunt, imago sunt Trinitatis [τή τωάδο], Dei, eius Verbi, eiusque Sapientiae. Quartus vero, imago hominis luce indigentis, ut sint Deus, Verbum, Sapientia, homo» (MG 6. 1078). In hoc textu primo apparet forma graeca nominis Trinitatis, ut notavimus supra (n. 2). Praeterea notavimus (n. 51) de Spiritu S. a Theophilo intelligi Sapientiam, de qua in A. T., dum alii Patres hanc intelligunt de Filio seu Verbo Dei; tamen in alio loco, mox citando, etiam Theophilus ipsum Verbum vocat sapientiam, mentem et prudentiam Dei.

ibid. 2. 22: «Sed eius Verbum, per quod fecit omnia, cum sit eius virtus et sapientia, assumens Patris et Domini universorum personam, veniebat in paradisum sub persona Dei, et cum Adamo colloquebatur. Nam et ipsa nos divina docet Scriptura Adamum dixisse auditam esse a se vocem. Vox autem illa quid aliud esse potest quam Verbum Dei, quod eius quoque Filius est; non ut poetae et fabularum scriptores filios deorum ex concubitu genitos fingunt, sed ut Veritas narrat, Verbum semper cxistens et in corde Dei insitum [λόγον ενδιάθετον], Ante enim quam quidquam fieret, eo utebatur consiliario, quippe cum eius mens et prudentia sit. Cum autem voluit Deus ea facere quae statuerat, hoc Verbum genuit prolatitium [λόγον τοοφοοιζόν] primogenitum omnis creaturae; non ita tamen ut Verbo vacuus fieret, sed ut Verbum gigneret et cum suo Verbo semper versaretur. Haec enim nos docent Scripturae sanctae [citat Io. 1. 1, 3]... Verbum igitur cum Deus sit et ex Deo genitum, illud Pater universorum, cum ita visum fuerit, mittit in aliquem locum, quo cum venerit, auditur et videtur missum ab eo et in loco invenitur» (MG 6. 1087).

Obici solet Subordinatianismus fere omnium horum Patrum, et praecipue lustini et Theophili, ob ambiguas aliquas eorum expressiones; sed quoniam eaedem, imo fortiores, expressiones occurrunt etiam apud posteriores Patres antenicaenos, nominatim Tertullianum et Origenem, eas ad modum unius colligemus et examinabimus infra. Interim generaliter advertas doctrinam trinitariam, expressam in textibus modo recitatis, esse sufficienter claram et essentialiter sanam (nisi forte excipiatur ea ambigua distinctio verbi insiti et verbi prolatitii in ultimo textu Theophili), ac ideo inverisimile saltem esse ceteros textus eorumdem Patrum continere verum Subordinatianismum, nisi velimus manifestam contradictionem illis imputare.

88. *Ceteri Patres antenicaeni,* nominatim Irenaeus, Tertullianus, Hippolytus, Novatianus, Clemens Alexandrinus, Origenes, Gregorius Thaumaturgus, et a fortiori Romani Pontifices Victor, Callistus ct Dionysius de quibus supra (n. 83 sq.), in eandem Trinitatis fidem collimant, peculiariter defendentes distinctionem divinarum personarum contra exortum Monarchianismum modalisticum. Hoc autem ipsum ratio vel occasio fuit quare aliqui ex ipsis, contra vel

saltem praeter orthodoxam eorum mentem, aliquas expressiones protulerint, quae prima fronte Subordinatianismum redolere videantur quaeque indirectum aliquem influxum in ortum veri Subordinatianismi saec. 4 habere potuerunt.

Irenaeus[22] (circa 140-202), etsi supradictis apologetis coaevus, seriem aperit eorum Patrum qui peculiariter haereses impugnarunt, fidem defendens contra Gnosticismum, immediatum praecursorem Monarchianismi (cf. supra, n. 33). In confessione Trinitatis ipse praecellit tum Apologetas tum subséquentes Patres, quatenus, simplicius adhaerens ipsi evangelicae doctrinae, abstrahit ab omni philosophica speculatione, nominatim a neoplatonica illa theoria de exteriori prolatione Verbi, quam paulo ante assumpserat Theophilus Antiochenus. Vix apud illum deprehenduntur aliquae minus propriae expressiones, ut quod sub nomine Sapientiae divinae designet non Filum sed Spiritum S., eo quod huic attribuatur revelatio prophetarum (ut idem Theophilus; cf. supra, n. 51), et quod dicat Filium «ministrare» Patri in creatione, vel Patrem esse «super omnia» ita ut sit «maior Filio», quibus ceteroquin alludit ad evangelicam doctrinam, iuxta quam «Omnia per ipsum facta sunt» (Io. 1. 3) et «Pater maior me est» (Io. 14. 28), ita ut inepte quis vestigium aliquod Subordinatianismi in his deprehendere vellet.

Adv. haer. 1. 10. 1: «Ecclesia... ab apostolis... accepit eam fidem, quae est in unum Deum, Patrem omnipotentem..., et in unum Iesum Christum Filium Dei, incarnatum pro nostra salute, et in Spiritum Sanctum, qui per prophetas praedicavit dispositiones Dei» (MG 7. 550).

2. 30. 9: «Hic Pater, hic Deus, hic conditor, hic factor, hic fabricator, qui fecit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et per Sapientiam suam» (ibid. 822).

4. 20. 3 sq.: «Et quoniam Verbum, id est Filius, semper cum Patre erat, per multa demonstravimus. Quoniam autem et sapientia, quae est Spiritus, erat apud Deum ante omnem constitutionem, per Salomonem ait... [Prov. 3. 19 sq.; 8. 22 sqq.]. Unus igitur Deus, qui verbo et sapientia fecit et aptavit omnia» (ibid. 1033 sq.).

Tertullianus[23] excellit inter omnes Patres antenicaenos quoad termino-

[22] Ales, A. d', «Le mot οικονομια dans la langue théologique de saint Irénée», *Revue des Etudes Grecques* XXXII (1921) 1-9.—«La doctrine de l'Esprit en saint Irénée», *Recherches de science religieuse* XIV (1924) 497-538.
Houssiau, A., *La Christologie de Saint Irénée,* Louvain 1955.
Lebreton, *op. cit.* (supra, in n. 80) 540-614.

[23] Cf. A. D'Ales, *La théologie de Tertullien* (Paris 1905) 67-103. Hic doctor tamen, praecipue in dogmatico suo opere *De Deo Trino* (Paris 1934) 75, 81-89, deprehendit in Tertulliano et aliis doctoribus antenicaenis vestigia veri Subordinatianismi, seu «fidei Christianae expositionem ante Concilium Nicaenum [fuisse] quibusdam vitiis *obscuratam*» (p. 75), ita v. g. ut ex doctrina de duplici generatione Verbi «ortum sit aliquid confusionis in verbis, *nonnumquam etiam in rebus*» (p. 82). Relato Tertulliani textu *Adv. Praxean* 9, in quo dicitur «Patrem totam substantiam esse, Filium vero derivationem totius et portionem», confestim concludit: «Habes hic verum subordinatianismum, in possessione impari eiusdem substantiae» (p. 93).

logiam trinitariam et praecisionem essentialium conceptuum, quibus exprimitur unitas in natura et distinctio in personis. Primus enim adhibuit latmum nomen «Trnitas»; terminos «natura» et «substantia» tanquam aequivalentes Deo tribuit; vocem «persona» ad designandum tres subsistentes in una natura divina usurpavit (cf. supra, n. 2, 3). Fidem ipsa, in veram divinitatem et distinctionem trium personarum explicite profitetur, asserens hoc mysterium esse «substantiam Novi Testamenti» *(Adv. Praxean* 31. 1) et «regulam [fidei] ab initio evangelii decurrentem» *{ibid.* 2. 2). Attamen, in ipsa defensione et explicatione huiusmodi fidei contra insurgentem Monarchianismum modalisticum, suo ingenio suoque audaciori stylo abreptus, nonnumquam tales fortiores expressiones adhibuit, quae verum quendam Subordinatianismum redolcre prima fronte videri possunt et quibusdam eruditis visae sunt; de quibus infra dicetur. Interim eius sana doctrina ex praecipuo eius opere trinitario, quem scripsit *Adversus Praxean* modalistam, evidenter colligitur.

89. *Adv. Praxean* 2, loquitur de «fide eorum, qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum», addens «hanc regulam ab initio evangelii decucurrisse». Eam summarie sic exponit: «Sic... unus est omnia dum ex uno omnia per *substantiae scilicet unitatem* et nihilominus oikonomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens Patrem et Filium et Spiritum, tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, *unius autem substantiae et unius status et unius potestatis* quia unus Deus ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti deputantur. Qui... numerum sine divisione patiuntur» (CCL 2. 1160 sq.).

Ibid. 9. 1: «Hanc me tegulam professum qua inseparatos ab alterutro Patrem et Filium et Spiritum Sanctum testor..., dico alium esse Patrem et alium Filium et alium Spiritum Sanctum..., non tamen diversitate alium Filium a Patre sed distributione, nec divisione alium sed distinctione, quia non sit idem Pater et Filius, vel modulo alius ab alio» (ibid. 1168).

Ibid. 13. 6: «Duos tamen deos et duos dominos numquam ex ore nostro proferimus, non quasi non et Pater et Filius et Spiritus Sanctus Deus, et *Deus unusquisque,* sed...» (ibid. 1175).

Ibid. 25. 1: «Ceterum: 'De meo sumet', inquit, sicut ipse de Patris. Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes, alterum ex altero. *Qui 1res unum sunt, non unus,* quomodo dictum est: 'Ego et Pater unum sumus', ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem» (ibid. 1195).

Ibid. 31. 1: «Ceterum ludaicae fidei ista res, sic unum Deum credere, ut Filium adnumerare nolis et post Filium Spiritum. Quid enim erit inter nos et illos nisi differentia ista? Quod opus evangelii, quae est *substantia novi testamenti* statuens legem et prophetas usque ad loannem, si non exinde Pater et Filius et Spiritus sanctus, *tres crediti, unum Deum sistunt?»* (ibid. 1204).

Tertullianum a subordinatianismo purgat B. Piault, «Tertullien a-t-il été subordination?», *des sciences philosophiques et théologiques* XLVII (1963) 181-204.

Apol. 21. 11-13: «Hunc [i. e. Verbum] ex Deo prolatum dicimus, et prolatione generatum, et idcirco *filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae*·. nam et Deus spiritus. Etiam cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia sed extenditur, ut lumen de lumine accensum. Manet integra et indefecta materia matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris. Ita et quod de Deo profectum est, Deus est et Dei filius et unus ambo. Ita de spiritu et *de Deo Deus,* modulo alter, numerum gradu, non statu, fecit, et a matrice non recessit, sed excessit» (ibid. 1. 124 sq.). Illud tamen assertum de exteriori Verbi prolatione et generatione difficultatem facit, de qua infra.

90. Inter Patres latinos eaedem fere expressiones et distinctiones occurrunt apud romanos Hippolytum (j circa 235)[24] et Novatianum (t circa 257).

Hippolytus,[25] agens contra modalistam Noëtum, scribit: «Atque astitit ei alius. Cum alium dico, non duos deos dico; sed tanquam lumen ex lumine et aquam ex fonte, aut radium a sole. Una enim virtus quae ex toto est; totum vero Pater, ex quo virtus Verbum» *(Contra baer. Noëti* 11). In opere *Philosophumena* 10. 33, scribit: «Hic igitur solus et supra omnia Deus Logum primum cogitando egignit, non Logum veluti vocem, sed interiorem universi ratiocinationem... Huius Logus solus ex ipso; *ideo et Deus, substantia cum sit Dei.* Mundus autem ex nihilo; ideo non Deus» (MG 16 c. 3448 sq.). Ut patet ex utroque textu, non desunt apud Hippolytum aliquae crudiores expressiones («Totum vero Pater, ex quo virtus Verbum»; «Interior universi ratiocinatio»), ob quas, si ipsi credamus, potuerit cuiusdam ditheismi sive Subordinatianismi incusari a Callisto R. P.; refert enim Hippolytus, in sua iniusta diatriba contra Callistum, quod hic, nondum papa, persuasit Zephyrino papae ut palam doceret quendam Monarchianismum,[26] et Hippolytum aliosque sibi invitos «ditheos vocavit», ac subinde, cum esset papa, «Sabellium extrusit, utpote non recte sentientem... [et] coram populo nobis convicians, dicebat: 'dithei estis'... [ipse autem] a Sabellio continenter accusabatur, tanquam primam fidem migraverit» *(ibid.* 9. 12, col. 3380, 3384; cf. Denz. 105).

Novatianus,[27] *De trin.* 15: «Quomodo enim 'Ego et Pater unum sumus', si non et Deus est et Filius? qui idcirco unum potest dici dum ex ipso est, et dum Filius eius est, et dum ex ipso nascitur, dum ex ipso precessione repetitur, *per quod et Deus est»* (ML 3. 941). *Ibid.* 31: «Hic ergo quando

[24] De operibus quae Hippolyto attribui solent confer dicta in nostro opere *De Ordine* I 305-307.

[25] Ales, A. d', *La théologie de saint Hippolyte* (Paris 1906) 8-35.

Capelle, B., «Le Logos Fils de Dieu dans la théologie d'Hippolyte», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* IX (1937) 109-124.

[26] Cf. B. Capelle, «Le cas du pape Zéphyrin», *Revue bénédictine* (1926) 321-330·.

[27] Ales, A. d', *Novatien. Etude sur la théologie romaine au milieu du IIIe siècle* (Paris 1925) 84-134.

Keilbach, W., *Divinitas Filii eiusque Patri subordinatio in Novatiani libro de Trinitate,* Zagreb 1933.

Weyer, H., *Novatianus. De Trinitate, Uber den dreifaltiger Gott,* Düsseldorf 1962.

Pater voluit, processit ex Patre; et qui in Patre fuit, processit ex Patre; et qui in Patre fuit, quia ex Patre fuit, cum Patre postmodum fuit, quia ex Patre processit: *substantia scilicet illa divina, cuius nomen est Verbum,* per quod facta sunt omnia» (ibid. 978). *Ibid.* 29: «Hic est [Spiritus S.] qui operatur ex aquis secundam nativitatem, *semen quoddam divini generis,* et consecrator caelestis nativitatis, pignus promissae haereditatis» (ibid. 973). Hic etiam non desunt diminutae quaedam et ambiguae expressiones, quae Subordinatianismo favere possent («Quando Pater voluit, processit ex Patre», «Semen quoddam divini generis»).

91. Patres pariter *alexandrini* mysterium Trinitatis explicite confitentur, quamvis apud unum vel alterum, signanter Origenem, occurrant quaedam audaciores expressiones, quae prima fronte videantur Subordinatianismum inculcare et quibus, ut notavit subinde Athanasius contra Atianos, hi haeretici immerito abutebantur.

Clemens Alex., *Paedag.* 1. 8: «*Utrumque* [z. *e. Deus et Verbum] unum est, nempe Deus.* Dixit enim: 'In principio erat Verbum...'» (MG 8. 326). *Pragmentum in 1 Io.:* «Cum enim dicit 'quod erat ab initio', generationem tangit sine principio Filii cum Patre simul extantis; erat ergo Verbum aeternitatis significativum non habentis initium, sicut etiam Verbum ipsum, hoc est Filius Dei *secundum aequalitatem substantiae* unum cum Patre consistit, sempiternum est et infectum» (MG 9. 734 sq.). *Strom. 5.* 14, accommodans ad christianum sensum quaedam verba Platonis, scribit: «Equidem ista nonnisi de sancta Trinitate accipio, et tertii quidem nomine Spiritum sanctum, secundi vero, Filium intelligo, per quem ex Patris voluntate facta sunt omnia» (ibid. 155 sq.).

Origenes[28] terminologiam trinitariam apud Graecos iam satis exacte determinavit (primus etiam proferens ipsum adiectivum ὁμοούσιο seu consubstantialis), sicut Tertullianus apud Latinos, ipsumque mysterium explicite confessus est, quamvis, sub influxu praecipue alexandrini neoplatonismi, non minus quam Tertullianus audaces quasdam expressiones protulerit, ut supra notatum est. Perfecta huius doctoris trinitaria orthodoxia, quam decisive ipse Athanasius contra Atianos vindicavit,[29] patet ex sequentibus textibus:

De principiis 1. 4: «Iesus Christus ipse qui venit, ante omnem creaturam natus ex Patre est. Qui cum in omnium conditione Patri ministrasset, 'per ipsum enim omnia facta sunt', novissimis temporibus seipsum exinaniens homo factus incarnatus est, *cum Deus esset, et homo factus mansit quod erat Deus»* (MG 11. 117).

Ibid. 4. 2. 28: «Non enim dicimus, sicut haeretici putant, partem aliquam

^Bardy, G., «Origène», *Dictionnaire de théologie catholique* XI-2 (Paris 1932) 1516-1528.

Nemeshegyi. P., «Le Dieu d'Origène et le Dieu de ΓA. T.», *Nouvelle revue théologique* LXXX (1958) 495-509.—*La paternité de Dieu chez Origène,* Paris 1960.

[29] *De decretis Nicaenae Synodi* 27: «Quod autem Verbum ab aeternitate sit cum Patre, nec alterius quam Patris substantiae vel hypostasis proprius sit, ut declaravit synodus, liceat vos [Arianos] iterum a laborioso Origene audire...» (MG 25. 466).

substantiae Dei in Filium versam, aut ex nullis substantibus Filium procreatum a Patre, id est extra substantiam suam, ut fuerit aliquando quando non fuerit... Sicut ergo lux nunquam sine splendore esse potuit, ita nec Filius quidem sine Patre intelligi potest, qui et figura expressa substantiae eius, et Verbum, et Sapientia dicitur... *Supra omne autem tempus, et supra omnia saecula, et supra omnem aeternitatem, intelligenda sunt ea quae de Patre et Filio et Spiritu sancto dicuntur»* (ibid. 402 sq.).

In Rom., 1. 7, n. 13: *«Miror quomodo quidam... negent Filium Dei Deum debere pro/iteri,* ne duos deos dicere videantur. Et quid de hoc loco Apostoli facient, in quo aperte Christus 'super omnia Deus' esse perhibetur. Sed non advertunt qui haec ita sentiunt, quod sicut Dominum lesum Christum non ita unum esse Dominum [Apostolus] dixit, ut ex hoc Deus Pater Dominus non dicatur, ita et Deum Patrem non ita dixit esse unum Deum, ut Deus Filius non credatur... Unus autem uterque est Deus, quia non est aliud Filio divinitatis initium quam Pater, sed ipsius unius Paterni fontis, sicut Sapientia dicit, 'purissima' est 'manatio'... *Non enim post Patrem est ipse, sed de Patre.* Hoc idem autem Sapientia Dei etiam de Spiritu sancto intelligi dedit [Sap. 1. 7)]... Evidenter [ex his] ostenditur *naturam Trinitatis et substantiam, unam esse,* quae est super omnia» (MG 14. 1140 sq.).

Fragmentum *In Hebr.:* «Secundum similitudinem eius vaporis qui de substantia aliqua corporali procedit, sic etiam [Christus] ipse ut quidam vapor exoritur de virtute ipsius Dei, sic et sapientia ex eo procedens, ex ipsa Dei substantia generatur. Sic nihilominus et secundum similitudinem corporalis aporrhoeae, esse dicitur aporrhoea gloriae Omnipotentis pura quaedam et sincera. Quae utraeque similitudines manifeste ostentunt communionem substantiae esse Filio cum Patre. Aporrhoea enim ὁροὐαιο videtur, id est unius substantiae *[consubstantialis]* cum illo corpore ex quo est vel aporrhoea vel vapor» (ibid. 1308). Quidam eruditi dubitant de authentia huius fragmenti, quae tamen ab aliis probabilior dicitur.

Gregorius Thaumaturgus (t circa 270) discipulus Origenis in Caesarea eiusque laudator, in sua *Expositione fidei,* sive Symbolo trinitario,[30] communem atque orthodoxam doctrinam, simpliciter et absque adminiculo extraneae philosophiae, sic aptissime exprimit: «Unus Deus Pater Verbi viventis, sapientiae subsistentis et virtutis suae et figurae: perfectus perfecti genitor, Pater Filii unigeniti. Unus Dominus, solus ex solo, figura et imago deitatis, Verbum perpetrans, Sapientia comprehendens omnia, et virtus qua tota creatura fieri potuit, *Filius verus veri,* et invisibilis ex invisibili, et incorruptibilis ex incorruptibili, et immortalis ex immortali, et sempiternus ex sempiterno. Unus Spiritus sanctus, *ex Deo substantiam habens,* et qui per Filium apparuit: imago Filii perfecti, perfecta viventium causa, sanctitas sanctificationis praestatrix; per quem Deus super omnia et in omnibus cognoscitur; et Filius per omnes. Trinitas perfecta, maiestate et sempiternitate et regno minime dividitur, neque abalienatur. Igitur *neque factum quid aut*

30 Cf. L. Froidevaux, «Le symbole de saint Grégoire le thaumaturge», *Recherches de science religieuse* (1929) 193-247.

serviens in Trinitate, neque superinductum, tanquam antehac quidem non subsistens, postea vero superingressum. Neque ita defuit unquam Filius Patri, neque Filio Spiritus sanctus, sed invertibilis et immutabilis eadem Trinitas semper» (MG 10. 983-988).

92. *Restat ut* generali obiectioni *de vero, utut mitigato, Subordinatianismo antenicaenorum Patrum breviter satisfaciamus.*[31]

Fortiores expressiones, quae Subordinatianismum redolere videntur quasque incidenter in hoc vel illo Patre iam indicavimus, ad duas classes reduci possunt, secundum quod in eis inculcatur:

1. *Filii posterioritas quoad existentiam,* qua proinde immediate negatur vera aeternitas et mediate vera divinitas. Huiusmodi autem posterioritas exprimitur duplici modo.

Primo, quatenus *generatio Filii dicitur libera,* seu Patrem Filium generasse quia voluit et quando voluit; ita Justinus: «Voluntate genitus» *(Dial.* 61); Tatianus: «Voluntate... prosilit Verbum» *(Orat.* 5); Hippolytus: «Quando voluit et quomodo voluit, ostendit Verbum suum» *(C. Noëtum* 10); Novatianus: «Quando Pater voluit, processit ex Patre» (supra, n. 90).

Secundo, quatenus, facta *distinctione inter Verbum internum* (logon endiateton) et *Verbum externum* (logon proforicon), a similitudine duplicis verbi humani, prius identificatur cum ipsa mente divina ac ideo dicitur aeternum, alterum vero proponitur ut distincta hypostasis ac fertur generari in tempore, ut nempe per ipsum Deus possit ad extra se manifestare per creationem, theophanias V. T. et Incarnationem. Hanc duplicis Verbi distinctionem, a Platone adumbratam *(Soph.* 263; *Theaet.* 189), ab Aristotele susceptam *(Poster, analyt.* 1. 10. 76) et a Stoicis et Philone technicis verbis (logos endiatetos, logos proforicôs) expressam, in theologia trinitaria primus Justinus suggessit,[32] explicite vero protulerunt eius discipulus Tatianus et Theophilus (qui primus adhibuit ipsas supradictas technicas voces; cf. supra, n. 87); ex ipsis ea transivit ad occidentales scriptores saec. 3, Tertullianum, Hippolytum et Novatianum.

31 Penitiorem expositionem et responsionem invenies apud P. Galtier, *De SS. Trinitate in se et in nobis* (Paris 1933) 64, 71-86. Difficultatem ipsam pariter apte exponit A. D'Ales, *De Deo Trino* (Paris 1934) 75-97, sed, ut notavimus supra (n. 88), eius responsio inadaequata videtur, ultra modum concedens vestigia veri Subordinatianismi apud hos Patres inveniri.

32 Asserit enim Verbum «genitum esse quando in principio [Deus] per eum omnia condidit et ornavit» *(Apol. II.* 6, MP 6. 454; cf. *Dial.* 61).

Tertullianus distinguit duos gressus in Filii generatione, alterum ante mundi creationem, et tunc «Deus erat solus», etsi «non [omnino] solus, habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam... [quam] Graeci λόγον dicunt», et alterum in ipsa mundi constitutione, cum Deus «ipsum protulit sermonem... ut per ipsum fierent universa, per quem erant cogitata atque disposita», et quidem «haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex Deo procedit» *(Adv. Praxean* 5-7 per totum, CCL 2. 1163-1167); unde «fuit tempus, cum... Filius non fuit..., qui patrem Deum faceret» *(Adv. Hermogenem* 3). Ei accedunt tum Hippolytus, dicens Deum in mundi creatione Verbum tanquam «lumen ex lumine generasse, depromens creaturae Dominum... atque ita adstitisse ei alium», cum antea «solus esset» *(Contra Noëtum* 10 sq., MG 10. 817), tum Novatianus, significans Verbum processisse et natum esse a Patre quando ipse voluit, adeoque in creatione rerum (supra, n. 90).

93. 2. *Filii et Spiritus S. posterioritas quoad essentiam,* qua proinde immediate ostenditur inferioritas et mediate inficitur ipsa vera divinitas. Huiusmodi essentialis posterioritas et inferioritas vario modo significatur.

Filius scilicet dicitur inferior sive *minor Patre,* nec tantum secundum humanitatem. Irenaeus ait rationem quare solus Pater, non vero Filius, sciat diem iudicii, est «ut discamus per ipsum, super omnia esse Patrem. Etenim 'Pater', ait, 'maior me est'» *(Adv. haer.* 2. 28. 2); Tertullianus: «Sicut et Pater alius a Filio, dum Filio maior...» *(Adv. Praxean* 9); Origenes: «[Pater] solus bonus et maior eo qui ab ipso missus est» *(In Io.* 6. 33).

Filius et Spiritus S. sunt veluti *Deus secundi ordinis.* lustinus: «Filius Dei secundo loco, Spiritus autem tertio ordine» (supra, n. 87); Hippolytus: «Pater est totum, ex quo virtus Verbum» (supra, n. 90); Novatianus: «[Spiritus S. est] semen quoddam divini generis» (supra, n. 90); Tertullianus: Filius et Spiritus S. pertinent ad deitatem secundum quandam «oeconomiam» (supra, n. 89; quo videtur significari eos non habere fontalem, sed participatam ac derivatam quandam divinitatem); «Dum Filium agnosco, secundum a Patre defendo» *(Adv. Praxean* 7); «Ut tertium gradum ostenderet in Paracleto, sicut nos secundum in Filio propter oikonomiae observationem»; «Pater tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur: 'Quia Pater maior me

est'» *(ibid.* 9). Origenes ait quod solus Pater est ὁ θε'ἰ; vel «ὑτο0εο , Filius vero mere et Spiritus S. δεὐτερο 6εο (J^ Jo. 2. 2, 3, 18; 6. 23); imo Spiritus S. est inferior Filio et ab eo factus, sicut cetera omnia *(In Io.* 2. 6).

Filius et Spiritus S. sunt *inferioris virtutis et dignitatis* quam Pater. In hoc excellit Origenes, iuxta quem Filius non est, sicut Pater, simpliciter bonus, sed mere bonus, utpote similitudo bonitatis Patris *(De prine.* 1. 2. 13); est minus simplex, cum contineat ideas rerum creandarum *(In Io.* 2. 12); solus Pater est orandus: «Si intellexerimus quid sit oratio, forte nullus unquam genitus erit orandus, ac nec Christus quidem ipse, sed solus Deus omnium et Pater, quem ipse etiam Salvator orabat» *(De orat.* 15); operatio Patris se extendit ad omnia, Filii vero ad sola rationalia, Spiritus S. tandem ad solos iustos *(De prine.* 1. 3. 5).

Filius adhibetur a Patre ut *minister et consiliarius* in creatione aliisque operibus ad extra, eiusque mandata exequitur. Theophilus: «Minister operum suorum» *(Ad Autol.* 2. 10); lustinus; «Patris voluntati ministrat» *(Dial.* 61); Origenes: «In omnium conditione Patri ministrat» (supra, n. 91).

94. *Ad haec respondetur·.*

Quicumque admittatur excessus aut verus error in quibusdam vel pluribus ex praecitatis Patribus antenicaenis, id nullatenus officit sensui communis Traditionis, ut constat tum ex doctrina aliorum Patrum et documentorum Ecclesiae tum ex ipsis symbolis fidei et praxi liturgica; eo vel magis quod plures ex obiectis Patribus, nominatim Tertullianus, Hippolytus, Novatianus et Origenes, sint aliunde viri dubiae vel minoris orthodoxiae, utut fortasse acutioris ingenii, cui non semel ipsi immoderate sese commiserunt.

Attenta nihilominus communi Traditione, iam a priori inverisimile videri potest praefatos Patres errasse circa ipsam essentiam huius mysterii, docendo verum Subordinatianismum, eo vel magis quod ex una parte non unus tantum vel alter (puta audaciores Tertullianus et Origenes), sed plures, in easdem fere expressiones conveniant, et ex alia parte nullum indicium habetur determinatae alicuius ac particularis oppositionis in hac re ex parte aliorum Patrum, quemadmodum contigit saec. 4 quoad Arianismum; imo posteriores ipsi Patres, notanter Athanasius et Augustinus supra relati (n. 79), nihil reprehensione dignum in illis invenerunt, si saltem excipiatur

Origines, cuius doctrina, ab Athanasio quidem simpliciter excusata, a Hieronymo et Epiphanio, Origenismi acribus adversariis, graviter incusata est?[3]

Attenta ipsa orthodoxa doctrina eorumdem Patrum, prout elucet saltem ex textibus nuper citatis, vix rationabile est supponere eosdem in aliis textibus docuisse Subordinatianismum adaoque sibimetipsis flagranter contradixisse. Potius rationabilius videtur crudiores illorum expressiones in mitigato quodam sensu interpretari, ut purificetur in eis apparens contradictio. Idque valet nominatim quoad ipsos Tertullianum et Origenem, qui, dum ex una parte proferunt fallaciores expressiones, ex alia parte ipsum mysterium Trinitatis aptissimis formulis expresserunt et ad ipsam trinitariam terminologiam determinandam magis quam alii contulerunt.

Tandem ipse praefatarum expressionum non negandus excessus, aliquam excusationem petit ex quadruplici causa, scilicet tum ex ipsa naturali penuria verborum et conceptuum ad exprimendu: tam difficile mysterium; tum ex antiquitate illius aetatis, cum recta mysteriorum intellectio ac formulatio nonnisi per diuturnum conatum fieri contingat; tum ex necessitate eliminandi ab Ecclesia primum ac periculosum errorem Monarchianismi modalistici, qui saec. 3 praecipue adolevit atque ab his praecise Patribus necatus est quique connaturalis occasio fuit quare iidem in contrarium errorem verbaliter aut inadvertenter saltem inclinarent; tum legitimus conatus advocandi in servitium revelationis ipsam naturalem ac philosophicam rationem, etsi hoc non semper desideratum fructum protulerit.

95. Quod autem attinet modum quo praefatae particulares expressiones, Subordinatianismum sapientes, possint ab hac labe purgari et ad rectum sensum trahi (concesso quidem eorum excessu vel imperfectione), *duo attendenda sunt,* scilicet tum *duplicem aspectum Verbi divini,* in sua duplici relatione ad intimam Dei vitam et ad opera Dei ad extra, tum *propria ratio divinarum processionum,* ex qua Trinitas personarum resultat et iuxta quam ponitur verus ordo inter personas divinas, ita ut soli Patri competat esse simpli-23

[23] Epiphanius, *Adv. haer.,* haer. 64, n. 8 sq., MG 41. 1082 sq. Hieronymus, *Contra Pjifinum* 1. 12: «Probo ego inter multa Origenis mala, haec maxime haeretica: Dei Filium creaturam; Spiritum sanctum ministrum» (ML 23. 455).

citer principium, Verbo vero ac Spiritui S. tribuenda sit aliqua derivatio ac pro tanto aliquod genus posterioritatis.

luxta priorem considerationem explicari possunt duae expressiones prioris classis circa posterioritatem Filii quoad existentiam.

Prima enim, qua dicitur Filii generationem fuisse *voluntariam vel libe-ram,* si referatur ad externum opus Verbi, seu ad Dei manifestationem per creationem, theophanias et Incarnationem, nullam facessit difficultatem, si vero referatur ad ipsam interiorem et aeternam Filii generationem, accipi potest ac debet in diminuto sensu non coactae, sed spontaneae et voluntariae generationis, quemadmodum intellexerunt etiam posteriores Patres saec. 4 [34]

Altera vero ac difficilior distinctio inter *Verbum internum et Verbum externum* convenienter referri potest ad praefatam Dei manifestationem per opera ad extra, quatenus haec intime connectitur cum ipsa interna ac personali Verbi generatione. Desumpta scilicet analogia ex ipso verbo humanae mentis, quod prius mente concipitur quam ore proferatur quodque nonnisi in hac ipsa exteriori prolatione suum complementum obtinet ac pro tanto nonnisi tunc perfecte a mente procedit ac veluti generatur, Patres concipiunt pariter duplicem generationem Verbi divini, alteram interiorem et aeternam, quae est proprie dicta generatio et iuxta quam profitentur Filium esse ab aeterno, et alteram exteriorem ac temporalem, quae, quamvis non sit stricte generatio, tamen generatio vocatur, quatenus est prioris veluti extensio et manifestatio, eo fere modo quod humana ipsa generatio, incepta intra uterum per conceptionem, completur ac perficitur per nativitatem exteriorem, quae etiam simpliciter generatio dici solet. Unde Patres nequaquam significant Verbum illud internum fuisse merum essentiale attributum divinum, seu divinam menten et scientiam, ac nonnisi subinde in tempore fuisse generatum tanquam aliquam distinctam personam, sed, supposita aeterna generatione Verbi interioris tanquam personae, addunt novam quamdam eiusdem Verbi generationem secundum Dei manifestationem in tempore; quae quidem, etsi non

[34] Ita Athanasius, *Oratio 3 contra Arianos* 66: «Num ergo, quia ex natura non autem ex voluntate [i. e. proprie ex libertate] sit Filius, praeter voluntatem Patris et nolente Patre est Filius? Minime vero. Sed potius Pater vult Filium, atque, ut ipse loquitur, 'Pater diligit Filium et omnia ostendit illi'» (MG 26. 462). Conc. Smirniense a. 351: «Si quis, nolente Patre, natum dicat Filium, anathema sit. Non enim Pater, coactus vel naturali necessitate ductus, cum nollet, genuit Filium; sed simul ac voluit, sine tempore et sine passione, ex se genitum edidit» (can. 25, apud Athanasium, *De synodis* 27).

Nihilominus Patres saec. 4 praecipue intendunt excludere libertatem generationis Filii ad confutandam haeresim arianam de istius libera creatione. Ita idem Conc. Smirniense: «Si quis voluntate Dei, tanquam unum aliquid de creatura, factum dicat, anathema sit» (can. 24, apud Athanasium, *ibid.;* cf. ipsum Athanasium, *Contra Arian. 3.* 61 sq.).

Quidam utramque doctrinam apte in unum coniungunt, dicentes Patrem generare Filium nec libere, nec necessitate coactionis, sed necessitate naturae, quae nempe excludit libertatem sed non voluntatem. Ita Ambrosius: «In sempiterna generatione praecedit nec velle nec nolle; ergo nec invitum dixerim nec volentem, sed super utrumque, hoc est natura; ita non generat ex voluntate aut ex necessitate Pater» *(De fide* 4. 9. 103, ML 16. 637).

sit proprie dicta generatio, ob eius tamen manifestativum momentum assimilatur generationi, sicut externa prolatio verbi, in humana mente iam generati, et externa prolatio fetus, iam in utero conceptus ac generatus, cuidam verae generationi assimilatur.

96. Idque quadrat cum ipsis dictis illorum Patrum. Nam *lustinus* loquitur etiam de vera ac personali generatione ab aeterno: «Illa vero ex Patre prolata progenies, ante res omnes creatas, una erat cum Patre et cum eo colloquebatur» *(Dial.* 62, MG 6. 618); ceterum, ipse explicat quo sensu locutus fuerit de generatione temporali Verbi, scilicet ut de mera Verbi manifestatione, scribens: «[In baptismo Christi] vox e caelo venit, quae per Davidem dicta fuerat, tanquam ex Christi persona proferentem, quod ei Pater erat dicturus: 'Filius meus es tu; ego hodie genui te', tum demum eum nasci hominibus et oriri asserens, cum eis innotesceret» *(Dial.* 88, ibid. 687). Ex quo etiam intelligi potest quid sibi velit eadem distinctio apud coaevum *Theopbilum,* qui ceteroquin videtur id directe inculcare in ipsis verbis supra relatis (n. 87), cum ait rationem quare Deus mittat Verbum in aliquem locum (Verbum nempe externum quod dicitur ita generari), esse quia «Verbum [nempe interius] Deus est et ex Deo genitum». Pariter *Hippolytus* loquitur de duplici Verbi generatione, altera «secundum carnem» et altera «secundum spiritum, quam apud se Pater servavit» (C. *Noëtum* 16, MG 10. 826); quod si dicat Deum ante exteriorem illam generationem «solum fuisse», addit insimul Deum eiam tunc «fuisse multum» seu pluralem («Ipse solus, multus erat»), cum numquam fuerit sine ratione seu Logo *(ibid.* 10 sq., coi. 818). *Novatianus* idipsum significat in eodem loco, cum ait: «Et qui in Patre fuit, processit a Patre»; quo significatur ipsum iam fuisse in Patre, antequam secundum externam manifestationem processerit a Patre.

Et in eodem sensu intelligi possunt ipsius *Tertulliani* similes expressiones, etsi sint paulo crudiores, ratione consueti styli huius scriptoris. Quamvis enim, attenta exteriori manifestatione sive perfecta, ut ait, Verbi nativitate, antehac Deus dicatur «fuisse solus» nec fuisse adhuc Pater, cum «Filius nondum fuerit», tamen etiam dicitur Deus tunc fuisse *«non solus»,* cum haberet in seipso rationem suam sive Logon, quem subinde in creatione sub ratione exterioris sermonis protulit sive generavit; hic autem interior ac praecedens Logos exhibetur a Tertulliano, quamquam velatis verbis, ut aliquid distinctum a Deo seu ut *«secundus a se»,* adeoque ut distincta persona: «Possum itaque non temere praestruxisse et tunc Deum ante universitatis constitutionem solum non fuisse, habentem in semetipso proinde rationem et in ratione *sermonem quem secundum a se fecerat agitando intra se» (Adv. Praxean 5.* 7, CCL 2. 1164).

97. *luxta alteram ex supradictis (n. 95) duabus considerationibus scilicet propriam indolem divinarum processionum, facilius explicantur ceterae alterius classis expressiones quae videntur sonare aliquam essentialem posterioritatem sive inferioritatem Filii et Spiritus S. relate ad Patrem,* quamvis

negandum non sit aliquos Patres, scilicet Tertullianum et Origencm, ultra modum verbis excessisse.

Cum enim processio necessario inducat inter divinas personas aliquem ordinem prioritatis et posterioritatis, fundatum in ipsa ratione principii et principiari, ita ut solus Pater sit sine principio ac pro tanto fontale principium totius Trinitatis, non mirum est illos priores Patres, ad hunc ordinem emphatice exprimendum, quasdam minus proprias, hodieque ineptas vel minus aptas, adhibuisse expressiones, desumptas ex inadaequatis conceptibus rerum creatarum, in quibus praefatus ordo prioritatis et posterioritatis necessario admiscetur ordini essentialis superioritatis et inferioritatis.

Hoc modo Filius dicitur *minor Patre* secundum ipsam divinitatem,3' quod tamen, secundum communem sensum vocis, proprie verum est de Christo solum secundum humanam naturam, in qua Deus veluti «exinanivit semetipsum, formam servi accipiens», iuxta Apostolum, et Filius factus est veluti minor Patre, iuxta illud ipsius Christi: «Pater maior me est». Hoc pariter sensu dici potest Filium et Spiritum S. esse *deos secundi ordinis,* quatenus suam essentiam divinam derivant per processionem a Patre, qui primus est, ab altero non accipiens (αὐτο'δεο : Deus a se, ut ait Origenes); patet autem huiusmodi expressionem non esse commendandam, et maiorem adhuc excessum redolere ceteras expressiones, ut quod Pater sit totum (Hippolytus) vel «tota substantia, Filius vero derivatio totius et portio» (Tertullianus) et quod Spiritus S. sit «germen quoddam divini generis» (Novatianus) et a fortiori inferior Filio et ab eo factus (Origenes36); item quod Trinitas sive processio secundae et tertiae personae debeatur cuidam «oeconomiae»,

^Ceterum, etiam Patres saec. 4, post Cone. Nicaenum, wi dem adhibent expressionem, eam in praefato sensu posterioritatis ordinis explicantes, ita Athanasius: «Patrem dixit maiorem, non ulla magnitudine aut tempore, sed quia ex ipso Patre gignitur» *(Contra Arian.* 1. 58, MG 26. 133); Basilius: «Maior hic secundum causae rationem dicitur, nam, quoniam a Patre origo est Filio, secundum hoc Pater maior est, ut causa et principium» *(Adv. Eunomium* 1. 25, MG 29. 568).

36 Ceterum, *doctrina Origenis circa divinitatem Spiritus S.* non valde clara vel non satis firma esse videtur, ac propterea tanquam haeretica insimulata est a Hieronymo (cit. supra, in n. 94).

Scribit enim Origenes: «Quaerendum est et illud, an ipse etiam Spiritus sanctus per ipsum sit factus, verum cum sit, omnia per Sermonem [i. e. Verbum] facta fuisse. Ac meo quidem iudicio, si quis dicat factum esse Spiritum sanctum, et admittat omnia per Sermonem facta fuisse, is etiam fateatur necesse est, Spiritum a Sermone factum, nimirum a Sermone ipso antiquiore existente ipso Spiritu... Nos autem qui tres personas, Patrem, et Filium, atque Spiritum sanctum esse credimus, et ingenitum nihil praeter Patrem esse nobis persuasimus, Spiritum sanctum et iis omnibus quae per Verbum facta sunt, et ordine iis omnibus quae a Patre per Christum condita sunt, *praestantiorem esse, ut pium et verum concedimus et approbamus...*

«Haec autem multum ac diu examinata sunt nobis planius et apertius videre volentibus, quomodo, si omnia per ipsum facta sunt, Spiritus etiam per Verbum factus est, qui *una ex rebus inferioribus eo per quod factae sunt, intelligatur, etiamsi verba quaedam nos in contrariam partem trahere videantur» (In Io.* 2. 6, MG 14. 126 sq., 131).

Ambiguitas huiusmodi doctrinae in eo est quod videatur assimilate processionem Spiritus S. a Verbo, quae est ad intra, processioni creaturarum ex eodem Verbo, quae est ad extra quaeque sola proinde dici potest factio, iuxta illud Io. 1. 3: «Omnia per ipsum facta sunt».

quo fit quaedam indebita confusio inter internas ipsas processiones et externas earumdem manifestationes, ad quas proprie «oeconomia, sive dispensatio, sive monarchiae administratio» (tot sunt ipsius Tertulliani expressiones)37 revocanda est.

98. Ceterae expressiones, praecipue quae ab *Origene* proferuntur, redolent solo excessu, quo dempto, ad rectum sensum trahi possunt. Nam, praetermisso quod rectae sint si dicantur de Christo secundum humanam naturam vel per solam communicationem idiomatum (de quo in tractatu De Verbo Incarnato), dictae directe de ipso Verbo, ut ab Origene dici videntur, aliquem rectum sensum patiuntur, quatenus, cum Pater sit fontale principium totius Deitatis, ipse est simpliciter ac primordialiter *bonus, simplex* et *orandus,* et ipsi pertinet *virtus omnipotentiae,* quidquid vero in Filio et Spiritu S. bonitatis, simplicitatis, adorabilitatis et potentiae invenitur, totum a Patre originaliter procedit; distributio vero operationis inter tres personas relate ad creaturas, qualis indicatur ab Origene, intelligi potest secundum meram appropriationem, sicut intelligitur etiam in Symbolis et in ipsa Scriptura.

Ratio vero *ministri et praecipue consiliarii Patris,* metaphorice Verbo attributa, non est prorsus inepta, quia non necessario implicat inaequalitatem, sed potest significare merum opus unius, agentis in consortio alterius, vel si placet supradictum ordinem processionis unius ab altero, dum agit uterque, quemadmodum dicitur Io. 1-3: «In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. Omnia per ipsum [ministrans et consilians] facta sunt»

99. *Exeunte igitur saec. 3,* extincta fere invenitur *prima haeresis Unitarismi,* sive modalistici Monarchianismi, et apud omnes clare exhibetur confessio distinctionis trium divinarum personarum. Simul etiam earum divinitas sive unitas in singulari essentia divina affirmatur, quamvis minus signanter quam ipsa personarum distinctio; hinc apud aliquos ecclesiasticos scriptores plures occurrunt ambiguae expressiones, quae prima fronte quendam Subordinatianismum prodere videntur, quaeque, etsi adhuc secundum se innocuae, indirecte tamen, utut illegitime, ipsi mox oriturae haeresi

^Conceptus *«oeconomiae»* in theologiam orientalem de Verbo Incarnato introduxit lustinus et vulgavit Irenaeus, ita ut subinde scientia sacra distingueretur a Patribus Graecis in theologiam (de ipso Deo) et oeconomiam (de providentia redemptionis). Idem conceptus in *theologiam Trinitatis* videtur esse originis gnosticae, cum primo indicatus fuerit a *Tatiano,* haeretico encratita et discipulo praefati lustini (saec. 2); subinde eo trinitario conceptu cum infelici exitu usi sunt Tertullianus, Hippolytus et Novatianus, ad confutandum errorem Modalismi. Cf. D'Ales, *op. cit.* (supta, in n. 92) 89-94; idem, «Le mot οἰχονομία dans la langue théologique de S. Irénée», *Revue des Etudes Grecques* XXXII (1921) 1-9.

subordinatianae viam parare potuerunt?' Relinquebatur igitur saeculo quarto onus huic haeresi occurrendi atque divinitatem et essentialem unitatem trium personarum signanter inculcandi; quod quidem, tum singuli scriptores ecclesiastici tum ipsum Magisterium in Conciliis Oecumenicis, egregie praestiterunt.

III **Traditio postnicaena** (a Cone. Nicaeno a. 325 ad Cone. Constantinop. I a. 381).[39]

Saec. *4* in Conciliis Nicaeno et Constantinopolitano definita est contra Subordinatianismum arianum et macedonianum divinitas et consubstantialitas Filii et Spiritus S. cum Patre. Tum harum haeresum doctrinam tum illorum Conciliorum definitionem dedimus supra (n. 39-44). Sed, quoniam ipsorum Patrum doctrina est intime conserta cum evolutione illarum haeresum atque inseritur inter utrumque Concilium, tanquam interpretatio prioris et praeparatio alterius, utile erit breviter ac ordinate exponere tum *sensum definitionis utriusque Concilii,* tum *nicaenae definitionis interpretationem* et vindicationem per Patres, tum *evolutionem formularum trinitariarum* inter primum et alterum Concilium.

Exinde insimul patebit quae sit mens et doctrina Patrum saec. 4, praecipue eorum qui in controversiis trinitariis versati sunt, scilicet *Athanasii* et *HHarii,* fidei nicaenae primorum defensorum, et trium Cappadocum, *Basilii, Gregorii Nysseni et Gregorii Nazianzeni,* eiusdem fidei explanatorum.[40] Non vacat autem argumentum[33]

[33] Non tamen ullatenus did potest haeresim subordinatianam, seu Arianismum et Macedonianismum, logice aut saltem historice, ex scriptis Patrum antenicaenorum originem ducere. Ipsi Ariani ad hos Patres non provocarunt nisi diu post Condlium Nicaenum, circa a. 350. De qua re apte disserit Galtier, *op. cit.* (supra, in n. 92) 82-86.

[39] Ales, A. d', *Le dogme de Nicée,* Paris 1926.

Arnou, R., «Unité numérique et unité de nature chez les Pères après le Concile de Nicée», *Gregorianum XV* (1934) 242-254.

Martinez Gomez, I., «El problema de la unidad y trinidad divina en los Padres», *Estudios eclesiâsticos* XX 1946) 347-398.

SCHERMANN, Th., *Die Gotlheit des hl. Geistes nach den griechischen Vdtern des TV Jabrhunderts,* Freiburg 1901.

Segovia, A., «Equivalencia de fôrmulas en las sistematizaricnes trinitarias griega y latina». *Estudios eclesiâsticos* XXI (1947) 435-454.

w De Athanasio confer A. Beck, *Die Trinitatslehre des hl. Athanasius,* Mainz 1903.—Ch. Hauret, *Comment le «défenseur de Nicée» a compris le dogme de Nicée,* Bruges 1936.

De Hilario, S. Palumbo, *Unità e distinzione in Dio secondo S. Ilario di Poitiers,* Napoli 1940.—P. Smulders, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers,* Romae 1944.

De Basilio, F. I. Nager, *Die Trinitatslehre des hl. Basilius des Grossen,* Paderborn 1912.—L. Lohn, «Doctrina S. Basilii de processionibus divinis», *Gregorianum* (1929)

Traditionis ultra hanc aetatem extendere; nam doctrina fidei, quod attinet ipsam existentiam huius mysterii, iam eo tempore invenitur explicite proposita ac sufficienter formulata, et quidquid subinde, tam per Magisterium Ecclesiae (Cone. Constantinop. II, Later. IV, Lugd. II et Florentinum) quam per ipsos Patres et theologos post Augustinum accessit, pertinet potius ad capita de essentia Trinitatis.

101. *Cone. Nicaenum a.* 325 (cit. supra, n. 44), definiens divinitatem Verbi, eas formulas adhibuit[41] quae plene sufficerent ad refutandam haeresim Arii, asserentis Filium Dei non esse ab aeterno sed factum, nec esse eiusdem substantiae vel essentiae (hypostasis vel ousiae) ac Pater, nec esse immutabilem. Quibus assertionibus Concilium opponit fidem «in Filium Dei, natum ex Patre unigenitum, hoc est de substantia [ousia] Patris, Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum de Deo vero, natum non factum, unius substantiae [homooùsion] cum Patre, per quem omnia facta sunt». De Spiritu S. vero nihil aliud habet quam: «Et in Spiritum Sanctum», quo generaliter significatur fides in eius divinitatem.

Notandum est Concilium non adhibere nomen «Verbum» sed «Filius», adhibere voces «hypostasis» et «ousia» ut aequivalentes, exhibere Filii divinitatem duabus expressionibus, quarum altera, etsi aequivalens, fortior est: «de substantia Ιέκ οὐσία] Patris» et «consubstantialis [ὁμοούαιο] Patri», seu eiusdem substantiae. Quibus vocibus, ex propria eorum vi, significatur, ut minimum, saltem specifica unitas naturae Patris et Filii (sicut inter humanum patrem et filium), quod quidem sufficiens est ad plene confutandum ipsum Subordinatianismum Arii, sed ex subiecta materia (seu quia agitur de natura divina, quae sua indole intelligitur multiplicari non posse) significatur quoque numerica unitas, qua

492-500.—A. Grandsire, «Nature et hypostases divines dans S. Basile», *Recherches de science religieuse* XIII (1923) 130-152.

De Gregorio Nysseno, Fr. Diekamp, *Die Gotteslehre des hi. Gregor von Nyssa,* Münster 1896.—G. Isaye, «L'unité de l'opération dans les écrits trinitaires de S. Grégoire de Nysse», *Recherches de science religieuse* XXVII (1937) 422-439.—S. Gonzalez, *La formula* μια ουσια τρει ὑποστάσει *en San Gregorio de Nysa,* Romae 1939.

De Gregorio Nazianzeno, J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze Théologien* (Paris 1951) 395-398, 405 sq., 437-440, 441-444, 449-452;

[41] Cf. I. M. Dalmau, «Les formules dogmatiques à Nicée», *Analecta sacra Tarraconensia* II (1926) 336-342.—L. Bouyer, «Omousios. Sa signification historique dans les symboles de foi», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1941) 52-62.—j. Lebon, «Le sort du consubstantiel nicéen», *Revue d'histoire ecclésiastique* XLVII (1952) 428-529; XLVIII (1953) 632-682.

insimul confutatur alia opposita haeresis Tritheismi; utraque proinde significatio est de mente Concilii, sed prior explicite ac directe, cum solum ageretur de confutando Ario, altera vero tantummodo implicite et suppositive.

Cone. Constantinopolitanum I a. 381 (cit. supra, n. 44), finem imponens tum postnicaenis controversiis de voce «homooùsios» tum novae haeresi macedonianae explicite negantis divinitatem Spiritus S., symbolum nicaenum ita reformavit, ut ex una parte omitteret verba «Hoc est de substantia Patris», utpote superflua, ratione retentae vocis «homooùsios», et ex altera parte explicitaverit definitionem divinitatis Spiritus S., verbis nicaenis «Et in Spiritum Sanctum» addens: «Dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et conglorificandum, qui locutus est per sanctos Prophetas».

Quibus verbis consubstantialitas etiam Spiritus S. cum Patre aequivalenter significatur, sed explicite non profertur (verbis enim «Ex Patre procedens» addi poterat explicita vox «consubstantialis», sicut quoad Filium). Ceterum, huiusmodi consubstantialitas etiam explicite in eodem Concilio asserta est, ut constat ex mox citando testimonio subsequentis particularis Cone. Constantinop. a. 382. quod exhibet summam doctrinae, contentae in ampliori deperdito tomo oecumenici ipsius Concilii.

102. *De origine huius symboli* (nicaeno-constantinopolitani appellati), eiusque relatione ad hoc Concilium, triplex est praecipua eruditorum sententia. Traditionalis ac probabilior opinio, fundata praecipue in testimonio ipsius Cone. Chalcedonensis a. 451 in Oriente necnon documentorum occidentalium inde saltem ab a. 530, docet symbolum esse primo confectum ab ipso Concilio Constantinop. I, tanquam accommodationem et extensionem ipsius symboli Nicaeni. Secunda nec improbabilis opinio, primitus suggesta a Tillemont, docet symbolum iam confectum fuisse ante Concilium atque esse unam ex variis formulis quibus hic vel illic a scriptoribus ecclesiasticis extendebatur symbolum nicaenum per ampliorem declarationem divinitatis Spiritus S., ita ut Concilium mere approbaverit ac suum fecerit symbolum praeexistens; huius opinionis praecipua ratio est quia symbolum fere ad verbum refertur iam ab Epiphanio in suo opere *Ancoratus* (n. 114, MG 43. 233) anni 374, -sed huic rationi opponi potest tum praefata affirmatio Cone. Chalcedonensis, tum probabilis non authentia illius loci Epiphanii, nam, cum hic Pater subinde nonnisi formulam nicaenam commentetur, suspicio ingeritur ipsum nonnisi hanc formulam in eo loco retulisse, cui in posteriori tempore scribae substituerunt iam editam formulam constantinopolitanam. Tertia ac peregrina opinio, defensa ab A. Harnack, negat omne originis ligamen huius symboli cum hoc Concilio, tanquam quid subinde confictum a Cone. Chalcedonensi, docens

illud fuisse primitivum quoddam symbolum Hierosolymitanum, extensum per subséquentes expressiones nicaenas.[42]

Quidquid sit, certum saltem est Cone. Constantinop. I edidisse tomum (deperditum), in quo eadem doctrina traditur (et cuius fortasse fragmentum vel pars est praefatum symbolum), teste particulari Cone. Constantinop. subsequent^ anni 382, in quo summa ipsius oecumenicae doctrinae sic exponitur: «Hanc [nicaenam fidem] utique et vobis et nobis, et omnibus qui verae fidei verbum non pervertunt, probari convenit, ut quae antiquissima sit, et baptismati consentanea, docens nos credere in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Ita nimirum, ut una credatur divinitas, et potentia et substantia [μία οὐοία) Patris et Filii et Spiritus sancti, aequalisque dignitas, et imperium coaeternum, in tribus perfectis hypostasibus [εν τρισί ὑποστάσεσιν], sive in tribus perfectis personis [τρισί τφοσώποι): ut neque Sabelli pestis locum inveniat, qua hypostases confundantur, tollanturque proprietates, neque Eunomianorum, Arianorumque, et eorum qui Spiritum sanctum oppugnant, vires habeat blasphemia, quae substantiam [ουσίαν], seu naturam φὐαιν] et divinitatem discindit, atque increatae et consubstantiali ὁμοοοσίω] et coaeternae Trinitati posteriorem quandam aut creatam aut diversae substantiae naturam [ἑτεροουσίου φὐσεω] inducit... Quae igitur ad fidem attinent, quam aperte praedicamus, in summa sunt huiusmodi: de quibus amplius animis vestris satisfacere poteritis, si tomum synodi Antiochenae [a. 379], et *eum qui superiori anno* [a. 381] *Constantinopoli a synodo universali est editus, inspicere dignamini, ubi et fidei confessionem uberius exposuimus, et in recens adinventas baereses anathematis sententiam praescripsimus»* (Apud Theodoretum, *Hist. eccl.* 5. 9, MG 82. 1215).

103. *Immediate post Cone. Nicaenum incoepit controversia de sensu illius definitionis,* et peculiariter de sensu et aptitudine vocis «homooùsios», orthodoxis (nominatim Athanasio in Oriente et Hilario in Occidente) doctrinam intelligentibus *de numerica ipsa unitate naturae* in tribus personis et aptitudinem illius vocis defendentibus; quibusdam vero Arianis intelligentibus et acceptantibus doctrinam nicaenam in sensu *solius specificae unitatis naturae,* atque pro voce «homooùsios», quae poterat intelligi in sensu modalistico, proponentibus vocem «homoioùsios» (in omnibus similis, adeoque etiam in natura), atqui hinc Semiariani vel Homoiousiani vocati (cf. supra, n. 40). In eodem sensu numericae unitatis naturae ea vox intellecta est etiam a Patribus Cappadocibus (Basilio, Nysseno et Nazianzeno) et tandem a Cone. Constantinopolitano I, quidquid in contrarium senserint plures acatholici cultores historiae dogmatum.

42 Cf. J. Lebon, «Les anciens symboles dans la définition de Chalcédoine», *Revue d'histoire ecclésiastique* XXXII (1936) 809-877.—Hefele-Leclercq. *Histoire des Conciles* II-1 (Paris 1908) 11-13, in nota, ubi copiosa additur bibliographia.

Hi nempe recenter introduxerunt quandam *«theoriam Neonicaenismi»*[43] iuxta quam, dum priores defensores definitionis nicaenae, nominatim Athanasius, necnon Hilarius aliique Patres occidentales communiter, consubstantialitatem intellexerunt de numerica unitate, subinde, tum ipsi Athanasius et Hilarius post medium saec. 4, tum ac praecipue Patres Cappadoces (Basilius et Nyssenus), veluti accedentes ad praefatum Semiarianismum sed tamen iugiter veterem formulam «homooùsios» adhibentes, hanc in eodem semiariano sensu solius specificae unitatis naturae intellexerunt, ita ut sub eadem voce diversus esset conceptus Occidentis et Orientis, illic absque ulla doctrinae evolutione, hic vero in mitigato sensu subordinatiano ac pro tanto tritheistico, et, gratia huiusmodi ambiguitatis et aequivocationis, doctrina de consubstantialitate reputata fuerit communis fides totius Ecclesiae, dum reapse Cone. Constantinop. I eam intellexit ac definivit in solo praefato sensu orientali, nec nisi subsequenter, ob praedominantem influxum latinorum, ea praesumpta communis fides intellecta est in altero priori ac occidentali sensu, ab Augustino ulterius inculcato et expolito.

104. Huiusmodi theoria falsa demonstratur tum ex stricto Orientalium Patrum monothéisme, qui non compatitur solam specificam unitatem trium personarum (sic enim haberentur tres dii, sicut tres homines); tum ex ipsa ab eis explicite repulsa calumnia tritheismi;[44] tum ex congruenti expositione earum locutionum, quae apparens fundamentum praebent praefatorum eruditorum theoriae.

Quarum prima est terminus «ousia», qui tempore Concilii Nicaeni nondum habebat determinatum sensum, ac ideo potuit intelligi in sensu naturae tum individuae tum tantum specificae, ad quem alterum sensum facile potuerunt deflectere Patres cappadoces et alii. Sed respondetur quod a posse ad esse non valet illatio. Ceterum, non obstante ambiguitate tum vocis «ousia» tum etiam ipsius vocis «hypostasis», quae indifferenter ab initio usurpaban-

43 Huius theoriae primi ac praecipui auctores sunt Th. Zahn, *Marcellus von Ancyra,* Gotha 1867, et A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschicbte* (ed. 4, Tübingen 1910) II 260, 275, quos secuti sunt inter alios Loofs, Seeberg et Turmel in suis historiis dogmatum. Postremus hic auctor (modernista) de eadem re scripsit (sub mentito nomine Coulange) in art. «Métamorphose du consubstantiel: Athanase et Hilaire», *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (1922) 303-323.

Inter catholicos hanc theoriam exponunt ac confutant G. Rasneur, «L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie», *Revue d'histoire ecclésiastique* IV (1903) 189-206.—F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche* (Paris 1905) 300-323.—Galtier, *op. cit.* (supra, in n. 92) 90-92, 102-117.—Arnou, *op. cit.* (supra, in n. 77) 112-129. Inter Anglicanos vero, J. F. Bethune-Baker, *The meaning of Homoousios in the «Constantinopolitan» Creed,* Cambridge 1901.—G. Prestige, *God in patristic thought,* London 1936.

44 Athanasius, *Contra Arianos* (a. 356-362), *Orat.* 3. 4: «Una vero illorum natura est... Hinc Filius non est alius Deus... alioquin complures dii inducerentur» (MG 26. 327). Basilius, *Horn, contra Sabell., Arium et Anomalos* 3: «Etsi enim duo sunt numero, tamen natura non sunt disiuncti... Unus Deus et Pater, unus Deus et Filius, non dii duo, cum Filius identitatem habeat cum Patre... Numera sep-aratim Patrem et separatim Filium, sed ne scindaris in multitudinem deorum, unam in utroque essentiam confiteare» (MG 31. 606).

tur, ipsum mysterium distinctionis personarum in una natura clare et explicite exhibitum est.

Alia locutio est, iuxta quam personae divinae *non sunt unum numero;* ita Evagrius Ponticus *(Epist.* 8, inter epistolas Basilii), Basilius *(De Spiritu S.* 18. 44), Nyssenus *(Contra Eunomium* 1; *Quod non sint tres dii)* et Dydimus Alex. *(De Trin.* 2. 5). Sed respondetur eam locutionem explicite ab his explicari de exclusione non numericae unitatis naturae, sed unitatis quantitatis et compositionis, ad exprimendam solam divinam simplicitatem, ita ut non esse unum significet non esse compositum sed simplex. Id patet ex ipsis obiectis textibus; ita Evagrius scribit ibidem: «Caeterum ad eos qui tres deos nobis exprobrant, illud dicatur: unum nos Deum non numero sed natura confiteri. Quidquid enim unum numero dicitur, id vere unum non est, neque natura simplex: Deum vero simplicem et incompositum confitentur omnes... Numerus enim pertinet ad quantitatem; quantitas vero corporali naturae coniuncta est; numerus ergo corporeae est naturae» (MG 26. 247-250).

Tertia ac praecipua locutio est, qua tres personae divinae dicuntur esse unum *ad modum quo plures homines dicuntur esse unum in natura,* adeoque secundum solam unitatem specificam; ita Athanasius *(Contra Arianos, Orat.* 1. 26 sq.; *De synodis* 41), Hilarius *(De synodis* 23, 73, 84), Basilius *(Epist.* 38. 2; *Adv. Eunomium* 4) et Didymus *(De Trin.* 2. 2; 3. 5). Sed respondetur, iuxta hos Patres eam comparationem non intelligi quoad omnia, sed tantum ac directe quoad ipsam generalem rationem consubstantialitatis, quae salvatur in utroque casu, etsi diverso modo ac gradu, quaeque in divinis nequit esse mere specifica ac logica sed est necessario numerica, secus haberentur tres dii sicut tres homines, quod quidem iidem Patres explicite excludunt, ut nuper diximus. Ceterum, Basilius huiusmodi discrimen explicite indigitat, dicens neminem fingere posse Deum esse «velut communitatem quandam, ratione sola intelligibilem [quae] in subiecta dividatur», quemadmodum homo dividitur in Petrum, Paulum et loannem *(De Spiritu S.* 17. 41, MG 32. 143; cf. *Epist.* 38. 3). Imo Nyssenus, praefatam comparationem in omnibus urgens, ita numericam ipsam trium divinarum personarum unitatem illustrare contendit, ut, iuxta exaggeratum platonicum realismum, dicat etiam inter plures homines huiusmodi numericam unitatem haberi: «Est etiam Petrus et Paulus et Barnabas, secundum hominem, unus homo; et secundum hoc ipsum, quatenus homo, multi non possunt esse: dicuntur autem multi homines abusive ac non proprie; quod vero per abusionem dicitur, haudquaquam apud eos qui sapiunt praeponitur ei quod proprie» *(De communibus rationibus,* MG 45. 179; cf. *Quod non sint tres dii,* ibid. 130 sq.).

105. *Restat ut verbum dicamus de duplici formula* ὁμοούσιο (consubstantialis) et μία ουσία, τρει υποστάσει (vel μία ουσία ἐν τρισίν ὁποατάσεσιν una natura in tribus hypostasibus, sive personis), quae non parum contulerunt sive ad controversias suscitandas sive ad fidei doctrinam determinatius exprimendam.

Ὁμοούσιο [45] (eiusdem substantiae, consubstantialis), tanquam vox trini-

[45] Cf. A. D'Ales, *De Deo Trino* (Paris 1934) 70-75.

taria, iam probabilius adhibita fuerat ab Origene (supra, n. 91) ad significandam substantialem communionem Filii cum Patre. In eodem sensu eam assumpsit ac canonizavit Cone. Nicaenum (supra, n, 101); attamen, ob aequivalentiam vocis «ousia» cum voce «hypostasis» (quae pariter in eodem sensu adhibetur a Concilio), ipsa, iam reiecta ab Ario tanquam sapiens Manichaeismum (cf. apud Athanasium, *De synodis* 16), post Concilium suspecta de Modalismo visa est tum puris Arianis seu Anomaeis, qui consubstantialitatem constanter reiecerunt, tum etiam Semiarianis, qui consubstantialitatem admiserunt in solo sensu unitatis naturae specificae, non vero unitatis naturae numericae (cf. supra, n. 40). Hinc isti Semiariani proposuerunt, ut orthodoxam, vocem ὁμοιούσιο (similis naturae). Catholici vero iugiter homoousion retinuerunt, et quidem in sensu numericae unitatis naturae, ut ostensum est supra, quamvis aliqui, ut Hilarius *(De synodis* 77; *Apol. ad repreh.),* Athanasius *{Contra Arian., Orat. 3.* 4; *Epist. ad Serap.* 2. 3. 5; *De decretis Nic. syn.* 20) et Basilius *{Epist.* 9. 3), ex amore pacis et unitatis, quandoque concedant etiam homoioùsion adhiberi posse, si tamen similitudo non accipiatur in sensu restrictivo, et unitatis naturae exclusivo.

Formula μία ουσία, τρει αποστάσει [46] (una natura, tres hypostases sive personae) confecta est ad exprimendum integrum mysterium, quod sola voce homooùsios non exhibetur. Expressionem «tres hypostases» in Trinitate iam adhibuerant saec. 3 Origenes *{Contra Celsum* 8. 12; *In Io.* 2. 10) et Diony-I sius Alex, (apud Basilium, *De Spiritu S. 12),* agentes contra Modalismum; attamen, quia hypostasis, vi etimologiae (sicut latina vox substantiae) et ipsius litteralis usus, idem fere sonat ac ousia, et sub communi hoc sensu utraque vox adhibetur ab ipso Cone. Nicaeno, ea expressio poterat accipi pro tribus naturis, in sensu proinde tritheistico vel subordinatianistico. De facto in hoc sensu eam adhibuerunt Ariani puri; Semiariani quoque eam, una cum supradicta voce «homoiousios», praetulerunt et opposuerunt nicaenae voci homooùsios, quae ipsis videbatur sapere contrariam haeresim Modalismi. Ob eandem rationem vitandi Modalismum, formulam «tres hypostases» praetulerunt plures orthodoxi orientales, dum alii, una cum occidentalibus (quibus hypostasis sonabat ut latina substantia), eam respuebant, tanquam sapientem Tritheismum aut Subordinatianismum, et loquebantur de unica hypostasi in Trinitate. In Cone. Alexandrino, a. 362, praeside Athanasio, concessum est ut utraque formula («una hypostasis» et «tres hypostases») pro libito adhiberi liceret, in diverso, ut patet, sensu, quem ipsa vox permittebat.[47]

106. Tandem, ut omnis ambiguitas tolleretur et unica formula con-

^Erdin, F., *Das Wort Hypostasis,* Freiburg i. Br. 1939.

Gonzalez, S., *La formula* μια ούαία -ρεΐ ύχοατάαβι *en San Gregorio de Nisa* (Romae 1939) 1-9.

Nedoncelle, M., «Prosopon et persona dans l'antiquité classique», *Revue des sciences religieuses* (1948) 277-299.

Richard, M., «L'introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'incarnation». *Mélanges de science religieuse* (1945) 5-32, 243-270.

Parente, P., *De Deo Uno et Trino* (ed. 2, Romae-Taurini 1938) 245-249).

47 Cf. Athanasium, *Tomus ad Antiochenos* 5 sq., MG 26. 802.

cinnaretur, paulatim firmatus est usus vocis «ousia» in sensu naturae, abstrahendo a determinato modo quo haec existit, et vocis «hypostasis» in sensu naturae secundum determinatum modum existendi (seposita alia voce πρόσωπον, quae iuxta originalem sensum, poterat accipi in mero sensu iuridico vel scenico ac ita sapcre Modalismum).[48] Ita circa a. 360 enata vel firmata est formula «Una natura in tribus hypostasibus» (pro ambigua ac libera expressione «una hypostasis et tres hypostases» iuxta diversum sensum), quam iam indicaverat Origenes saec. 3. Vix conici potest quis eam primo protulerit inter controversias saec. 4. Certe apparet in anonymo *Sermone adversus Arium et Sabellium* (MG 45. 1282, 1292, 1293, 1296, 1300), quem plures eruditi incerte attribuunt Didymo Alexandrino (t 398); refertur a Caio Mario Victorino (f post 362) tanquam in usu apud Graecos *(Adv. Arium* 3. 4; cf. 2. 4-7) et ab Epiphanio qui ait ipsam continere evangelicam fidem *(Adv. haer.* 73. 34); adhibetur a particulari Cone. Constantinop. a. 382, referente ceteroquin doctrinam ipsius oecumenici Cone. Constantinop. a. 381 (supra, n. 102); ceterum, nemo magis quam Basilius (f 379; *Epist.* 38. 1-4; *Epist.* 236. 6) contribuit ad eam formulam explicandam et in usu firmandam.[49]

107. *Apud Latinos* vero, pari tempore et sine ulla peculiari difficultate, efformata est correspondons formula «Una essentia (vel substantia vel natura), tres personae», ab Augustino explicata, cuius uterque terminus (substantia et persona) iam fuerat a Tertulliano indicatus (cf. supra, n. 3).

108. *Bibliographia patristica de Trinitate.*

Ante Cone. Nicaenum, seu saec. 3;

Tertullianus (f post 220), *Adversus Praxean.*

Hippolytus (f 235), *Contra Noëtum.*

Novatianus (f circa 257), *De Trinitate.*

Dionysius Alexandrinus (f 264/265), Fragmenta contra Sabellianos, relata ab Athanasio in opusculo *De sententia Dionysii Alexandrini.*

Gregorius Thaumaturgus (t circa 270), *Expositio fidei.*

Post Cone. Nicaenum, saec. 4:

Alexander Alexandrinus (t 328), *Epistolae* (encyclicae) tres de ariana haeresi.

Athanasius (t 373), *Apologia contra Arianos* anni 348.—*De decretis Nicaenae Synodi* a. 350.—*De sententia Dionysii Alexandrini* a. 350-351.—*Contra Arianos orationes quatuor* a. 356-362 (quarta oratio est incertae authentiae).—*Epistolae quatuor ad Serapionem* a. 356-362. — *De synodis* a. 259.—*Tomus Antiochenus* a. 362.

[43] Nihilominus etiam vox ζρόσωπον est satis frequentis usus. Ita Basilius in sua *Homilia contra Sabellianos et Arium et Anomaeos* (MG 31. 600 sqq.) frequentius utitur prosopo quam hypostasi et Cone. Constantinop. a. 382 indifferenter loquitur de «tribus hypostasibus» et de «tribus prosôpois» (supra, n. 102).

[49] Ampliorem determinationem ac firmitatem eidem formulae addiderunt subinde, post controversias christologicas, *Leontius Byzantinus* saec. 6 et *loannes Damascenus* saec. 8.

Hilarius Pictaviensis (t 366), *De Trinitate* anni 356-359.—*De synodis* a. 359.—*Contra Arianos,* post a. 364.

Basilius Caesariensis (t 379), *Adversus Eunomium* anni 363-365.—*De Spiritu S.* a. 375.—*Homilia contra Sabellianos et Arium et Anomaeos*—*Epistolae,* praecipue 9, 38, 52, 105, 113, 114, 125, 159, 175, 189, 210, 215, 226, 236, 251.

Evagrius Ponticus (f 399), *Epistola* 8 (edita inter epistolas S. Basilii).

Gregorius Nazianzenus (t 389/390), *Orationes theologicae* (orationes 27-31).—*Epistola* 248, ad Evagrium.

Gregorius Nyssenus (t 394), *Contra Eunomium.—Ad Eustathium de Trinitate.—Ad Abladium, quod non sint tres dii. — Adversus Graecos, ex communibus notionibus.—De Spiritu Sancto.—Oratio catechetica magna.*

Didymus Alexandrinus (t 398), *De Trinitate.—De Spiritu Sancto* (interprete Hieronymo).—*Sermo adversus Arium et Sabellium* (probabiliter tantum ipsi attributus; extat inter opera Gregorii Nysseni, sed a modernis eruditis certo isti denegatur).

Ambrosius (t 397), *De fide ad Gratianum.—De Spiritu S.*

Epiph ANius (t 403), *Ancoratus.—De haeresibus,* baer. 54, 57, 62, 64, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76.

Subsequent aetate, saec. 5-8:

Augustinus (t 430), *De Trinitate.—Contra sermonem Arianorum.—Collatio cum Maximino Arianorum episcopo.—Epistolae* 120, 169, 238-242.

Hieronymus (t 419), *Epistolae* 15-17.

Pseudo-Hieronymus, *Dialogus de sancta Trinitate inter ludaeum et christianum.*

Chrysostomus (t 407), *De incomprehensibili,* homilia quinta (contra Anomaeos).—*Homilia in Io.* 5. 19 contra Anomaeos.

Theodoretus (I circa 428), *De sancta et vivifica Trinitate* (inter opera Cyrilli Alex.).

Cyrillus Alexandrinus (t 444), *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate.—De Trinitate dialogi.—In Sanctum Symbolum.*

Fulgentius Ruspensis (t 533), *Liber contra Arianos.—De Trinitate.__ De fide ad Petrum.—Epistolae* 8 et 14.

Boethius (t 524), *De Trinitate.—Utrum Pater et Filius et Spiritus S. substantialiter de divinitate praedicentur.*

Damascenus (t 754), *De fide orthodoxa,* l. 1, c. 6-14; l. 3, c. 10. *De sancta Trinitate.—De hymno trisagio.*

CAPUT II. DE DIVINIS PROCESSIONIBUS, RELATIONIBUS ET PERSONIS IN COMMUNI

109. Caput istud est praecipuum totius tractatus, quod attinet theologicam intelligentiam mysterii Trinitatis quodammodo assequendam; nam tangit ipsam essentiam mysterii in sua radice, ex qua pendent cetera omnia quae in sequentibus capitibus explanantur. Tota quippe Trinitatis essentia in distinctione triplicis *personae* consistit; haec autem distinctio non aliunde repeti potest quam ex *relatione,* seu ex distinctione trium oppositarum relationum, quae propterea constituunt ipsas personas divinas; relatio autem fundamentum habet ac fluit ex ipsa *processione,* quae proinde est radix et origo totius mysterii.

Quapropter, iuxta logicum ordinem agemus prius de processione, subinde de relatione, tertio de persona, iuxta trium horum existentiam, essentiam et numerum, ita ut caput in *novem quaestiones* dividatur: De divinarum *processionum existentia* (q. 1), *essentia* (q. 2), et *numero* (q. 3); de divinarum *relationum existentia* (q. 4), *essentia* (q. 5) et *numero* (q. 6); de divinarum *personarum existentia* (q. 7), *essentia* (q. 8) et *numero* (q. 9).

Ceterum, harum quaestionum amplior determinatio fiet in capite sequenti, ubi divinae personae earumque ad invicem processiones considerabuntur in particulari.

QUAESTIO I. DE EXISTENTIA DIVINARUM PROCESSIONUM[50]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

110. Processio (graece προβολή vel ἐκπορεορι), etymologice a pro (ante) et cedere (dare locum), significat transitum de uno loco in alium, et in hoc sensu etiam accipitur in communi ac primitivo usu (ad quem generalem sensum redeunt etiam verba: incedere et excedere). In translata autem ac generaliori acceptione, quae etiam communis usus evasit, processio dicitur quaelibet *origo unius ab alio,* et sumi potest tum active, ut cum dicimus causam procedere in effectum, tum passive, ut cum dicimus effectum procedere a causa; quae quidem altera acceptio communior est.

Processio dividitur in processionem *ad extra* et processionem *ad intra,* sicut actio dividitur in actionem transeuntem et actionem immanentem. Nam, quamvis processio non sit formaliter idem ac actio, tamen actionem involvit et in actione fundatur, quia, mediante aliqua actione, unum procedit ab alio seu originem habet ab alio; unde processio concipi potest tanquam effectus vel resultantia ipsius actionis.[51] Exempla utriusque processionis in creatis sunt:

[50] Cf. 1 p., q. 27, a. 1; q. 33, a. 4, ad *4; C. Gent.* 4. 10 sq.; *De potentia,* q. 10, a. 1; *Compendium theologiae,* c. 36 et 51.

[51] Ad ampliorem intelligentiam processionis, utile erit recogitare quae de actione tam transeunti quam immanenti, in qua fundatur processio ad extra et ad intra, docent philosophi, v. g. I. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae,* n. 193 sq.,

calor procedit ab igne vel radius a sole processione ad extra, intellectio et ipsum verbum intellectum procedunt a mente processione ad intra, generatio-pariter procedit a generante processione ad intra, sed ipsum generatum procedit processione ad extra; quod si generatum procederet per processionem a mente, seu intellectivam, tunc procederet ad modum verbi ac ideo per processionem ad intra, quod quidem nonnisi in divinis contingere potest, ut infra ostendetur.

In omni processione habetur *terminus qui* procedit, *terminus a quo* procedit, et quaedam *relatio* inter utrumque, quae fundatur in ipsa actione quam processio comitatur. Ex quo sequitur quod in omni processione reali habetur realis distinctio inter duos terminos reales et realis relatio inter eosdem. Terminus-qui processionis realis potest esse vel operatio aliqua physica, tam transiens, quam immanens (v. g. intellectio), et tunc dicitur processio per modum operationis, vel res physica, quae sit terminus operationis, sive transeuntis, sive immanentis (v. g. verbum mentis), et tunc processio dicitur per modum operati.

Ad nostram quaestionem quod attinet, manifestum quidem est adesse in Deo processionem ad extra; sic enim procedunt omnes effectus creati, tam naturales quam supernaturales. Quaeritur ergo utrum dentur in Deo etiam reales processiones ad intra. Vidimus autem in tractatu De Deo Uno[52] actiones divinas immanentes, i. e. scire et velle, identificati cum ipsa essentia divina, et praeterea, in utraque linea intellectionis et volitionis, facultatem, actum et obiectum esse unum et idem, absque ulla prorsus distinctione, etiam rationis ratiocinatae minoris. Ex quo necessario sequitur non posse dari in Deo realem processionem ad intra per modum operationis quasi alicuius perfectionis additae essentiae vel intellectui divino,, secus periclitaretur praefata Dei simplicitas. *Quaeritur ergo, utrum, hac simplicitate non obstante, detur in Deo realis processio ad intra per modum operati,* seu, utrum in actionibus divinis immanentibus et cum ipsa essentia divina identificatis, scilicet intellectu et voluntate, possit dari ac reapse detur vera et realis processio, quae nempe importet realem distinctionem et relationem inter duos terminos.

II. ERRORES.

111. Quaelibet ex tribus haeresibus trinitariis, de quibus in quaestione praecedenti (n. 32 sqq.), removet a Deo veram processio-

281-284, 473-477, ubi etiam loci S. Thomae indicantur. Quod attinet immediate rem nostram, lege S. Thomam, *De potentia,* q. 10, a. 1.

52 In vol. 1, n. 589 sq.

nem aci intra. Nam *Îritheismus,* negando unitatem essentiae divinae in tribus personis, eo ipso ponit processionem unius ab alia fieri secundum multiplicationem essentiae divinae, eo modo quo in creatis filius procedit a patre, et ita ponit processionem ad extra, id est unius Dei extra alium Deum. *Unitarismus* vero et *Subordinatianis* mus* ponunt processionem ad extra secundum effectus creatos, seu secundum quod Deus procedit in effectus, vel effectus procedunt a Deo. Pro Subordinatianismo enim processio divina consistit in boc quod Filius et Spiritus Sanctus, tanquam duae supremae creaturae, causantur a Patre; pro Unitarismo vero consistit in eo quo Deus, ut causa et gubernator omnium rerum, procedit in varios effectus vel suas in eis manifestationes.

Error autem *Gnosticorum,* ponentium innumeras aeonum processiones sive emanationes (προβολά) a primo principio (πλήρωμα divinitatis), non est hic ad rem, nisi applicetur processioni Filii et Spiritus S.; quod tamen omnes videntur reiecisse, sive catholici, ne admitterent distinctionem essentiae, sive Unitaristae, ne admitterent distinctionem personarum, sive Subordinatiani, ne cogerentur ponere consubstantialitatem Filii cum Patre.[53]

111. ASSERTIO. Datur in divinis aliqua vera ac realis processio ad intra.

112. Nota theologica. Id est *de fide,* explicite ab Ecclesia definita tum in Symbolis fidei, tum in aliis documentis Conciliorum oecumenicorum, et quidem sive aequivalenter, quatenus dicitur una persona esse ex alia, sive etiam formaliter, quatenus dicitur una persona ab alia procedere.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

113. In documentis Magisterii, Scripturae et Traditionis, affirmatur imprimis vera *generatio* Filii, quae, utpote actio habens distinctum ac realem terminum, est quaedam realis processio, et, utpote importans in Filio eandem numerice naturam cum Patre, est necessario processio ad intra. Affirmatur praeterea explicite *processio* tum Filii, tum ac signanter Spiritus S.; quae quidem est manifeste

^Huiusmodi gnosticas emanationes indigitant et impugnant antiquiores Patres, ut Irenaeus *(Adv. haer.* 2. 13. 4-6), Tertullianus (Adv. *Praxean* 7-8) et Origenes (De *principiis* 1. 2, 6; 4. 28).

realis processio, habens distinctum ac realem terminum. Quod autem huiusmodi processio non sit ad extra, seu secundum exteriorem aliquam manifestationem, sed ad intra, seu secundum ipsam personam (habentem praeterea eandem numericam divinam naturam), quamvis nequeat necessario colligi ex ipso solo verbo «procedere», quod admittit ampliorem significationem, colligitur tum ex ipsa eius attributione ad personam («Ego ex Deo processi... Ego a Deo exivi», «Spiritus qui a Patre procedit»), tum ac praecipue a paritate cum generativa processione Filii, cui assimilatur vel parificatur: nam de Filio indiscriminatim dicitur quod generatur et quod procedit, ac ideo cum de Spiritu S. dicitur quod procedit, interna processio pariter significatur. Ceterum, huiusmodi processiva assimilatio signanter indicatur in documentis Magisterii, inducta oppositione inter Patrem qui est a nullo, Filium qui est a solo Patre et Spiritum S. qui est et procedit ab utroque, item inter Filium qui est genitus et Spiritum S. qui est non genitus sed procedens; imo Magisterium ait Spiritum S. procedere ex Patre et Filio tanquam ex uno principio per unam spirationem; quod manifesto implicat immanentem processionem.

114. Magisterii doctrina patet praecipue ex Symbolis aliisque maioribus documentis oecumenicis supra relatis (n. 43 sq.), in quibus processio exprimitur triplici modo, quatenus scilicet Filius aut Spiritus S. dicitur esse *ab alio* (ex Deo, a Patre, ab utroque), vel Filius dicitur vere filius sive *generatus,* vel uterque (et signanter Spiritus S.) dicitur formaliter *procedere.*

Ad rem peculiariter faciunt Conc. Nicaenum I et Constantinop. I: «Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum de Deo vero, unius substantiae cum Patre». Conc. Nicaenum: «Natum ex Patre, hoc est de substantia Patris». Conc. Constantinop. *I:* «Et in Spiritum Sanctum, ex Patre procedentem». Symbolum Athanasianum (universaliter in ecclesiis receptum): «Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus; Filius a Patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus; Spiritus Sanctus a Patre et Filio non factus nec creatus nec genitus, sed procedens». (Denz. 75). Conc. Later. IV: «Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus Sanctus pariter ab utroque... Pater generans, Filius nascens, et Spiritus Sanctus procedens»; idem Concilium, damnans peculiarem Tritheismum abbatis loachim (cf. supra, n. 38), declarat: «Illa res [seu essentia divina] non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit». Conc. Lugdun. II: «Spiritus Sanctus ex Patre et Filio tanquam ex uno principio unica spiratione procedit». Conc. Floren-

tinum: «Spiritus S. ex Patre et Filio est, et ex utroque tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit».

115. **Scriptura** *processionem Filii* tripliciter exhibet. Primo nempe, *implicite* in nomine *Verbi* (Io. 1. 1, 14; 1 Io. 1. 1; Apoc. 19. 13), quod implicat processionem ab intellectu. Secundo, *aequivalenter* in ratione *Filii* veri et unigeniti (supra, n. 62), qua indicatur rcalis processio generativa, quae, ob unicitatem naturae divinae, nequit esse nisi immanens. Tertio, *formaliter* per attributionem processionis et exitus a Patre, Io. 8. 42: «Ego... *ex Deo processi* et veni; neque enim a meipso veni, sed ille me misit»; 13. 3: «*A Deo exivit* et ad Deum vadit»; 16. 27 sq. «Ego a Deo exivi. Exivi a Patre ct veni in mundum; iterum relinquo mundum, et vado ad Patrem». Quae quidem processio et exitus a Patre, quamvis hic copuletur cum ipsa externa manifestatione et missione ad extra per Incarnationem, non hanc tamen solam exhibet, sed etiam ac primario ipsam internam processionem per generationem, quae manifestatur ac voluti extenditur exterius per Incarnationem; quod quidem manifestat tum ipsa indoles procedentis et exeuntis, qui est vere Filius, quique reapse interne procedit, tum ipsa vis verborum processionis et exitus, nam, si ageretur de mera externa manifestatione, vix simpliciter dici posset Christum procedere et exire a Patre, cum, ob identitatem naturae, numquam extra Patrem processit et exivit.

Eadem Filii immanens processio suggeritur etiam in Hebr. 1. 3, ubi ipse vocatur «*splendor gloriae et figura substantiae Patris*», atque adumbratur in parallelis locis V. T., qui, ut diximus supra (n. 51), probabilius habent sensum christologicum et in quibus Sapientia divina describitur ut «vapor virtutis Dei, emanatio claritatis Dei, candor lucis aeternae, speculum sine macula Dei maiestatis et imago bonitatis illius» (Sap. 7. 25 sq.) et exhibetur tanquam «ex ore Altissimi prodiens, primogenita ante omnem creaturam» (Eccli. 24. 5; cf. supra, n. 63 sq.). Exinde provenit expressio «lumen ex lumine, Deum verum de Deo vero» in Symbolo Nicaeno.

Processio Spiritus S. explicite exhibetur in Io. 15. 26: «Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, *qui a Patre procedit,* ille testimonium perhibebit de me», Processio Spiritus S. a Patre directe exhibetur, ac distinguitur ab ipso externo et futuro eius adventu; ulterior vis his verbis accedit ex parallelo textu de processione Filii, Io. 8. 1: «Ego ex Deo processi». Eiusdem Spiritus processio a Filio suggeritur ex eo quod

mittitur a Filio *(«Quem ego mittam vobis* a Patre») non aliter ac ittitur a Patre (Io. 14. 26: «Quem mittet Pater in nomine meo»); quo indicatur Spiritum Sanctum eodem modo se habere ad Filium quo se habet ad Patrem, ac ideo etiam a Filio, sicut a Patre, procedere. Praeterea, processio Spiritus S. a Patre et a Filio indicatur in visione apocalyptica «fluvii aquae vitae, splendidi tanquam cristali, *procedentis de sede Dei et Agni»* (Apoc. 22. 1), ut diximus supra (n. 59).

116. Patres divinas ad intra processiones diserte asserunt; imo, ad has ipsas vindicandas et ad excludendam meram Filii et Spiritus S. processionem ad extra sive creationem, tota vertit eorum controversia cum utraque opposita haeresi Unitarismi, cui obiecerunt veras processiones, et Subordinatianismi, cui opposuerunt processiones ad intra. Aliqua Patrum testimonia attulimus in q. praecedenti in probatione ipsius existentiae mysterii ex Traditione (n. 85 sq.); alia dabimus infra in cap. 3 (n. 229 sq., 252, 256 sq., 265-268, 274), ubi de duabus divinis processionibus in particulari.

Interim sint duo testimonia.

Hilarius, explicans verba Io. 16. 27 sq.: «Exivi a Patre et veni in mundum», scribit: «Nativitas itaque eius et adventus ostenditur cum absolutissima significandae veritatis proprietate. 'A Deo', ait, 'exivi'; ne in eo alia quam nativitatis natura esse existimaretur; cum exire a Deo, id est, ex nativitate subsistere, quid aliud quam Deus posset? 'Et a Patre', inquit, 'veni in hunc mundum'. Ut exitio illa a Deo nativitas significata esse intelligeretur ex Patre, a Patre se in hunc mundum professus est venisse. Alteram itaque in dispensatione, alterum in natura est. Nec patitur exitionem adventum existimari, cum post exitionem a Deo, adventum commemoret a Patre. A Patre enim venisse, et ex Deo exisse, non est significationis eiusdem, et quantum interest nasci et adesse, tantum a se uterque sermo discernitur, cum aliud sit a Deo in substantia nativitatis exisse, aliud est a Patre in hunc mundum ad consummanda salutis nostrae sacramenta venisse» *(De Trin.* 6. 31, ML 10. 182 sq.).

Augustinus: «Si ergo et de Patre et de Filio procedit Spiritus sanctus, cur Filius dixit: 'De Patre procedit'? Cur putas, nisi quemadmodum ad eum solet referre et quod ipsius est, de quo et ipse est? Unde illud est quod ait: 'Mea doctrina non est mea, sed eius qui me misit'. Si igitur intelligitur hic eius doctrina, quam tamen dixit non suam, sed Patris, quanto magis illic intelligendus est de ipso procedere Spiritus sanctus, ubi sic ait: T>e Patre procedit', ut non diceret: De me non procedit? A quo autem habet Filius ut sit Deus, (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique ut etiam de illo procedat Spiritus sanctus; ac per hoc Spiritus sanctus ut etiam de Filio procedat, sicut procedit de Patre, ab ipso habet Patre» *(In Io.,* tract. 99. 8, CCL 124. 387).

117. Patres processionem Filii a Patre per generationem, deducunt *ex ratione fecunditatis,* quatenus, cum sit perfectio, Deo enti perfectissimo tribuenda est; quae quidem est una ex rationibus merae convenientiae, infra afferendis. *Cyrillus Alex.*. «Si mens humana citra ullam divisionem verbum, quod profert ex seipsa, gignit... et nemo sani iudicii dixerit mentem unquam absque verbo fuisse..., ita etiam nemo dixerit non esse omnino in Deo proprium ipsius Verbum, quod ex integro Patre imaginem refert, et in Patre ob essentiae incommutabilitatem animo cernitur» *(Thesaurus,* assertio 4, MG 75. 55). «Si Deo ademeris Patrem esse, fecunditatem e divina natura sustuleris, ita ut perfectus nequaquam sit, cum generandi facultate careat» *(ibid.,* assertio 5, coi. 63). Quod repetit *Damascenus:* «Nefas est enim dicere, Deum fecunditate naturali caluisse» *(De fide orth.* 1.8, MG 94. 811).

Quod attinet *terminologiam,* apud Latinos sola vox «processio» invaluit ad designandam originem divinarum personarum; apud Graecos vero duae adhibentur voces, scilicet ἐκπορεοσι (cf. Symbolum Nicaenum-Constantinop.) et προβολή, quae sonat emanationem unius rei ex altera quaeque propterea ab aliquibus Patribus improbatur, tanquam favens errori Gnosticorum Valentinianorum, docentium "λήρωμα divinitatis per varias προβολά divini in multa entia, quae aeones appellabant (cf. supra, n. 111).

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

118. Pro existentia processionis in divinis *duplex ratio* adduci potest, altera *probativa,* quae procedit ex ipsa fide de existentia mysterii Trinitatis seu distinctionis trium personarum in una natura, et altera mere *suasiva,* quae nempe, supposita existentia processionis aliunde stabilita sive per revelationem sive per praedictam probativam rationem, ostendit maximam rei convenientiam.

Ratio probativa. Nisi essent reales processiones in divinis, non haberetur vera Trinitas, seu unitas essentiae et distinctio personarum, sed admittendus esset vel Tritheismus vel Unitarismus. Nam:

Primo, nisi essent in Deo reales processiones, non essent reales relationes, quippe quae in processionibus fundantur (omnis enim relatio fundatur vel in quantitate, vel in aliqua actione aut passione). Si autem non essent in Deo relationes, non daretur distinctio personarum, quia sola distinctio relativorum oppositorum est possibilis in Deo, ente perfectissimo et simplicissimo, quippe quae, propter na-

turam ipsius relationis (cf. infra, n. 141), nullam involvit imperfectionem et compositionem in divina essentia.[54] Ergo, negata processione, neganda est cum Unitarismo distinctio personarum, vel repetenda est cum Tritheismo ex distinctione naturarum.[55]

Secundo, nisi esset processio in Deo, Filius et Spiritus S. essent sicut Pater innascibiles, seu sine origine. Et tunc, vel essent idem cum Patre (Unitarismus), vel distinguerentur; si autem distinguerentur, necessario deberent esse tres essentiae (Tritheismus), nam in unoquoque ordine unum est primum, si igitur tres personae divinae sunt tria prima, i. e. tria sine origine, debent esse in tribus, ordinibus, seu habere tres distinctas essentias (cf. 1 p., q. 33, a. 4, ad 4)?

119. *Ratio autem suasiva* deducitur ex tribus congruentiis, quas inter alias retulimus supra (n. 23) ad existentiam ipsius mysterii Trinitatis suadendam

Prima congruentia procedit *ex diffusiva proprietate boni,* eamque exposuimus ibidem.

Secunda desumitur *ex perfectione fecunditatis.* Oportet nempe Deo tribuere quidquid perfectionis est in creatis; fecunditas autem est quaedam perfectio et gloria creaturarum. Haec ratio, emphatice proposita a pluribus Patribus (cf. supra, n. 117), sequenti modo ampliari potest, ut evidentior et efficacior evadat. In creaturis duplex invenitur fecunda processio, alia nempe corporalis, quae est vera generatio, et alia intellectualis, quae est verbi prolatio. Prior est perfectior ex parte termini, qui est substantialis, et imperfectior secundum se, quia est processio ad extra; altera vicissim est perfectior secundum se, quia est immanens, et imperfectior ex parte termini, qui est aliquid accidentale. Oportet igitur quod utraque processio in Deo coniungatur secundum id quod habet perfectionis, adeoque quod Deus immanenter et intellectualiter sit fecundus secundum terminum substantialem; aliis verbis, oportet quod in Deo intellectio sit generatio.

Tertia congruentia procedit immediate *ex ipsa natura intellectuale'* eamque S. Thomas sic exprimit: «Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intel-

54 S. Thomas, *Compendium theologiae,* c. 55: «Non est possibile divinas personas multiplicari per substantiae divisionem, sed solum per alicuius processionis relationem,, nec cuiuscumque processionis, sed talis quae non terminetur ad aliquid extrinsecum».

55 Cf. dicta in n. 32.

56 De probativa vi huius rationis confer Ioannem a S. Thoma, *Cursus theologicus.* In 1 p., q. 27, disp. 32, a. 4, ed. Solesmensis, vol. 4, p. 51-58.

57 Hanc congruentiam prae ceteris assumit Catechismus Conc. Tridentini: «Ex omnibus autem, quae ad indicandum modum rationemque aeternae generationis similitudines afferuntur, illa propius ad rem videtur accedere, quae ab animi nostri cogitatione sumitur: quamobrem sanctus loannes filium eius Verbum appellat. Ut enim mens nostra,, seipsam quodammodo intelligens, sui effingit imaginem, quam verbum theologi dixerunt, ita Deus, quantum tamen divinis humana conferri possunt, seipsum intelligens, Verburr» aeternum generat» (1 p., c. 3, n. 9).

ligit, procedit aliquid intra ipsum [seu verbum mentis], quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens et ex eius notitia procedens» (1 p,, q. 27, a. 1).»

Huiusmodi S. Thomae assertum, quod quibusdam displicet et ab aliis vario modo explicatur ut faciat ad praesens propositum (cf. v. g. Billuart, Gonet, loannem a S. Thoma), non est accipiendum in sensu absoluto et universali, quasi nempe in omni prorsus intellectione verbum produci debeat. Nam ex una parte ita probaretur apodictice existentia processionis in divinis et ex alia parte principium illud non verificatur sive in visione beata, in qua, ob infinitatem obiecti, nequit produci finitum verbum, illud repraesentans, sive in intellectione Filii ct Spiritus S., quippe quae est eadem ac intellectio Patris ex qua iam processit infinitum atque initerabile Verbum. Sensus igitur illius S. Thomae asserti, et congruentiae in eo fundatae,[39] est quod in omni intellectuali natura creata (angelica et humana), connaturaliter agenti, producitur verbum mentis, idque non tantum ex indigentia (quia nempe obiectum non est proportionatum menti ac ideo indiget proportionari ac praesentari per verbum ab ipsa mente intelligendo productum), sed etiam ex quadam superabundantia et fecunditate. Quod, si in visione beatifica verbum non producitur,[59] ratio est quia in huiusmodi non connatural! cognitione verbum produci nequit, tum ob infinitatem obiecti, quod non potest per finitum verbum repraesentari, '.um ob illius perfectionem, ratione cuius est per seipsum perfecte adaequatum facultati, seu intellectui per lumen gloriae elevato.

Oportet igitur (seu conveniens est) quod, sicut in connatural! intellectione creaturae verbum spontanee producitur, ita in connatural! Dei cognitione, ex infinita eius superabundantia et fecunditate Verbum aliquod procedat, demptis quidem creatis imperfectionibus, seu ratione indigentiae ex parte facu tatis et ratione limitationis sive accidentis ex parte ipsius verbi. Nec refert quod id non verificetur in intellectione Filii et Spiritus S., tum quia haec est eadem ac intellectio Patris ac ideo in ea trium communi intellectione de facto Verbum procedit, quamquam non ut a Filio vel a Spiritu S., tum

58 Idem non semel alibi asserit, ut in C. *Gent.* 4. 11; *De potentia,* q. 8, a. 1, obi. 12 et ad 12: *Compendium theologiae* 36 et 51.

59 Ipse S. Doctor explicite alibi notat hanc esse meram congruentiae rationem: «Ratio haec sufficienter probare non potest, sed ex eo quod est in nobis aliqualiter per simile coniecturare» *(De potentia,* q. 8, a. 1, ad 12; cf. 1 p., q. 32, a. 1, in fine corporis).

De hac S. Thomae ratione recenter scripserunt:

Lonergan, B. J. F., «The concept of 'Verbum' in the writings of St. Thomas Aquinas» *Theological studies* VII (1946) 349-392; VIII (1947) 35-79, 404-444; X (1949) 340, 359-393.

Richard, R. L., *The problem of an apologetical perspective in the trinitarian theology of St. Thomas Aquinas,* Romae 1964.

Vagaggini, C., «La hantise des 'rationes necessariae' de saint Anselme dans la théologie des processions trinitaires de saint Thomas», *Spicilegium Beccense* (Paris 1959) 103-139.

60 Saltem iuxta communem thomistarum sententiam, de qua in tractatu *De Deo Uno,* in vol. 1, n. 682.

quia Verbum, a scientia Dei semel prolatum, ob eius infinitatem iterum proferri non potest.[61]

120. Obiectiones autem, quae contra existentiam processionis in divinis afferri possunt, facile solvuntur, si in mente habeatur ex una parte ipse purus conceptus processionis, et quidem immanentis, et ex altera parte ipsa simplicitas et infinita perfectio essentiae divinae.

Obi. 1. Processio per modum operati supponit processionem per modum operationis, cum sit istius terminus (cf. supra, n. 110). Iamvero in Deo non datur processio per modum operationis, cum eius intellectio sit idem cum eius essentia. Ergo nec datur processio per modum operati.

Res. Neg. mai. Processio per modum operati supponit quidem operationem, sed non necessario operationem procedentem et distinctam ab essentia subiecti, seu processionem per modum operationis. Id quidem verificatur in creatis, non autem in Deo, in quo operatio et essentia sunt idem. Idque patet vel ex ipsis processionibus ad extra, puta creatione, in quibus aliquid procedit a Deo per modum operati, nihil vero per modum operationis, cum operatio divina ad extra (sive dicatur formaliter immanens et virtualiter transiens, sive cum quibusdam auctoribus dicatur formaliter transiens), quantum est ex parte Dei est idem ac essentia divina, cui nihil addit.[62] Idem ergo accidit, et a fortiori, in processione Dei ad intra, puta per intellectionem. Ex hoc enim quod divina intellectio sit idem cum divina essentia, non cessat esse vera intellectio, imo melioratur ac substantializatur ex ea ipsa identitate, ita ut, ratione verae operationis intellectivae, possit ab ea procedere aliquod verbum per modum operati, et, ratione suae identitatis cum natura divina, Verbum quod ab ea procedit sit aliquid vivum, essentiale, personale et infinitum, aliter ac in processione ex intellectione creata, cuius verbum est, sicut ipsa, aliquid finitum et accidentale.

Obi. 2. Processiones divinae sunt supervacaneae, cum absque illis Deus maneat infinite perfectus.

Resp. Nego assertum et rationem additam. Demptis enim processionibus, Deus non est infinite perfectus, nec est Deus, cum in ipso unitas et trinitas sint unum et idem, ex parte ipsius essentiae et salva sola distinctione personarum ut ad invicem relatarum. Haec obiectio confundit modum essendi Deitatis cum modo nostro intelligendi naturali. In tractatu quidem De Deo Uno, optime concipi poterat Deus unus infinite perfectus citra cognitionem Trini-

[61] Unde dici potest quod etiam ab intellectione Filii procedit Verbum, sed non ut est a Filio sed prout est ad Filium, ita ut Filius per eandem intellectionem sit intelligens, non tamen dicens, sed dictum; et pariter etiam ab intellectione quae est Spiritus Sancti procedit Verbum, sed non prout est a Spiritu Sancto, ita ut Spiritus S. per eandem intellectionem sit intelligens, non tamen dicens, nec dictum, sed, ex hoc quod intelligendo Pater dicit et Filius dicitur, ab utroque consequenter spiratur Spiritus S., qui in eadem intellectione, qua Pater dicit et Filius dicitur, non iterum dicendo, sed mere intelligendo, conquiescit.

[62] Ad horum ulteriorem intelligentiam confer dicta in tractatu *De Deo Uno,* in vol. 1, n. 707, 733.

tatis; at, cognito Deo per visionem vel per fidem secundum ea quae sunt ipsi intima, iam nequit trinitas seiungi ab unitate, et Deus est necessario trinus in persenis, non minus quam necessario unus in natura.

Obi. 3. Quaelibet persona Trinitatis est Deus, seu ens a se. Ergo nequit procedere, seu esse ab alio.

Resp. Dist. ant.·. Quaelibet persona est ens a se, ratione naturae, *concedo;* ratione personae, *nego,* vel *subd..'* quatenus excludit causalitatem et dependentiam ab alio, *concedo;* quatenus excludit principium originis, *nego.*

Nec valet *instare* quod si datur processio, persona divina est ab alio etiam ratione naturae, eo quod ipsa natura communicatur, v. g. a Patre ad Filium. Nam, etsi dicatur in divina processione natura communicari, non tmen dici potest ipsa natura procedere, sed tantum persona. Natura enim concipitur esse, iam ante processionem, in Patre, et eadem numero communicatur Filio. Pariter non valet insistere quod quaelibet persona divina, cum sit Deus, est primum principium, adeoque non potest procedere ab alia ut a principio. Nam quaelibet persona dicitur et est primum principium ad extra, ratione essentiae divinae, quae est eadem in unaquaque et vi cuius omnes res ad extra producuntur; solus vero Pater est ac dicitur primum principium ad intra. I I

121. *Obi. 4.* Omnis processio involvit imperfectionem. Nam importat, in eo qui procedit relate ad illud a quo procedit, diversitatem, dependentiam (cum sine illo esse non possit), posterioritatem, passivitatem et indigentiam (cum ab illo accipiat).

Resp. Negatur assertum, vel *dist. concedendo* de processione in creatis non vero de processione in divinis aut de processione in genere. Ad eius vero probationem respondetur per singulas partes:

1. *Processio importat diversitatem,* si est processio ad extra, *concedo;* si est processio ad intra, *subd.*: in creatis, *concedo;* in divinis, *iterum subd.*: importat diversitatem quoad personas, *concedo;* quoad naturam, *nego.* Revera omnis processio importat aliquam distinctionem inter duos terminos, secus processio non esset, non tamen necessario importat distinctionem ipsius essentiae duorum terminorum, quinimmo, quo perfectior est processio, eo magis eius termini identificantur, ac vicissim. Ita maior unitas habetur in processione ad intra quam ad extra, et processio eo magis est ad intra, quo magis id quod procedit est in illo a quo procedit; quod maxime patet in processione intellectuali, cum intelligere sit fieri unum et idem cum obiecto, adeoque eo perfectius aliquid procedit intellectualiter ab alio, quo magis cum ipso identificatur (cf. 1 p., q. 27, a. 1, ad 2).

Nec valet obicere quod inde sequeretur personam procedentem in divinis identificati cum persona a qua procedit, non solum secundum naturam sed etiam secundum personalitatem. Nam id conceditur de tota realitate et perfectione quae est in persona, haec enim coincidit cum ipsa essentia; non vero de oppositione relativa quae in persona involvitur, oppositum enim nequit identificati cum opposito, cum nihil possit esse oppositum sibimetipsi. Et in

hac ceterum impossibilitate, ipsa essentia processionis salvatur, quia, si nulla prorsus maneret distinctio, processio non haberetur.

2. *Processio importat dependentiam,* si est processio ad extra, vel si est processio ad intra in creatis; processio vero Dei ad intra nullam importare potest dependentiam, sive quoad personam sive quoad naturam. Non quoad naturam, quia haec est eadem numero in producente et in procedente; non quoad personam, quia procedens non procedit ab altero ut a causa, sed tantum ut a principio (ibid., ad 3).

3. *Processio importat posterioritatem,* si est ad extra, vel ad intra in creatis. Quoad processionem vero divinam ad intra, aliqui theologi nullam admittunt prioritatem et posteritatem, sed tantum ordinem processionis; ita Pater nullo modo dici potest prior Filio, sed tantum initium vel principium processionis eius.[63] Alii vero admittunt prioritatem, non quidem causalitatis aut durationis, sed solius originis. Congruentius autem loquuntur priores; nam Filius non habet unde sit Patre posterior, neque ex parte naturae, quae est eadem numero, neque ex parte relationis, quia relativa sunt simul. Secundum haec intelligas verba Symboli Athanasiani «Nihil prius aut posterius». Iuxta scilicet priores theologos, hoc simpliciter dicendum est, iuxta alios vero subintelligenda est haec additio «secundum rationem causalitatis aut durationis, non vero originis». Similiter cum loquimur de prima, secunda et tertia persona, iuxta priores est impropria locutio, iuxta alios propria.

4. *Processio importat passivitatem et indigentiam,* si est ad extra, vel ad intra in creatis, non vero in divinis. Nam in processione divina ad intra non habetur causalitas, sed tantum origo et principiatio, quae fit sine passivitate et indigentia, quia id quod persona procedens habet, i. e. essentia, nunquam ipsi defuit nec deesse potest; indigens vero est, qui caret aut carere potest perfectione sua.

QUAESTIO II. DE ESSENTIA DIVINARUM PROCESSIONUM[64]

I. SENSUS QUAESTIONIS ET VARIAE THEOLOGORUM SENTENTIAE.

122. Hic simul expendimus binas quaestiones de *essentia et de principio processionis divinae,* utpote intime connexas.

[63] Ita ipse S. Thomas, 1 p., q. 33, a. 1, ad 3: «Licet hoc nomen principium, quantum ad id a quo imponitur ad significandum, videatur a prioritate sumptum, non tamen significat prioritatem, sed originem. Non enim idem est quod significat nomen, et a quo nomen imponitur». 1 p., q. 42, a. 3: «In divinis autem dicitur principium absque prioritate, ut supra [ibid.] dictum est. Unde oportet ibi esse ordinem secundum originem, absque prioritate. Et hic vocatur *ordo naturae,* secundum Augustinum [C. *Maxim.* 2. 14], *non quo alter sit prius altero, sed quo alter sit ex altero».*

[64] 1 p., q. 41, a. 4-5 (cf. q. 27, a. 1-5); *De potentia,* q. 2, a. 2.

BILLUART, *De Trinitate,* diss. 2, a. 2 et 3, *Cursus theologiae* (ed. Parisiensis 1904) II 60-67.

Dalmau, I. M., *De Deo Uno et Trino («Sacrae Theologiae Suninta»,* II, Matriti 1964), n. 421 sq., 443-450.

Galtier. P., *De SS. Trinitate in se et in nobis* (Parisiis 1933) 161 sq., 171-1/9.

Quoad primam quaestionem de essentia, advertas processionem hic directe considerari active (ex qua ceteroquin consideratione etiam constabit in quo consistat processio passive sumpta); item processionem hic considerari prout est quaedam actio (vel involvit actionem), non vero prout stricte ac formaliter distinguitur ab actione (nam huiusmodi formalis ac subtilis distinctio nihil immutat in hac quaestione ac praetermitti potest; cf. supra, n. 110). Quaestio igitur est, *utrum processio divina consistat pure ac simpliciter in ipsa actione intellectionis et volitionis,* an in aliqua alia actione vel resultantia, procedente ab intellectu (vel voluntate).

Tres habentur sententiae.

Prima sententia, cuius principalis auctor est *Scottish* distinguens in intellectu (idem proportionaliter dic de voluntate) veluti duplicem actionem, vel duo momenta eiusdem totalis actionis, scilicet intellectionem et dictionem, docet processionem in divinis (non secus ac in creatis) non esse intellectionem, sed *dictionem,* prout haec essentialiter distinguitur ab intellectione. Ratio est, tum quia in genere intellectio non est productiva sui obiecti sed illud supponit, dum dictio est productiva sui obiecti seu termini; tum quia intellectio divina est actio essentialis et communis tribus personis, dum dictio est actio propria unius personae.

Secunda sententia, cuius praecipui auctores sunt *Suarez*6* et *Molina*l* docet intellectionem divinam, in qua processio Verbi consistit quaeque est idem ac dictio, non esse veram et proprie dictam actionem, sed quandam meram *intellectualem resultantia???,* ita ut persona Verbi non procedat per actionem sed mere resultet ex intellectu Patris, eo fere modo quo proprietates procedunt ab essentia. Ratio est, quia «actio in suo conceptu et ratione formali includit imperfectionem et rationem dependentiae» (Suarez), cum terminus eius sit aliquid factum, sive effectus, quod personae divinae convenire non potest.

Tertia et communior sententia, praecipue inter thomistas, docet processionem divinam consistere totaliter ac essentialiter in *ipsa intellectione,* quae est simul dictio (contra Scotum), et est vera ac formalis actio (contra Suarez

Ioannes a S. Thoma, *Cursus theologicus, In 1 p.,* q. 27, disp. 32, a. 5. (editio Solesmensis, Parisiis 1931 sqq.) **IV** 69-91.

Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tract. 6 (De Trinitate), disp. 1, dub. 2-4 (ed. Parisiensis 1870-1883) **III** 20-59.

Suarez, *De Trinitate,* l. 1, c. 5-8; l. 6, c. 5.

Vanier, P., *Théologie trinitaire chez saint Thomas d'Aquin. Evolution du concept d'action notionnelle,* Paris 1953.

65 Opus Oxoniense, *In 1 Sent.,* dist. 2, q. 7, n. 313; dist. 6., n. 578; ed. Quaracchiana, p. 261 et 542. Cf. etiam P. Minges, *loannis Duns Scoti doctrina philosophica ac theologica* (Ad Claras Aquas 1930) **II** 196 sq.

66 *De Trinitate,* l. 1, c. 8, n. 5, ed. Vives, tom. 1, p. 560. Cf. etiam *Metaph.,* disp. 48, sect. 4, n. 10.

67 *In 1 p.,* q. 27, a. 1, disp. 1.

et Molina).[68] Addit tamen processionem consistere in intellectione, non simpliciter accepta, cum ita sit actus essentialis et communis tribus personis, sed prout afficitur relatione Patris, vel melius *prout connotât hanc relationem,* ac ita evadit actus notionalis (personalis) et vocatur dictio. Et idem intellige de communi volitione, quae, prout afficitur relatione Patris et Filii, est actus notionalis et vocatur spiratio.

123. *Quoad secundam quaestionem de principio processionis divinae,* nota quod, etsi in Deo omnia sint unum et idem, tamen, ratiocinando de Deo iuxta modum creaturarum, potest etiam in actione divina distingui triplex principium: *principium quod,* principium *quo remotum* et principium *quo proximum. In creatis* autem principium quod est suppositum, iuxta illud «rectiones sunt suppositorum», principium quo remotum est natura, principium quo proximum est facultas operative; ita, principium quod generationis Salomonis est David, principium quo remotum est natura hominis in Davide, et principium quo proximum est eius facultas generative. Adde quod principium quo remotum, i. e. natura, est id in quo productum assimilatur producenti et principium quo proximum est id per quod assimilatur. *In Deo* principium quod operationum *ad extra* est suppositum divinum absolutum, distinctum a tribus personis (de quo infra, in n. 212), principium quo remotum est natura divina, principium quo proximum est potentia divina, seu actus imperii intellectus, praesupponens actum electionis voluntatis.

Quaeritur autem de triplici principio operationis *ad intra,* seu divinae processionis. Omnes autem theologi tenent principium quod esse personamet principium quo remotum esse naturam; *disputant autem de principio quo proximo.*

124. Iterum *tres proferuntur sententiae.*

Prima sententia, quam S. Thomas *(De pot.,* q. 2, a. 2) attribuit innominatim quibusdam doctoribus quamque subinde amplexus est Durandus[69] nec

[68] Quidam tamen aliter sententi istorum interpretantur, ita scilicet ut vix differat a sententia thomistarum.

[69] Ceterum, de hoc dubitari non potest, cum sit doctrina catholica non naturam, sed personam, esse principium et terminum divinae processionis, fatente Conc. Later. IV cum Petro Lombardo contra abbatem loachim (cf. supra, n. 38): «Illa [natura divina] non est generans, neque genita, neque procedens».

[70] *In 1 Sent.,* dist. 6, q. 2; dist. 10, q. 2; tamen in dist. 7, q. 1, accedit ad secundam sententiam mox referendam. De mente Durandi disputat M. Philippe, «Les processions divines selon Durand de Saint-Pourçain», *Revue thomiste* XLVII (1947) 244-288.

displicuit Gregorio Ariminensi[71] et aliquibus recentioribus,[72] elocet *naturam* ipsam divinam esse principium quo, non solum remotum sed etiam proximum, processionis, ratione maximae fecunditatis quam habet ex sua infinitate; inde infert processiones esse anteriores actibus intelligendi et volendi, ita ut illae haberentur in Deo etiam si per absurdum isti actus deessent. Huius opinionis (quam plures theologi, ut Banez, Molina, Valentia, Suarez, Ruiz, loannes a S. Thoma et inter modernos Scheeben et D'Alès,[73] de temeritate et errore graviter insimulant) *rationes* sunt: quia intellectus et voluntas sunt communes tribus personis, ergo non sunt principia processionum; in creatis principium generationis vel fecunditatis non est intellectus, ergo neque in Deo; in creatis, ideo natura non est immediate fecunda sive activa, sed indiget aliqua facultate, quia est finitae virtutis, natura autem divina, etiam ut praeintellecta intellectui et voluntati, est infinitae virtutis, ac ideo est immediate communicativa suipsius.

Secunda sententia, quam S. Thomas (1 p., q. 41, a. 5; *De pot.,* q. 2, a. 2) et Bonaventura *(In 1 Sent.,* dist. 7, a. un., q. 1) attribuunt innominatim quibusdam coaevis doctoribus quamque secuti sunt tum ipse Bonaventura («Et positio ista sine praeiudicio videtur probabilior») tum posteriori tempore Gregorius de Valentia *(De Trin.,* disp. 2, q. 15, punct. 2) et Wirceburgenses *(De Trin.,* disp. 6, c. 1, a. 2), docet principium quo proximum processionis esse ipsam *relationem* (vel, si placet, aliquid relativum). Discrepant tamen hi doctores in eo quod aliqui videntur principium processionis reponere in ipsa sola relatione (praefati mediaevales), alii in relatione simul et intellectu aut voluntate, et quidem aut principaliter in relatione (Wirceburgenses) aut aequo iure in utraque (Valentia). Eorum autem *rationes* sunt, quia intellectus et voluntas sunt communes tribus personis, ac ideo, si intellectus et voluntas essent principium generationis et spirationis, etiam Filius generaret et Spiritus S. spiraret aliam personam; item, principium et terminus processionis sunt duo inter se distincta et opposita, iamvero intellectus Patris non distinguitur a Filio, imo est idem ac intellectus Filii, ergo non in intellectu reponendum est principium processionis Filii sed in relatione, ex qua sola desumitur omnis oppositio et distinctio in divinis.

Tertia ac communis sententia, quam post S. Thomam[74] sequuntur tum maiores eius commentatores (Toletus, Suarez, loannes a S. Thoma, Salman-

Ad rem ipse Durandus: «Intelligere et velle non sunt productiones personarum nec principia productionum; sed exclusis a Deo per intellectum intellectu et voluntate cum omnibus actibus suis, adhuc esset in divinis generatio Filii et spiratio Spiritus Sancti, ita quod haec sunt in divinis ex fecunditate naturae radicaliter, quam fecunditatem habet ex sua infinitate, et non ex eo quod est intelligens et volens».

71 *In 1 Seni.,* dist. 7, q. 1, a. 2; dist. 10, q. 1, a. 1.

72 Cf. infra, in n. 224.

73 *De Deo Trino* (Parisiis 1934) 132: «Inventi sunt autem qui, omissa consideratione actuum essentialium, tentarent fecunditatem naturae divinae explicare pro suo ingenio magis quam pro traditione Ecclesiae. Et hi 'a via aberraverunt. *Non sine temeritate* scripsit Durandus... [Sequuntur verba Durandi nuper citata]».

74 1 p., q. 41, a. 5. S. Doctor ibi non distinguit explicite principium quo remotum et proximum, nec secundum terminologiam (quae est satis moderna) nec secundum conceptum (cum in Deo intellectus non distinguatur a natura). Sed directe considérât

licenses, Gonet, Billuart) tum moderni theologi turmatini, docet proximum prncipium quo processionis divinae esse ipsum *intellectum* et ipsam *voluntatem,* quamvis non simpliciter acceptos, quia ita sunt communes tribus personis et sunt principium communis intellectionis et volitionis, sed *prout connotant relationem,* qua constituitur persona Patris et Filii, et sic evadunt principium dictionis et spirationis. Posita namque relatione, intelligitur constituta persona divina (puta Patris, vel Patris et Filii), cui natura et intellectus vel voluntas subserviunt tanquam principium quo, remotum et proximum, processionis

II. ASSERTIO 1. Processio in divinis consistit essentialiter in ipso actu intellectionis vel volitionis, addita connotatione relationis, non vero in aliqua intellectuali actione distincta ab intellectione vel volitione, nec in quadam intellectuali resultantia sive emanatione.

PROBATUR.

125. Iuxta sententiam communem et certam, ut ostendetur infra (n. 226 sqq.), processio Verbi est processio intellectualis (theologice certum) et est vera generatio (de fide). lamvero, processio intellectualis nihil aliud est quam intellectio, sive mera et vera actio intellectus, nihil enim aliud procedit ab intellectu qui est vera potentia operativa, et generatio in divinis nequit haberi nisi per actionem intellectualem, ut ostendetur ibidem; processio vero amoris, quae competit Spiritui S., est similiter mera et vera actio voluntatis, operativae potentiae. Ergo processio in divinis consistit essentialiter in ipso actu intellectionis vel volitionis.

Praeterea, ut ostendetur in sequenti Assertione, principium proximum divinae processionis est intellectus vel voluntas. lamvero ab intellectu et voluntate, cum sint potentiae operativae nequit procedere aliud genus operationis vel emanationis quam ipsi veri actus intellectionis et volitionis. Ergo in his divina processio essentialiter consistit.

Attamen, cum intellectio et volitio, utpote identificatae cum natura divina, sint communes tribus personis, nequeunt simpliciter ac praecisive constituere divinam processionem ac ita inducere distinctionem et oppositionem inter personas. Unde accipi debent in

duo elementa, scilicet relationem et naturam, et docet principium quo («potentia generandi», «illud quo agens agit») generationis sive processionis Filii non esse ipsam relationem, quae est «forma Patris», sed natui*am divinam, prout est in persona Patris. «Et ideo potentia generandi significat in recto naturam divinam, sed in obliquo relationem».

sensu coniuncto cum ipsa relatione, per quam persona, unde oritur processio, constituitur et ab aliis distinguitur; non ita tamen ut relatio ingrediatur, in recto et aequo iure, essentiam processionis, sed ita ut, quasi in obliquo, connotetur in ipsa essentia processionis quae in solo actu intellectionis et volitionis consistit. Aliis verbis: processio essentialiter consistit in ipso actu intellectionis et volitionis, quatenus dimanat a natura et intellectu aut voluntate, ut affectis relatione paternitatis (prima processio, seu Verbi) aut copulata relatione paternitatis et filiationis (secunda processio, seu Spiritus S.).

126. Ex his essentialiter refutatae manent *supradictae duae sententiae Scoti et Suaresii.*

Ceterum, ad primam *Scoti* rationem dicimus quod intellectio et dictio non distinguuntur tanquam duo actus, sed sicut actus ab actu modificato; dictio enim includit intellectionem nec aliud est quam ipsa intellectio tali modo exercita, seu proferendo verbum. Et exinde patet responsio ad secundam Scoti rationem; nam, cum dictio aliquid addat ad intellectionem, non necessario est communis tribus personis sicut ipsa simplex intellectio, sed potest esse propria unius, personae, scilicet Patris, si intellectio accipitur ut affecta relatione Patris.

Ad *Suaresii* peculiarem opinionem, iuxta quam processio non est proprie dicta actio sed simplex emanatio, opponi potest tum auctoritas S. Thomae, qui processionem vocat, simpliciter et absque diminutivo, actionem,[75] tum ipsa propria ratio emanationis, nam prima proprietas alicuius rei, si est per emanationem et non per proprie dictam actionem, dimanat immediate ex ipsa substantia, ac ideo, si processio Verbi, quae est prima proprietas in

751 p., q. 27, a. 2: «Verbum... procedit per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae»; a. 3: «In divinis non est processio nisi secundum actionem»; a. 5: «Processiones in divinis 'accipi non possunt nisi secundum actiones quae in agente manent. Huiusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duae, scilicet intelligere et velle».

Observa autem praefatam Suaresii doctrinam de emanatione nihil commune habere cum alia thomistarum doctrina *de essentia actionis immanentis,* quam dicunt esse non formaliter actionem, seu de praedicamento actionis, sicut est actio transiens, sed tantum eminenter actionem, et esse in praedicamento qualitatis (in prima specie, quae est habitus vel dispositio. De qua re confer Gredt, *loc. cit.,* supra, in n. 110). Ad rem Ioannes A S. Thoma: «Thomistae illam operationem, quam ponunt qualitatem, quia actio immanens est, dicunt ita esse qualitatem quod eminenter habet vim actionis: non quia sit actio per modum viae et motus, quod est imperfectio, sed per modum actus secundi, quod est actualitas et perfectio, et sic habet id quod perfectionis et actualitatis est in actione, sicque habet vim ad producendum terminum [puta verbum mentis], quantum ad id quod virtutis et actualitatis est in producendo, non autem habet id quod potentialitatis et motus seu imperfectionis est in actione. Et sic actiones immanentes, ex suo conceptu et ratione non postulant habere terminum productum; possunt tamen, habere».

divinis non esset actio sed simplex emanatio, proveniret, ut a principio immediato, non ab intellectu sed ab ipsa substantia divina; quod quidem Suarez nobiscum negat contra Durandum.

Ratio autem a Suaresio allata, quia scilicet omnis actio, qua actio, importat imperfectionem, reicienda est. Nam ratio actionis et termini actionis non coincidunt cum ratione causalitatis et effectus. Causalitas quidem importat imperfectionem ex parte termini, ac propterea non invenitur in Deo secundum processionem ad intra, sed tantum secundum processionem ad extra, quae ponit in Deo tantummodo principium, non vero terminum. Actio vero, secundum se et depurata ab imperfectione creata, est simplex perfectio, cum sit ultima actualitas principii activi; et ideo, sicut ratio principii activi Deo non repugnat, ut patet ex creatione et productione rerum, ita nec ipsa actio, quae in Deo dicit tantum virtualem non actualem egressum.

Quod tamen attinet modum loquendi, concedimus quod non oportet elicere in processione personam divinam esse agentem vel actam, quia ex usu nomen agentis vel acti dicit principium vel terminum ipsius causalitatis; sicut etiam, licet Pater sit principium Verbi non tamen dici debet Verbum esse principiatum, quia, ut notat S. Thomas,[70] ista vox ex usu importat inferioritatem et dependentiam. Nota igitur quod voces causae, agentis, effectus, acti, producti, principiati, accipi solent ad significandam proprie dictam efficientiam causalitatis. Unde, quamvis processio sit actio, non tamen principium processionis dici potest causa vel agens, sed tantum principium, nec terminus processionis dici potest effectus, actus, productus, principiatus, sed tantum terminus.

127. Ex statuta Assertione *duo sequuntur corollaria.*

Primum est quod duplex invenitur *discrimen* inter dictionem intellectus creati et intellectus divini. In dictione creata, prior est ordo ad verbum productum et posterior ordo ad obiectum intellectus, seu prior est dictio quam intellectio, quia, in verbo et ratione verbi, intellectus attingit obiectum. Contra, intellectus divinus prius natura intelligit quam Verbum producat, quia non indiget verbo ad cognoscendum, imo, ut infra dicetur, Verbum procedit ex mera infinita abundantia et foecunditate cognitionis, quam Deus habet de seipso. Item, discrimen est inter dictionem creatam et divinam in eo quod illa se habet ad intellectionem ut species ad genus, potest enim dari creata intellectio quae non sit dictio (ut accidit in visione beatifica), haec vero se habet ad intellectionem ut res cum modo ad rem sine modo, nam unica est intellectio divina et ipsa est necessario dictio.

Alterum corollarium complectitur *proprietates* divinae processionis. Ipsa scilicet est *immanens,* utpote ad intra, imo eius termini (a quo et ad quem) sunt ad invicem ita intime copulati, ut unus sit in alio per quandam circuminsessionem (de qua infra, in n. 290 sqq.; cf. 1 p., q. 27, a. 1, ad 2); *substantialis,* sive quia terminus est substantialis sive quia ipsa identificatur cum substantia divina; *necessaria,* ita nempe quod Pater tam necessario generat Verbum et Pater cum Filio spirant Spiritum S., quam necessario

[76] 1 p., q. 33, a. 1, ad 2.

Deus intelligit et vult; *aeterna,* quia fit secundum naturam divinam quae non patitur initium et finem; *perfecta* (seu sine ullo defectu aut potentialitate) sive ex parte ipsius processionis sive ex parte termini.

ASSERTIO 2. Principium quod processionis divinae est persona, principium quo remotum est essentia prout subest relationi, principium quo proximum est intellectus et voluntas prout connotant relationem.

PROBATUR per partes.

1. *Principium quod processionis divinae est persona.* Nam actiones sunt suppositorum; suppositum autem est persona, non vero essentia. Ceterum, ex ipsa notione processionis divinae id patet. Si enim essentia esset principium quod processionis, eadem non posset simul esse terminus illius, puta simul generans et genita, et ita, propter relativam oppositionem exsurgentem inter processionis terminos, oporteret ponere in Deo duas essentias, sicut ponuntur duo supposita.

2. *Principium quo remotum processionis est essentia divina.* Nam suppositum vel persona suas actiones exercere nequit nisi mediante natura. Oportet tamen hic accipere naturam prout subest relationi; nam ipsa, nude accepta, exercet tantum actiones, sive immanentes sive transeuntes, suppositi absoluti quod est commune tribus personis.

3. *Principium quo proximum processionis est intellectus et voluntas prout connotant relationem.* Nam, iuxta praecedentem Assertionem, processio divina est operatio, et praecise intellectio et volitio. Atqui essentia non operatur immediate sed per facultates; item intellectio et volitio sunt operationes intellectus et voluntatis. Ergo principium proximum processionis divinae non est essentia, neque aliud praeter intellectum et voluntatem. Praeterea, iuxta fidem Filius est Verbum, seu procedit ad modum verbi, et Spiritus S. est amor, seu procedit ad modum amoris. Atqui verbum est immediate ab intellectu et amor a voluntate. Ergo principium proximum divinae processionis est intellectus et voluntas.

Attamen, intellectus et voluntas sunt principium processionis divinae non simpliciter sumpti, sed *prout connotant relationem,* seu afficiuntur et modificantur per relationem. Simpliciter enim sumpti, sunt quid commune tribus personis et quidem identificantur cum unaquaque persona; si igitur ita essent principium

processionis, sequeretur quod principium nullo modo distingueretur a termino processionis et quod potentia generandi et spirandi esset communis tribus personis, ac ita Filius generaret alium Filium et Spiritus S. spiraret alium Spiritum S. Non tamen relatio consideranda est ut comprincipium vel ut pars formae principii processionis, sed tantum ut modus et conditio illius. Aliis verbis, in principio processionis utrumque importatur, et absolutum et relativum, absolutum in recto et ut forma, relativum vero in obliquo et ut modus aut conditio formae, quemadmodum dictum est in praecedenti Assertione quoad essentiam processionis. Eodem enim modo conceptus relationis imbibit tum ipsam processionem, tum eius principium remotum, tum eius principium proximum.

129. Ex his essentialiter refutatae manent *duae supradictae sententiae,* reponentes principium proximum non in intellectu et voluntate sed in ipsa natura *(Durandus)* vel in ipsa relatione *(Bonaventura et alii).*

Praeterea, *Durandi sententia* nequit reddere rationem quare Filius dicatur Verbum et Spiritus S. amor, si uterque procederet immediate ab eadem natura; quare sola prima processio, nec secunda, sit generatio; quare processio Filii praecedat processionem Spiritus S., nec vicissim; quare Filius procedat ab una persona, Spiritus S. vero a duabus; quare Spiritus S. procedat a Filio, nec vicissim; quare habeatur tantum duplex processio, cum natura divina sit ac iugiter maneat infinite fecunda. Et hae sunt rationes, quare a pluribus theologis sententia Durandi gravi censura mulctetur.

Ipsa autem argumenta, superius a Durando adducta, non tenent. Nam intellectus et voluntas, prout connotant relationem eaque veluti afficiuntur, non sunt amplius communes tribus personis. Item, ratio quare in creatis principium fecunditatis non sit intellectus, est quia non sunt puri spiritus nec purus actus, seu quia eorum esse naturale non identificatur cum eorum esse intellectuali, sicut in Deo; inde est quod creatura corporalis est fecunda tantum secundum esse corporale, creatura vero spiritualis sive angelus nequit esse fecunda, sed tantum emittere potest aliquod verbum, tanquam accidentalem similitudinem sui esse. Item, natura divina ideo est infinite fecunda, quia realiter identificatur cum ipso intellectu et voluntate, per quos fit formaliter ac proxime fecunda.[77]

Sententia Bonaventurae et aliorum male assignat relationem vel aliquid relativum, ut principium quo proximum processionis. Nam principium quo est id per quod producens assimilât sibi productum (cf. 1 p., q. 41, a. 5); iamvero. in divinis relatio non est assimilativa sed distinctiva, nam persona procedens assimilatur personae a qua procedit, in absolutis, non in relativo, per quod e converso fit distinctio et oppositio inter eas, ut patet de Patre

77 Has Durandi rationes fusius solutas invenies apud Salmanticenses, tract. 6 De *Trinitate,* disp. 1, dub 3, § 5 sq., n. 51-60.

ct Filio. Praeterea, principium quo est quid activum, relatio vero non est quid activum, sed subsequitur actionem, vel saltem abstrahit ab actione. Ita, relatio in divinis vel sumitur ut consequens personam, seu ut est purus ordo ad aliud, et sic non est nisi ordo et subsequitur ipsam processionem, in qua fundatur; vel sumitur ut constituens personam ac praecedit processionem, et sic nihil aliud est quam ultimus terminus reddens naturam incommunicabilem, nec ex se dicit ordinem ad operationem, cum persona sive suppositum non agat per personalitatem sive subsistentiam, sed per naturam et facultates, secus assimilaret sibi productum secundum suam ipsius subsistentiam et produceret semetipsum (cf. ibid.).[78]

Duae autem rationes, quas praefati doctores afferunt, nihil aliud probant nisi quod intellectus et voluntas nequeunt esse principium processionis nisi cum connotatione adiacentis relationis, ex qua fit discriminatio inter intellectum Patris dicentis et intellectum Filii dicti, sive ad modum prolati Verbi procedentis.

QUAESTIO III. DE NUMERO DIVINARUM PROCESSIONUM[79]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

130. Duplex hic quaestio movetur, scilicet an sint *duae processiones* et an *chiae tantum.* Huius autem secundae quaestionis sensus non est utrum ex tribus divinis personis duae tantum, seu Filius et Spiritus S., procedant, Pater vero sit absque processione (hoc enim determinabitur infra, in n. 218-221, ubi de innascibilitate Patris), sed utrum simpliciter duae tantum adsint processiones, ita ut, praeter processionem quae est Filii et Spiritus S., nulla alia detur in Deo processio, sive alterius sive eiusdem speciei, seu sive alicuius alterius generis personae (puta Summi Unius) sive secundi Filii aut secundi Spiritus S.

Porro in huiusmodi quaestione nulla fuit peculiaris haeresis aut error; quod enim antiqui *Gnostici* ponerent innumeras processiones aeonum ex persona divinitatis, pertinet ad processionem ad extra, ut supra dictum est (n. 111). Res tamen est intime connexa cum ipso mysterio trium distinctarum personarum, et aliunde ipsa ratio, quaerens intellectum, potest veluti dubitative arguere quare in Deo poni debeant duae tantum processiones, cum ex una parte ipsa essentia divina sit infinite fecunda nec possit in una aut duplici processione exhauriri, et ex altera parte, praeter intellectum et vo-

73 «Forma individualis in rebus creatis constituit personam generantem, non autem est quo generans generat, alioquin Socrates generaret Socratem. Unde neque paternitas potest intelligi ut quo Pater generat, sed ut constituens personam generantis, alioquin Pater generaret Patrem».

791 p., q. 27, a. 3 et 5; q. 41, a. 6; C. *Gent.* 4. 24 et 26; *De potentia,* q. 9, a. 9; *Compendium theologiae,* c. 56.

luntatem, adsint in Deo alia operativa vel diffusiva attributa, nominatim potentia et bonitas, quae aliquam processionem sive emanationem petere videntur. De facto autem inter eos protestantes Unitarios, qui existentiam Trinitatis reiecerunt (cf. supra, n. 36), *Sociniani* hanc praecise obiectionem veluti ad hominem formulabant.

II. ASSERTIO 1. **In Deo sunt duae processiones, altera per intellectum, qua gignitur Verbum, altera per voluntatem, qua spiratur Amor.**

131. Nota theologica. Duas haberi in Deo processiones, nimirum Filii et Spiritus S., est *de fide* definita in iisdem documentis, superius allatis (n. 114) ad probandam ipsam existentiam divinae processionis. Quoad cetera quae in Assertione dicuntur, nota theologica assignabitur infra, in cap. 3, ubi agetur de duabus processionibus in particulari.

PROBATUR.

132. Quod attinet argumentum *ex auctoritate,* valent hic omnia dicta in q. 1 (n. 113-117) de existentia processionis; ibi enim etiam binarius numerus exercite indicatur. Peculiariter ad rem faciunt loci in quibus duae processiones simul iuxtaponuntur, ut in verbis Cone. Later. IV: «Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus Sanctus pariter ab utroque... Pater generans, Filius nascens, et Spiritus Sanctus procedens» (cf. similia verba in Symbolo Athanasiano), et Augustini: «A quo habet Filius ut sit Deus (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique ut etiam de illo procedat Spiritus Sanctus».

Pariter quod attinet argumentum ex ratione theologica, valet *ratio probativa* sub duplici forma ibidem allata (n. 118). Primo scilicet, nisi daretur duplex processio, non haberentur tres distinctae personae, quia ex una processione resultarent tantum duae relationes, ex quarum distinctione et oppositione potest haberi distinctio personarum; oportet igitur ut sint saltem duae processiones ut habeatur triplex persona. Secundo, si daretur una tantum processio, haberentur duae innascibiles inter tres personas, scilicet Pater et Verbum, vel Pater et Spiritus S., qui proinde essent duo prima, seu duo sine origine, quique non possent inter se distingui nisi per distinctam essentiam, ac ideo essent duo dii.

133. Restat ut afferamus *rationem suasivam* deductam *ex ipsa natura*

intellectuali, prout id quod evenit in humana psychologia convenienter dicatur contingere etiam in divinis.[80] In parte enim hominis intellectuali, duae habentur processiones, sicut duae inveniuntur facultates, altera scilicet ex intelectu, quae est emanatio verbi cogitati, et altera ex voluntate, quae est emanatio cuiusdam ponderis sive inclinationis in rem amatam. De priori processione satis dictum est superius (n. 119), cum ex ipsa, tanquam ex notiori, ostendimus congruentiam existentiae alicuius processionis in divinis. Alteram processionem sic exponit *S. Thomas.*' «Secundum operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio; scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Unde et praeter processionem Verbi ponitur aim processio in divinis, quae est processio amoris» (1 p., q. 27, a. 3; cf. q. 37, a. 1; *C. Gent.* 4. 19).

Ad pleniorem intelligentiam huius processionis voluntatis nota cum Caietano (Comment, in h. 1. S. Thomae) *quid sit huiusmodi impulsus qui procedit in voluntate* et quomodo, ratione illius, dicatur amatum esse in amante: «Sciendum est quod, quia ea quae sunt voluntatis minus nota minusque nominata sunt, ex his quae in intellectu apparent, proportionaliter ea quae in voluntate sunt Auctor [S. Thomas] definivit: ita quod, quemadmodum intelligendo formamus conceptum, ita amando inclinationem quandam in amatum facimus intus: quae quia nomine caret, *amor, impulsus, inclinatio, affectioque* vocatur. Verum inter intellectum et voluntatem non solum differentia est in hoc, quod terminus illius est similitudo, istius autem affectio; sed etiam in hoc, quod res quae in intellectu est terminus, habet modum et nomen termini, ut patet de verbo et conceptu; res vero terminans in voluntate, licet secundum rem sit terminus, nec modum tamen nec nomen habet termini. Quoniam et est, et significatur ut in alium tendens: constat autem quod in alium tendere conditio est, non termini, sed viae...

«[Oportet admittere] tertium modum essendi *in,* praeter per essentiam et similitudinem, scilicet *per inclinationem seu affectionem,* quomodo esse deorsum esr in gravi... Hic enim, ut in IV Contra Gent., cap. XIX explanatur, tertius est modus: et iuxta hunc, amatum est in amante, ut de se patet... Errant autem qui non librando quid sit amatum esse in amante, putant hanc consequentiam valere: amatum fit a voluntate in amante, ergo amatum trahitur ad amantem; cum tamen nihil valeat. Quia amatum non aliter fit in amante, nisi secundum affectionem amantis in amatum; et consequenter ex hoc ipso quod sic fit, trahitur, transformatur, impellitur amans in amatum objective; et sic in eo est. Patereque facile poterat hoc ex ipsa amati ratione. Amari enim non est trahi, sed trahere amantem: et consequenter fieri ut amatum, non est fieri ut tractum, sed ut trahens: ac per hoc, si aliquid fit in voluntate ut amatum, non fit ut tractum ad ipsam, sed e contrario ut trahens ipsam. Et hoc modo fatemur similitudinem proportiona-

[80] Cf. M. T. L. Pentdo, «La valeur de la théorie psychologique de la Trinité», *Ephemerides theologicae Lovanienses* VIII (1931) 5-16. Idem refertur in *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (Paris 1931) 258-345.

lem... inter intellectum et voluntatem currere, scilicet quoad hoc quod, sicut ibi fit res intellecta ita hic res amata: sed diversimode, ut dictum est».*81

134. Contra hanc rationem *tria obici possunt. Primo,* in huiusmodi humanis processionibus agitur de emanatione alicuius accidentis, quae propterea non repugnat esse duplex, sicut ipsum accidens est duplex, dum in processione divina agitur de communicatione ipsius substantiae seu naturae, quae nequit bis communicari, saltem per diversi generis communicationem, ut patet ex natura humana quae nonnisi per generationem communicatur, quamvis pluries, ob multiplicabilitatem unius naturae specificae in plura individua. *Secundo,* natura divina, cum sit numerice nec tantum specifice una, nullo modo multiplicari potest, ac ideo, semel communicata per primam processionem, nequit iterum per alteram communicari. *Tertio,* si duae haberentur processiones, seu eiusdem naturae divinae communicationes, ipsae differrent vel numerice vel specifice; nequeunt autem differre numerice tantum, tum quia natura divina est numerice una nec potest in plura individua multiplicari tum quia secus haberentur duae generationes; nec etiam specifice, quia secus non communicaretur eadem specifice natura.

Respondetur. Primo, quidquid procedit in divinis est Deus, a cuius essentia exulant accidentia, et ideo, quia datur in divino intellectu et voluntate duplex processio, sicut in humano intellectu et voluntate, ea est necessario secundum substantiam. Ideo humana natura nequit nisi uno modo, seu per generationem, communicari, quia non communicatur per actionem ordinis intellectualis, seu per intellectum et voluntatem; unde non est universaliter verum quod natura nequeat nisi per generationem communicari, id enim contingit in sola corporali processione, quae una et eiusdem generis est. *Secundo,* quamvis natura divina sit numerice una, potest bis communicari, diverso tamen modo, quia, quamvis per primam intellectus processionem communicetur tota individua natura modo generativo, non tamen communicatur omni modo quo communicabilis est, seu per voluntatem ad modum spirationis. *Tertio,* duae processiones non differunt tantum numerice, ut patet, cum una sit generatio et altera spiratio, nec etiam differunt stricte ac proprie specifice, quia in Deo non datur proprie genus neque species; in latiori tamen sensu dici possunt specifice differre, non quidem ratione diversae naturae, sed ratione proprietatum personalium quae in eadem numerice natura sunt diversae, quod quidem nequit contingere in creaturis.

*81De eadem re disputant:

Dockx, I., «Note sur la procession du terme dans la volonté», *Angelicum XV* (1938) 419-428.

Ioannes a S. Thoma, *op. cit.* (supra, in n. 121), a. 7, p. 107-113.

Penido, M. T. L., «Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XIV (1937) 33-68.—«A propos de la procession d'amour en Dieu», *ibid.* XV (1938) 338-344.

ASSERTIO 2. In Deo non sunt, nec esse possunt, plures quam duae processiones.

135. Nota theologica. Quod in Deo de facto sint tantum duae processiones, scilicet Filii et Spiritus S., est *saltem theologice certum* (iuxta quosdam est fidei proximum; iuxta alios, ut Galtier, saltem fidei proximum; iuxta alios de fide). Ratio est quia Magisterium dualitatem processionum definit affirmando, non explicite alias excludendo, quamvis haec ipsa exclusio sit de eius mente, ut colligi potest aliunde.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

136. Quamvis in Magisterio, Scriptura et Traditione nunquam exclusive dicatur duas tantum esse processiones, aut, quod ad idem redit, in Deo tres tantum esse personas, sed mere affirmentur duae processiones et tres personae, tamen sensus exclusivus implicatur tum per absolutum silentium de alia processione vel persona; tum per absolutam affirmationem «Deum esse unum in essentia, trinum in personis» (Cone. Flor.), quae, nisi esset exclusiva alius personae, facile induceret in errorem quo credamus tres tantum in Deo esse personas; tum in ea doctrina qua passim significatur per revelationem nobis revelatam esse intimam vitam Dei, eandem nempe vitam cuius visio revelabitur in caelo, et huiusmodi publicam revelationem iam clausam et completam esse per mortem ultimi apostoli.[82] Ad praefatum sensum exclusivum magis explicite videtur accedere Symbolum Cone. Toletani a. 675, cum, relatis tribus personis et duabus processionibus, ait Patrem «fontem et originem esse totius divinitatis» (Denz. 525), quo suggerit nihil aliud in tota divinitate inveniri.

Non satis clare autem constat num ad rem faciat *definitio Cone. Later. IV* contra abbatem Ioachim (cf. supra, n. 38), iuxta quam «in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina..., et illa res non est generans, neque genita, nec procedens» (Denz. 804). Quidam, ut Boyer, dicunt hic excludi simpliciter omnem quaternitatem personarum in Deo, ac ideo esse de fide quod in Deo sunt tantum duae processiones sicut tres personae. Alii vero, ut Galtier, dicunt in illis verbis excludi tantum quod ipsa essentia divina sit aliquid procedens ac veluti quarta persona, non vero quod

[82] Ut ostendimus in tractatu *De locis theologicis,* in vol. 1, n. 452 sq., haec propositio est saltem theologice certa.

sit aliqua alia quarta persona, distincta ab essentia, per tertiam aliquam processionem; ac propterea exclusionem tertiae processionis non habent ut de fide.

Prior sententia videtur probabilior, attenta mente Concilii damnantis falsam illationem loachim de doctrina Petri Lombardi. Nam loachim asserebat ex doctrina Lombardi de communi trium personarum natura sequi quod in Deo sit quartum quid personale, adeoque quarta persona, seu quaternitas. Concilium autem ideo damnat hanc loachim illationem quia intendit praecipue excludere omnem personalem quaternitatem in Deo; secus potius ut innocua aspernenda fuisset ea loachim incusatio in Petrum Lombardum.

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

137. 1. Si haberentur in Deo plusquam duae processiones, haberentur etiam plusquam tres personae, adeoque non Trinitas, sed quaternitas vel ultra. Hoc autem non simpliciter quadrat cum revelatione et est positive alienum a communi ac catholica illius interpretatione. Hoc tamen argumentum reincidit vel fundatur in prius, etsi corroboretur communi praefata revelationis interpretatione.

2. Processio divina non fit nec fieri potest nisi secundum actionem immanentem (quomodolibet interim actio immanens in Deo explicetur, sive ut vera actio sive ut mera quaedam resultantia; cf. supra, n. 122, 126), secus enim, seu per actionem transeuntem, habetur processio ad extra quae est secundum effectum creatum et a Deo distinctum, et de qua non est quaestio. Atqui nonnisi duplex actio immanens in Deo dari potest, scilicet intelligere et velle; ergo nonnisi duplex haberi potest species processionis, alia per intellectum, qua procedit Verbum, et alia per voluntatem, qua procedit Amor. Atqui iterum utraque huiusmodi processio nequit esse nisi numerice una, ita ut nequeat ulterius aliud Verbum vel alius Amor procedere, ratione ipsius infinitatis tum actus tum ipsius procedentis, seu quia divinus intellectus vel voluntas per unicum actum intellectionis et volitionis totum suum obiectum attingit et exhaurit, cum sit actus infinitus habens terminum infinitum. Ergo in Deo non sunt nec esse possunt nisi duae processiones, tam specifice quam numerice.

Contra hanc rationem *tria obici possunt. Primo* nempe, praeter intellectum et voluntatem sunt in Deo alia operativa vel diffusiva attributa, quae ulteriorem processionem petere vel permittere possunt, nominatim bonitas, quae est diffusiva sui, et potentia, quae tota ad agendum ordinatur. *Secundo,* in Deo fecunditas intellectus et voluntatis est maior quam in nobis; iamvero

in nobis sunt plures numero processiones intellectus et voluntatis, cum ex una verbi conceptione sequatur alterius verbi conceptio et ex una volitione alia volitio; ergo etiam et a fortiori in Deo. *Tertio,* Filius et Spiritus S. per processionem accipiunt eundem prorsus intellectum et voluntatem quam habet Pater; ergo etiam Filius potest per intellectum emittere alium Filium, eo vel magis quod per voluntatem emittit Spiritum S., et ipse Spiritus S. potest alium Filium generare et alium Spiritum S. spirare.

Respondetur. Primo, Bonitas est secundum se attributum entitativum nec fit operativum sive diffusivum sui, nisi per ipsum intellectum et voluntatem ad intra et per potentiam ad extra. Potentia vero est principium solius operationis transeuntis, sive processionis ad extra. *Secundo,* perfectio fecunditatis divinae manifestatur per hoc quod emittit terminos infinitos, seu unum Verbum comprehendens omnia verba quae dici possunt, et unum Amorem, comprehendentem omnes amores et inclinationes quae concipi possunt; in nobis vero, ex ipsa imperfectione actionis et termini provenit quod maior fecunditas manifestetur per multiplicitatem productorum. *Tertio,* Filius et Spiritus S. accipiunt per processionem eundem Patris intellectum, sed iam exhaustum per praecedentem infinitam generationem, ac ideo generare nequeunt, ratione ipsius perfectionis intellectus; quod attinet vero voluntatem, Filius eam accipit nondum exhaustam ac ideo cum Patre concurrit in processionem Spiritus S.; Spiritus S. vero iterum eam exhaustam accipit, ac ideo, ob eandem utriusque processionis perfectionem, nec generare nec spirare queit. In his quidem processionibus non agitur de prioritate et posterioritate temporis (imo fortasse nec naturae, ut dictum est supra, n. 121), cum omnes simul fiant, sed tamen adest inter eas ordo naturae, secundum quem modo nostro imperfecto cogimur intellectualem processionem concipere ut quid praecedens volitivam, iuxta illud «Nihil volitum, nisi praecognitum».

QUAESTIO IV. DE EXISTENTIA DIVINARUM RELATIONUM[83]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

138. Post divinas processiones logice considerandae veniunt relationes, quae in processionibus fundantur et ulterius ipsas perso-

[83] ^Subiecta bibliographia valet quoad tres sequentes quaestiones de relatione, quae sunt intime connexae.

Suppi., q. 28, per totam; q. 30, a. 2; *In 1 Sent.,* dist. 26, q. 2, a. 1, 2 et 3; dist. 33, a. 1; *C. Gent. 4.* 14; *De potentia,* q. 2, a. 5; q. 8, a. 1 et 2; *Quodl.* 6, a. 1; *Quodl.* 9, a. 4; *Compendium theologiae,* c. 52, 53, 54, 65, 66, 67.

Alastruey, G. Sanchez, *Tractatus de Sanctissima Trinitate* (Vallisoleti 1944) 209-259.

Arnou, R., *De Deo Trino,* I: *In fontibus revelationis* (Romae 1938) 29-140.

Billot, L., *Tractatus De Deo Uno et Trino* (ed. 7, Romae 1935) 403-457.

Commer, E., «Streiflichter auf die Welt der Relationen», *Divus Thomas* (Freiburg) (1916) 129 sqq.

Dalmau, I. M., *De Deo Uno et Trino* («Sacrae Theologiae Summa» I, Matriti 1964), n. 464-505.

Horvath, A., *Meiaphysik der Relationen,* Graz 1914.

nas constituunt. Ex quo quidem immediate apparet tum arduitas tum momentum huius ac duarum seqbentium quaestionum, quae vertunt circa *existentiam* (q. 4), *essentiam* (q. 5) et *numerum* relationum divinarum (q. 6). Arduitas enim provenit ex ipsa philosophica notione relationis, quae tam subtile ac debile ens prima fronte videtur, ut, statim ac ex suo fundamento exoritur, fere evanescere videatur et in ipso eodem fundamento refundi. Momentum vero apparet ex ipsa eius theologica connexione cum altissimo mysterio Trinitatis, ratione cuius relatio veluti in verticem entium sola conscendit, ultimo constituens et explicans ipsam vitam intimam Deitatis: ex sola enim natura relationis eiusque multiplicitate datur quodammodo intelligi quomodo in una essentia divina dari possit distinctio personarum, ob relativam nempe terminorum oppositionem, quae simul parit distinctionem in personis nec solvit ipsius naturae unitatem aut simplicitatem; item, quare sint tantum tres personae, quia nempe nonnisi tres haberi possunt reales et oppositae relationes, et quare nulla persona divina sit potior aut simpliciter altera prior, quia nempe opposita relativa sunt aequalia ac simul·[84]

In praecedenti tractatu De Deo Uno plures occurrunt relationes Dei ad extra, constituentes aliqua Dei attributa, uti relationes creatoris et domini, quae tamen nequeunt esse relationes reales, sed merae rationis, cum maius non referatur ad minus; quapropter quaestio, an sint in Deo reales relationes, coincidit cum quaestione, an sint in Deo relationes ad intra, seu inter terminos quorum uter-

Ioannes A S. Thoma, *Cursus theologicus,* In 1 p., q. 28, disp. 33 (editio Solesmensis, Parisiis 1931 sqq.) IV 131-176.

Maltha, A. H., «De divisione relationum consideratio in ordine ad quaestionem de relationibus divinis», *Angelicum* XIV (1937) 61-86. — «De divinarum relationum existentia, quidditate, distinctione», *ibid. XVII* (1940) 3-31.

Manya, J., «Metafisica de la relaciôn 'in divinis'», *Revista espaüola de teologia* V (1945) 249-284.

Michel, A., «Relations divines», *Dictionnaire de théologie catholique* XIII-2 (Paris 1937) 2135-2156.

Rabeneck, J., *Das Geheimnis des dreipersonlichen Gottes* (Freiburg 1950) 45-57, 93-116.

Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tract. 6 (De Trinitate), disp. 4-8 (editio Parisicnsis 1870-1883) **III** 172-338.

Suarez, *De Trinitate,* l. 5, *Opera omnia* I (ed. Vives: Parisiis 1856) 652-673. Cf. l. 4, passim.

MUnde merito notat Billot: «Vides ergo quomodo ea quae de relationibus sunt, non ad otiosas quasdam scholasticas subtilitates, sed magis ad ipsam medullam doctrinae theologicae circa personarum Trinitatem pertineant» *{ibid.* 405).

que invenitur in ipso Deo; quod quidem est obiectum praesentis quaestionis.

139. Ad cuius congruam solutionem, omnino necessarium est aliquid praemittere de his quae fusius a philosophis explicantur, circa *definitionem, divisionem et proprietates relationis in genere.*[95]

1. *Definitio relationis eiusque elementa.*

Relatio in genere dicit ordinem, respectum, habitudinem unius ad alterum. Immediate relatio distingui solet in relationem *secundum dici* sive transcendentalem et relationem *secundum esse.* Sed prior, ut ipsa voce significatur, non est proprie dicta relatio, seu distincta et adventitia habitudo al alterum, sed est simpliciter aliquod absolutum, quod ex seipso totaliter pendet ab aliquo extrinseco ac ideo illud in sua ipsa essentia connotât (sicut anima refertur ad corpus, materia ad formam, essentia ad esse, potentia passiva ad actum, potentia activa ad suum obiectum). Altera vero, de qua sola hic agitur, est vera et proprie dicta relatio, seu aliqua distincta et adventitia realitas, ac ideo definiri solet cum ipso Aristotele *{Categoriae,* c. 7) «*Id cuius totum esse est ad aliud se habere*».

Duplex conceptus in hac definitione distinguitur, qui vocari solet «esse ad», seu ipse respectus, imo ipsum respicere, et «esse in», seu ipsa entitas inclusa in «esse ad», quae quidem potest esse vel ens rationis vel ens reale, et iterum vel accidens vel substantia; ideo autem vocatur «esse in», quia in reali relatione creata, ex qua desumitur omnis nostra cognitio, tam de relatione in genere quam de relatione divina substantiali, illa entitas est quoddam accidens, de cuius ratione est inesse.

Tria autem elementa in omni relatione involvuntur, scilicet *subiectum* (seu terminus qui), *terminus* (seu terminus ad quem) et *fundamentum* (seu ratio propter quam subiectum ad terminum referatur). Ex quo sequitur quod relatio realis importat subiectum reale, terminum realem, fundamentum reale, et distinctionem realem inter haec tria.

140. 2. *Divisio relationis multiplex est.* Praecipuae divisiones sunt: relatio realis et rationis; relatio non mutua (v. g. inter effectum et causam, vel inter imaginem et exemplar) et mutua, quae subdividitur in relationem aequiparantiae (v. g. inter duo alba) et relationem disquiparantiae (v. g. inter patrem et filium); relatio transcendentalis seu secundum dici et praedicamentalis seu secundum esse.[85]

851 p., q. 28, a. 1 et 2; *In 1 Sent.,* dist. 8, q. 4, a. 3, et alii loci supra relati.

Billot, L., *Tractatus de Deo Uno et Trino,* q. 28 («De relatione praeambula disquisitio») (ed. 7, Romae 1935) 406-420.

Caietanus, *In 1 p.,* q. 28, a. 1 et 2.

Gredt, L, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae,* n. 110, 112, 172, 190 sq., 741-744.

Ioannes A S. Thoma, *Cursus philosophicus,* Ars logica, 2 p., q. 17 (ed. B. Reiser, Taurini 1930-1937) I 573-608.

Mattiussi, G., *In tractatum De Deo Uno et Trino animadversiones* (impressio altera, Romae 1925) 73-85.

Haec ultima divisio, quae est primaria et sola essentialis, sequenti modo extenditur:

Relatio *secundum dici* seu transcendentalis. Est aliquod absolutum, quod in sua ipsa essentia fert connotationem sive dependentiam ab alio.
Relatio *secundum esse.* Est distincta et adventitia obiectiva realitas.

Relatio *rationis.* Cuius nempe esse obiectivum est in sola mente. Praecipuae huiusmodi relationes sunt: universalis ad particulare; obiecti ad potentiam; eorum quae sola ratione distinguuntur; Dei ad creata.[86]

Relatio *realis.* Cuius obiectivum esse est independens a ratione.

Relatio *inhaerens sive praedicamentalis* (accidens constituens particulare praedicamentum relationis).

Fundata in actione et passione, seu in exercitio causalitatis.

Vel causalitatis obiectivae, sive causalitatis formalis extrinsecae (obiecti nempe aut exemplaris). *Relatio mensurae et mensurati.*

Vel causalitatis subiectivae (efficientis, finalis, formalis intrinsecae, materialis). *Relatio causae et effectus.*

Fundata in quantitate transcendentali, seu unitate et numero. *Relatio convenientiae* (fundata in unitate) et *disconvenientiae* (fundata in numero). Quae quidem accipitur.

Vel secundum substantiam. *Relatio identitatis et diversitatis.*

Vel secundum quantitatem. *Relatio aequalitatis et inaequalitatis.*

Vel secundum qualitatem. *Relatio similitudinis et dissimilitudinis.*

Relatio *subsistens,* seu non praedicamentalis (et in hoc sensu transcendentalis). Talis est tantum triplex relatio ad intra SS. Trinitatis, fundata in divinis processionibus, de qua in praesenti quaestio movetur.

141. 3. *Essentiales proprietates* relationis proprie dictae, seu secundum esse, ad quinque reduci possunt.

Primo scilicet, relatio id habet peculiare ac distinctivum a re absoluta, quod resultet ex duplici conceptu, seu *«esse ad»* et *«esse in»*. Solum «esse ad», seu purus ac simplex respectus ad aliud, constituit ipsam *specificam rationem relationis,* qua primo et formaliter distinguitur ab ente absoluto. Quia tamen huiusmodi respectus necessario inveniri debet in aliquo fundamento, seu in aliquo ente quod ad aliud referatur, ex tali fundamento accipit relatio ut sit etiam aliquid, seu accipit suum «esse in», quod dici potest eius *ratio generica.*

[86] Cf. *In I Sent.,* dist. 8, q. 4, a. 1, ad 3.

Secundo, ex parte huius genericae rationis, sive secundum suum «esse in», relatio potest esse *aliquid purae rationis* (relatio rationis, ut cum homo refertur sive comparatur ad animal, sicut species ad genus); imo in solo praedicamento relationis, et in nullo alio, habetur aliquid quod potest esse ens rationis/] quia alia praedicamenta, ut quantitas et qualitas, secundum proprium conceptum tam genericum quam specificum, significant aliquid alicui inhaerens illudque determinans, dum relatio secundum proprium conceptum, sive specificum sive etiam genericum, non dicit aliquid inhaerens alicui, sed tantum referens aliquid ad aliud (1 p., q. 28, a. 1; *Quodl.* 9, a. 4). Propterea philosophi distinguunt duo tantum entia rationis, scilicet relationem et privationem (quae est aliquid negativum).

Tertio, secundum praefatum «esse in», relatio potest esse aliquid reale ac praedicamentale, seu *aliquod accidens,* constituens distinctum praedicamentum. Et ad hoc genus pertinent omnes reales relationes creatae, ex quarum apprehensione procedit omnis nostra cognitio sive de relatione in genere, sive de relationibus divinis; ipsa supradicta generalis distinctio «esse ad» et «esse in» ex consideratione relationis praedicamentalis deducitur.

In hoc autem est discrimen relationis ab aliis praedicamentis sive accidentibus, quod in istis «esse in» imbibit sive genericam sive specificam eorum rationem, ita ut secundum utramque ad ipsum subiectum seu substantiam transcendentaliter referantur (ita quantitas, quae secundum genericam accidentis rationem est quid inhaerens substantiae, secundum specificam rationem est iterum quaedam mensura substantiae, et qualitas pariter est quaedam dispositio substantiae), dum e converso relatio secundum specificam suam lationem abstrahit ab «esse in» nec comparatur ad ipsam substantiam, sed dicit tantum «esse ad» seu purum respectum ad aliquid extrinsecum, ita ut non se habeat ut aliquid intrinsece affixum substantiae, sed ut aliquid veluti adiacens et assistens substantiae, essentialiter protendens in aliud (1 p., q. 28, a. 2); imo ut alibi notat S. Thomas, relatio, etiam secundum genericum conceptum «esse in», non comparatur ad ipsum subiectum sed ad aliquid extra, vel, si placet, refert subiectum ad aliquid aliud.[84]

Quarto, non repugnat ut, secundum idem «esse in», relatio sit non solum aliquid reale, sed etiam aliquid *substantiale sive subsistens,* quia, ut diximus, relatio secundum suam specificam rationem dicit tantum «esse ad» et in hoc differt ab omni alio genere entium quod non accipiatur secundum comparationem ad illud in quo est, sed ad aliud extra. Unde «esse ad» indifferenter potest coniungi cum «esse in» quod sit sive ordinis rationis, sive ordinis realis, et sive accidentalis sive substantialis, seu potest esse vel ens rationis, vel accidens, vel substantia.[85]

^Sensus non est quod relatio rationis est in praedicamento relationis, nam praedicamenta sunt entia realia; sed quod propria et specifica ratio praedicamenti relationis, seu esse ad aliud, potest inveniri extra illud praedicamentum et esse aliquod ens rationis.

[84] *In 1 Sent.,* dist. 8, q. 4, a. 3: «[Relatio, seu] 'ad aliquid', etiam secundum rationem generis, non importat aliquam dependentiam ad subiectum, imo refertur ad aliquid extra, et ideo etiam secundum rationem generis in divinis invenitur» (cf. *ibid.,* ad 4; *Quodl.* 9, a. 4).

Si autem in divinis detur realis relatio, oportet ut ipsa sit aliquid subsistens, quia quidquid est in Deo, subsistens est et substantia, ob summam Dei simplicitatem et perfectionem. Unde dicitur quod in Deo omnia praedicamenta resolvuntur in substantiam, non exclusa ipsa relatione. Quia tamen inde non aufertur specifica ratio relationis, seu respectus et oppositio relativa, «propter hoc, tantum remanent duo modi praedicandi in divinis, scilicet secundum substantiam et secundum relationem» *(In 1 Sent.,* dist. 8, q. 4, a. 3); «Dicuntur duo tantum esse praedicamenta in divinis [depurata quidem a creata inperfectione], quia alia praedicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam secundum suum esse, quam secundum proprii generis rationem; nihil autem quod est in Deo, potest habere habitudinem ad id in quo est, vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis propter summam Dei simplicitatem» (1 p., q. 28, a. 2, ad 1).

Quinto, ex eadem peculiari natura relationis, prout est essentialiter ac specifice «esse ad», sequitur quod oppositio, quam relatio statuit inter subiectum et terminum (puta inter patrem et filium), nullo modo importat (quemadmodum omnis alia oppositio quae relativa non sit) aliquam *carentiam perfectionis,* sive in subiecto sive in termino; nam ista inter se opponuntur non ut sunt aliquid, sed ut ad aliquid, seu non secundum «esse in» (ex quo praecipue attenditur perfectio alicuius entis) sed tantum secundum «esse ad», quod, qua tale, abstrahit a perfectione, cum nihil aliud sit quam purus respectus (cf. *In 1. Sent.,* dist. 26, q. 2, a. 2).

Utrum autem ipsum «esse ad», prout abstrahit ab «esse in», sit aliqua entitas sive realitas et praeterea importet aliquam sibi propriam perfectionem, subtiliter controvertitur inter theologos, praecipue occasione divinarum relationum, ac ideo haec quaestio ventilabitur in proprio loco (in q. seq., n. 172-174). Ratione igitur praefatae relativae oppositionis, fit ut in Deo possit dari perfecta distinctio personarum et simul integra maneat tum unitas essentiae tum communitas omnis perfectionis.

II. ERRORES.

142. Ex tribus haeresibus trinitariis, supra relatis (n. 32 sqq.), necessario sequitur negatio relationum realium in divinis. *Subordinatianismus* enim, multiplicando essentias, docet Filium et Spiritum S. esse creaturas, ex quo sequitur omnem relationem Patris ad alias duas personas esse relationem rationis, sicut ad ceteras creaturas. *Unitarismus* vero, identificando tres personas in unam, eo ipso supprimit omnem realem relationem inter eas, et, accipiendo tres personas divinas ut tres manifestationes Dei in mundo, reducit eas ad tres relationes rationis inter Deum et creaturas (De *potentia,* q. 8, a. 2; Hannibaldus, *In 1 Sent.,* dist. 26, q. 2, a. 1, inter apocrypha S. Thomae). Tandem, extrema opposita haeresis *Tritheismi,* distinguendo tres naturas divinas, quamvis salvet relationem rea-

lem, suprimit tamen relationem ad intra, ita ut ponat in Patre et Filio eandem relationem ad extra, utut realem ac mutuam, quae oritur ex humana generatione.

Apud catholicos theologos nulla fuit vera negatio aut decisiva dubitatio de hac re. Nihilominus non defuit apud unum vel alterum auctorem aliqua haesitatio, proveniens praecipue ex ambigua vel falsa notione relationis in genere, prout desumitur ex creatis. Ita *Guilelmus Alverniensis* (f 1249) visus est negare realitatem divinarum relationum; sed, cum eius verba sint ambigua nec aliunde apud coaevos doctores ulla habeatur allusio ad huiusmodi errorem, eius mens ita fortasse explicari potest ut insinuet sententiam posteriorum illorum theologorum qui docuerunt relationem, secundum suum «esse ad» et abstrahendo a suo «esse in», nullam dicere realitatem (cf. infra, n. 169)[89] Gravior quidem fuisset *Guilelmi Ockam* (t 1349/1350) dissensus, si ipse mysterio Trinitatis logice applicuisset nominalisticam suam doctrinam, qua explicite negat realitatem relationum in creatis.[90] Sed ipse, ut theologus et ex sola auctoritate (etsi ipsa ratio, ut ait, refragetur), explicite realitatem relationis in divinis admittere coactus est, fassus rationem inhabilem esse ad hoc mysterium explicandum.[91]

III. ASSERTIO. Datur in divinis aliqua vera ac realis relatio ad intra.

143. Nota theologica. Non prorsus concordant auctores in hac nota assignanda. Quamplures quidem dicunt rem esse de fide (Dieckmann, Galtier, Lercher, Dander, Boyer); quorum aliqui id deducunt ex eo quod de fide est haberi in Deo vere Patrem et Filium, adeoque veram relationem paternitatis et filiationis, alii vero id vident definitum in verbis Cone. Flor.: «In Deo omnia sunt

^Kramp, I., «Des Wilhelms von Auvergne 'Magisterium divinale'», *Gregorianum* I (1920) 538-584; II (1921) 42-78.

Schmaus, M., *Der 'Liber propugnatorius' des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus* (Münster 1930) 391.

[90] *In 1 Sent.,* dist. 30, q. 1: «Relatio est... tantum intentio vel conceptus in anima importans plura absoluta, sicut populus est plures homines et nullus homo est populus» (cf. *Quodl.* 6, q. 15).

[91] *Ibid.,* q. 4: «Teneo propter dicta sanctorum quod paternitas vere et realiter est in Deo et quod paternitas non est formaliter divina essentia». De generali Ockami sententia circa relationem, confer:

Baudry, L., *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham* (Paris 1958) 230-234.

Doncoeur, P., «Le nominalisme de Guillaume d'Ockham, La théorie de la relation», *Revue néoscolastique* XXIII (1921) 1-25.

Martin, G., «1st Ockhams Relationtheorie, Nominalismus?», *Franziskanische Studien* (1950) 31-49.

Mohan, G., «The 'Quaestio de relatione' attributed to W. Ockham», *Franciscan studies* II (1951) 273-303.

Vignaux, P., «Nominalisme», *Dictionnaire de théologie catholique* XI-1 (Paris <1931) *Tiβ-T19.*

unum, ubi non obviat relationis oppositio». Quidam tamen id dicunt tantum, vel saltem, theologice certum (D'Alès, Dalmau). Non videtur rem esse stricte ac certe de fide; nam a Patre ad relationem paternitatis requiritur aliquis discursus theologicus, utut immediatus, et florentinum illud incisum «Ubi non obviat relationis oppositio» est quidem certa Concilii doctrina, sed non est directum obiectum definitionis. Aliunde tamen, ob has duas rationes, necnon ob communius iudicium theologorum, res dicenda est *proxima fidei.*

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

144. Ex Magisterii documentis clare apparet, doctrinam de existentia relationum in divinis, seu conceptum relationis, iam a Patribus invocatum ad defendendam contra haereticos trinitatem personarum, assumptum tandem fuisse ab ipsa Ecclesia ad idem mysterium declarandum. Id incoeptum est saec. 7 a tribus particularibus Conciliis Toletanis XI, XV et XVI in suis fidei professionibus et subinde solemnius persolutum in tribus mediaevalibus Conciliis Remensi a. 1149 (praesidente Eugenio III), Later. IV a. 1215 (in declaratione contra abbatem loachim) et praecipue Florentino (Decr. pro lacobitis, a. 1442), quod praefatam explicitiorem formulationem protulit.

Conc. Toletanum XI, a. 675, Symbolum fidei: «In *relativis* vero personarum nominibus Pater ad Filium, Filius ad Patrem, Spiritus Sanctus ad' utrosque *refertur,* quae cum *relative* tres personae dicantur, una tamen natura vel substantia creditur... Haec ergo Sancta Trinitas, quae unus et verus est Deus, nec recedit a numero, nec capitur numero. In *relatione enim personarum numerus cernitur; in divinitatis vero substantia, quid numeratum sit non comprehenditur.* Ergo in hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem, sunt; et in hoc numero carent, quod ad se sunt» (Denz. 528, 530).

Conc. Toletanum XV, a. 688, Apologia luliani Archiep.: «Nos autem ...non secundum *relativum,* sed secundum essentiam diximus: Voluntas ex voluntate, sicut et sapientia ex sapientia» (Denz. 566; cf. tractatum De Deo Uno, in vol. 1, n. 587).

Conc. Toletanum XVI, a. 693, Professio fidei: «Quamquam secundum essentiam Pater voluntas, Filius voluntas et Spiritus Sanctus voluntas, non tamen *secundum relativum* unus esse credendus est, quoniam alius est Pater, qui *refertur* ad Filium, alius Filius, qui *refertur* ad Patrem, alius Spiritus Sanctus qui pro eo quod de Patre Filioque procedit, ad Patrem Filiumque *refertur:* non aliud, sed alius; quia quibus est unum esse in deitatis natura,, his est in personarum distinctione specialis proprietas» (Denz. 573).

Conc. Remense, a. 1148, Professio fidei, ipsi attribui solita: «Credimus (et confitemur) solum Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum aeternum esse, nec aliquas omnino res, sive *relationes,* sive proprietates, sive singularitates vel unitates dicantur, et huiusmodi alia, adesse Deo, quae sint ab aeterno, quae non sint Deus».[92]

Conc. Lateranense IV, a. 1215, definivit contra abbatem loachim: «In Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina...; et illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit: ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura» (Denz. 804). Etsi verbis non explicet, Concilium intendit distinguere inter unum absolutum (essentiam) et tria relativa. Attamen exaggerant annotatores in Collectione Lacensi VII 539 cum de ea distinctione dicunt: «Hoc dogma edicitur in ipsa definitione lateranensi».

Conc. Florentinum, Decr. pro Iacobitis, a. 1442: «Hae tres personae sunt unus Deus, et non tres dii: quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una inuensitas, una aeternitas, *omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio».* (Denz. 1330).

In hoc Concilio Ioannes, Latinorum theologus, testatus est: «Est vero secundum Doctores tam Graecos quam Latinos sola relatio, quae multiplicat personas in divinis productionibus, quae vocatur relatio originis, ad quam duo tantum spectant: a quo alius et qui ab alio» (Hardouin 9. 203). Similiter Card. Bessarion, Graecorum theologus, in eodem Concilio professus est: «Quod personalia nomina Trinitatis relativa sunt, nullus ignorat» (ibid. 339).

Nota signanter in hac definitione florentina *celebre illud effatum trinitarium,* in quo tota essentia mysterii tanquam in supremo principio colligitur et ad quod erit nobis continuo attendendum: *«In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio».* Hoc effatum fere ad verbum ex opere *S. Anselmi De processione Spiritus S.* desumptum est. Idem aequivalenter continetur in verbis *Boethii* et *Isidori Hispalensis* infra citandis et in nuper recitata definitione *Conc. Toletani XI,* quae sententiam Isidori suam fecit et aptissime expressit.

145. Scriptura explicite non loquitur de existentia relationum in divinis, sed eam implicite docet affirmando divinam paternitatem et filiationem, quae in relatione consistunt, necnon duarum personarum processionem, quae procul dubio relationes fundat. In Epistola ad Ephesios 3. 15 quodammodo explicitius haec doctrina traditur per comparationem inter paternitatem divinam et creatam,

[92] Ita in anterioribus Denzinger editionibus, n. 391. Nova vero editio Denzinger-Schonmetzer (n. 745) eam professionem omittit, utpote quae desit sive in Actibus synodalibus sive in Regestis Eugenii III ac reputetur confecta a S. Bernardo aliisque in privato conciliabulo contra Porretanum nec umquam a S. Pontifice approbata.

quae procul dubio in relatione consistit: «Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri lesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur».

146. **Patres** vero eundem scripturisticum relationis conceptum, implicite contentum in attributis Patris et Filii, explicite exhibent duplici modo. Priores nempe Patres, inter eos qui partes habuerunt in controversiis trinitariis saec. 4, provocant ad discrimen et distinctionem, quam ea attributa inducunt, quatenus sunt relativa sive* mutuo comprehensiva, et Ario obicienti quod ex ea duorum correlativorum distinctione sequeretur ditheismus, respondebant id vitari ratione processionis unius personae ab altera, in qua eae relationes fundantur et vi cuius una persona accipit eandem prorsus, naturam ab alia (Athanasius, Hilarius).

Posteriores vero Patres eiusdem periodi, nominatim Cappadoces *(Basilius, Nyssenus, Nazianzenus},* explicitius institerunt in *ipso conceptu relationis,* explicite assumpta hac ipsa voce (ἡ σχεσι vel τα πρὸ dicentes relationem secundum se inducere distinctionem inter personas sub sola ratione qua ad invicem referuntur, ac proinde integram relinquere unitatem in ceteris, fundatam tum in propria unitate ac simplicitate divinae naturae tum in ipsa ratione immanentis processionis, per quam haec natura ab una ad aliam personam communicatur: unde Pater et Filius distinguuntur ab invicem, non quia unus habet quo alter caret, sed tantum ratione originis et alteritatis, seu quia unus est Pater et alter est Filius, alius est Pater et alius est Filius (unus nempe et alter, non unum; alius et alius, non aliud et aliud); quod quidem iam dixerat Tertullianus *(Adu. Praxean* 25, cit, supra, n. 89).

In sequenti periodo, quoad expositionis profunditatem et fecunditatem eminet *Augustinus,* qui in magno illo monumento sui operis *De Trinitate* (praesertim l. 5 et 15) altissimum mysterium exponit, novam lucem diffundens novosque conceptus adducens, quos antiqua philosophia nequidem suspicari poterat, ita ut, sicut in aliis partibus sacrae doctrinae ita et potiori ratione in materia trinitaria, pater theologiae merito appelletur.[93] Subinde *Anselmus*

[93] Cf. I. Chevalier, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires,* Fribourg 1940.—«La théorie augustinicnne des relations trinitaires», *Divus Thomas* (Freiburg) XVIII (1940) 317-384.—G. Mascia, *La teoria della rehazione nel «De Trinitate» di S. Agostino,* Napoli 1955.—J. Morax. «Las relaciones divinas segùn San. Agustin»», *Augustinus IV* (Madrid 1959) 353-372.

Cantuariensis, vestigia Augustini fideliter premens, doctrinam de relationibus divinis fuse explicavit in duplici opere *De fide Trinitatis,* in quo agit contra Roscellinum, et *De processione Spiritus S.,* in quo, ut notavimus supra (n. 144), praeformavit celebre illud ac fundamentale effatum florentinum: «In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio» (Anselmus: «Nec unitas amittit aliquando suam consequentiam, ubi non obviat aliqua relationis oppositio»).

147. Sint aliqua praefatorum Patrum testimonia:

Athanasius, *Contra Arianos,* oratio 3, n. 6: «Qui Patrem dicit, omnino cum Patre Filium quoque existere significat» (MG 26. 334). *Ibid.,* n. 4: «Eadem de Filio quae de Patre dicuntur, Patris excepto nomine» *{ibid.* 330).

Hilarius, *De Trin.* 7. 31: «Nomen Patris habet in se Filii nomen. Non enim nisi per Filium Pater est, et significatio Filii, demonstratio Patris est, quia nonnisi ex Patre sit Filius» (ML 10. 226). *Ibid.* 7. 32: «Nec duos deos Dei ex Deo veritas perficit, nec singularem Deum Dei patitur nativitas, nec non unum sunt, qui invicem sunt. Invicem autem sunt, cum unus ex uno -est» *{ibid.* 227).

Basilius, Epist. 38. 4 et 7: «Qui Patrem intellexit, et eum in seipso intellexit, et Filium animi perceptione simul est complexus... Nam fieri non potest, ut quis, Filio nominato, etiam non cogitet de Patre, cum appellatio haec per relationem [σχέτικώ] Patrem quoque simul indicet» (MG 32. 331, 339). *Adv. Eunomium* 2. 22: «Haec nomina, pater et filius..., cum per se sola dicuntur, solum habitum mutuum [προ ἀλληλα σχέσιν] indicant. Pater enim est, qui alteri existendi principium secundum similem sibiipsi naturam contulit, filius vero, qui ex alio per generationem principium ut sit habuit» ■(MG 29. 622).

Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 31 (theologica 5). 9, agens contra utramque subordinatianam et modalisticam haeresim, scribit: «Quid ergo •est, inquiunt, quod Spiritui deest ad hoc ut sit Filius? Nisi enim aliquid deesset, Filius esset. Deesse nihil dicimus. Non enim Deo quidquam deest. Sed manifestationis et *mutuae eorum relationis* [τή προ ἀλληλα σχέσεω] differentia diversa quoque ipsis nomina procreavit. Neque enim Filio aliquid deest ad hoc ut sit Pater (nec enim defectus est Filius), nec propterea tamen Pater est. Alioqui eadem ratione Patri aliquid deerit ad hoc ut sit Filius: nec enim Pater est Filius. Quin potius 'non esse genitum' et 'genitum esse' et 'procedere' fecerunt ut alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus appellentur, atque ita inconfusa trium personarum distinctio in una divinitatis natura et dignitate conservaretur... Tria haec unum, si divinitatem spectes, et unum tria, si proprietatum rationem habeas» (MG 36. 142). Cf. *Orat.* 23. 7; 29. 16; 30. 11; 31. 30; 41. 9; 43. 30.

Augustinus, *De Trin.* 9. 1. 1: «Credamus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum..., [seu] Trinitatem *relatarum personarum* et unitatem aequalis essentiae» (ML 42. 961).

Ibid. 5. 3. 4 et 5. 5. 6: «Respondere incipiamus fidei nostrae adversariis: inter multa quae Ariani adversus catholicam fidem solent disputare, hoc sibi maxime callidissimum machinamentum proponere videntur, cun dicunt: Quidquid de Deo dicitur vel intelligitur, non secundum accidens, sed secundum substantiam dicitur. Quapropter ingenitum esse Patri secundum substantiam est, et genitum esse Filio secundum substantiam est. Diversum est autem ingenitum esse et genitum esse, diversa est ergo substantia Patris et Filii. Quibus respondemus...: Nihil in eo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit, nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur... Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens, quia et ille semper Pater, et ille semper Filius... Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed *secundum relativum, quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile*» (ML 42. 913 sq.).

Ibid. 15. 3. 5, idem abbreviat: «Non omne quod de Deo dicitur, secundum substantiam dicitur, sicut secundum substantiam dicitur bonus et magnus, et si quid aliud ad se dicitur; sed dicitur etiam *relative, id est non ad se, sed ad aliquid quod ipse non est;* sicut Pater ad Filium dicitur» *(ibid.* 1059)

Cyrillus Alex., *De Trin.,* dial. 4: «Dicamus, *relativa nomina* significare se invicem, altero alterius cognitionem mutuo pariente. Quare si quis dextrum didicerit, agnoscet utique facilius sinistrum, et e converso, idque verum esse nemo non astipulabitur. Nomen igitur relativum est, Pater, et similiter, Filius» (MG 75. 867 sq.).

Fulgentius, *Epist.* 14. 8: «In quolibet autem *relativo nomine,* sic certum est unam in seipsa significari personam, ut hinc referatur ad alteram...; relativo enim vocabulo sic persona quaelibet dicitur in se, ut non dicatur ad se» (ML 65. 399).

Boetius, *De Trinitate,* 6: «Ita igitur *substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem;* atque ideo sola sigillarim proferuntur atque separatim quae relationis sunt» (ML 64. 1255).

Damascenus, *De fide orth.* 1. 10: «Haec igitur omnia [nomina et praedicata] communiter in tota divinitate accipienda sunt, atque eodem modo Pater et Filius et Spiritus Sanctus, item quod causa caret et quod causa est, ac postremo ingenitum, genitum et procedens; quae quidem non eiusmodi sunt ut naturam denotent, sed, mutuam inter se *personarum relationem* [τή πρό ἀλληλα σΧέσεω] ac existendi modum» (MG 94. 838).

Isidorus Hisp., *De differentiarum,* 1. 2, n. 4: «*In relatione personarum trinitas est; in substantia vero naturae unus Deus est:* Pater scilicet, et Filius, et Spiritus Sanctus» (ML 83. 71).

Anselmus Cantuariensis, *De processione Spiritus S.,* c. 2: «Supradicta vero relationis oppositio, quae ex hoc nascitur quia supradictis duobus modis Deus de Deo est, prohibet Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum de invicem dici, et propria singulorum aliis attribui. Sic ergo huius unitatis, et huius relationis consequentiae se contemperant, ut nec pluralitas quae sequitur relationem transeat ad ea in quibus praedictae simpUcitas sonat unitatis, nec

unitas cohibeat pluralitatem, ubi eadem relatio significatur; *quatenus nec unitas amittat aliquando suam consequentiam, ubi non obviat aliqua relationis oppositio, nec relatio perdat quod suum est, nisi ubi obsistit unitas inseparabilis»* (ML 158. 288). Ut supra dictum est (n. 144), ex his verbis desumptum est celebre effatum Cone. Florentini.

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

148. 1. *Ex ratione Patris et Filii.*

In Deo est vere Pater et vere Filius, seu realis paternitas et realis filiatio. Atqui paternitas et filiatio sunt quaedam relationes. Ergo in Deo sunt duae saltem reales relationes.

Nec valet obicere quod ad hoc ut Pater et Filius dicantur realiter tales, sufficeret relatio rationis, quemadmodum haec sufficit ad hoc ut Deus vere dicatur et sit dominus, creator, imo Filius B. Virginis. Etenim Deus non dicitur realiter dominus, creator et Filius B. Virginis a relatione rationis dominii, causalitatis et filiationis in ipso existente, sed a reali ratione quae fundat talem relationem, nempe a potestate et actione Dei et a generatione passiva humanitatis assumptae, vel, si placet, a relatione reali existente in creatura. Nonnisi vero a relatione reali paternitatis et filiationis dici potest Pater et Filius, quia haec duo nomina important distinctionem et oppositionem ad invicem, distinctio vero et oppositio in divinis nequit provenire nisi ex duabus relationibus realibus distinctis, cum natura et omnia attributa absoluta sint in tribus personis unum et idem; Christus vero et B. Virgo habent distinctas naturas, unde fit quod distinctio matris et filii in eis salvetur, data unica relatione reali maternitatis.

Ceterum, si non daretur realis relatio in divinis, non daretur realis processio, quia relatio imbibitur connotative in processione, et sic non haberetur ipsum fundamentum reale, ex quo Deus possit cum sola relatione rationis denominari realiter Filius aut Pater, sicut denominatur dominus, creator, Filius B. Virginis. Imo nec daretur ipsa persona divina quae posset referri et denominari, cum persona divina constituatur per ipsam relationem, ut dicetur in q. 8, n. 203-205.

2. *Ex distinctione divinarum personarum.*

Dantur in Deo tres personae realiter distinctae. Ergo dantur etiam tres saltem relationes reales. Etenim, realis distinctio in divinis nequit consistere inter perfectiones absolutas (ut docent Tritheismus et Subordinatianismus), quia unaquaeque perfectio divina, utpote infinita, necessario alias imbibit sicque non distinguitur ab aliis; potest vero optime consistere inter tres relationes, non quidem inter tres relationes rationis (ut vult Unitarismus), secus non esset realis distinctio inter personas, et unaquaeque praedicaretur de alia ita quod Pater esset Filius et vicissim, sed inter tres rela-

tiones reales, quatenus unaquaeque relatio, secundum purum «esse ad» perfecte excludit alias a se, quin aliunde talis exclusio importet imperfectionem in una vel altera, ut dictum est supra (n. 141). Unde negare reales relationes in Deo, est necessario incidere in unam vel alteram haeresi [10] trinitariam *(De potentia,* q. 8, a. 2).

3. *Ex existentia processionum in divinis.*

Dantur in Deo duae reales processiones ad intra, ut probatum est supra (n. 131-134). Ergo dantur quoque reales relationes ad intra. Nam processio est quaedam actio; ex omni autem actione, tanquam ex fundamento, resultat necessario relatio, saltem in termino, qui, qua talis, ordinem dicit ad principium actionis, et etiam in ipso principio, si hoc est eiusdem naturae et ordinis ac terminus. Ergo ex processione divina sequitur relatio realis, et quidem duplex in unaquaque processione (1 p., q. 28, a. 1; *De potentia,* q. 8, a. 1).

149. Exinde patet quaenam sint *tria elementa* divinae relationis, iuxta dicta superius (n. 139). Cum enim haec relatio oriatur ex processione, sequitur quod in hac consistit ipsum relationis *fundamentum,* quemadmodum etiam in creatis actio seu generatio est fundamentum mutuae relationis inter patrem et filium. Ut tamen dicetur in q. seq., processio in divinis est idem ac ipsa relatio; unde fundamentum divinae relationis, quamvis sit quid reale, tamen non distinguitur realiter a relatione. *Subtectum* vero et *terminus* relationis divinae sunt binae personae; nam, secundum nostrum modum concipiendi, subiectum relationis est id quod intelligitur referri ad alterum, et terminus est hoc ipsum; iamvero in divinis non essentia, sed una persona, intelligitur referri ad aliam personam; unde non essentia, sed persona, est subiectum et terminus divinae relationis.

150. Obiectiones.

Qbi. 1. Realis relatio repugnat divinae perfectioni. Nam, ipsa aliquid addit ad essentiam divinam; est ens debilissimum; facit ut subiectum dependeat ab alio, referatur ad aliud (Deus autem a nullo dependet et ad ipsum omnia referuntur), et opponatur alio (oppositio autem importat imperfectionem).

Resp. Relatio in divinis non distinguitur realiter ab ipsa essentia, ut videbimus in q. seq., ac ideo nullam realitatem ei addit *{De potentia,* q. 8, a. 1, ad 8). Ob eandem rationem relatio divina non est ens debilissimum, sed ens in se subsistens, secus ac relatio creata, quae est accidens dependens tum a substantia aliisque accidentibus, tanquam a suo fundamento (cf. supra, n. 139), tum ab exteriori termino (C. *Gent.* 4. 14). Divina relatio non inducit proprie dependentiam inter subiectum et terminum, eo quod haec habent eandem numerice naturam et perfectionem, secus ac in creatis; nonnisi improprie asseri potest aliqua dependentia, accepta nempe pro nexu et exigentia. Referri ad aliud non importat per se imperfectionem, sed tunc tantum cum

imperfectum refertur ad perfectum, sicut mobile reducitur ad immobile, accidens ad substantiam, creatura ad Deum *(De potentia,* q. 8, a. 1, ad 9). Oppositio relativa, caque sola, nullam de se importat imperfectionem, tum quia extrema opponuntur non secundum «esse in» sed secundum «esse ad» (cf. supra, n. 141), tum quia ambo termini sunt positivi et aequales, dum in oppositione tum contradictoria tum privativa unum extremorum importat negationem, et in oppositione contraria unum ex oppositis se habet ut imperfectum respectu alterius (ut patet de frigore per respectum ad calorem).

Obi. 2. Relativa sunt simul re et ratione; personae vero divinae non sunt simul, cum una procedat ab alia; ergo non se habent relative.

Resp. Processio in divinis, cum nullam involvat causalitatem, nullam inducit proprie dictam prioritatem et posterioritatem inter terminos, sed merum ordinem originis, qui fundat ipsam mutuam relationem, ut dictum est supra (n. 121).

Obi. 3. Processio ad extra non ponit in Deo relationem realem sed tantum relationem rationis (Creatoris ad creaturam); ergo a pari processio ad intra.

Resp. Negatur paritas, quia tunc tantum exurgit inter duos terminos processionis mutua relatio realis, cum ab uno communicatur alteri aliquid eiusdem naturae, in quo parificantur; hoc autem non accidit in divina processione ad extra.

Obi. 4. Cum Verbum sive Filius procedat per rationem sive actum intellectionis, relationes paternitatis et filiationis in divinis sunt relationes rationis.

Resp. Negatur illatio. Nam eae sunt relationes rationis, quas intellectus ponit in ipsis obiectis intellectis, seu quas fingit in rebus, non vero eae quae ex intellectione resultant in ipso intellectu, scilicet inter intellectum et verbum ab eo procedens, ac vicissim; hae enim sunt mutuae ac reales relationes inter causam et effectum; et ita se habentt relationes paternitatis et filiationis in divinis, dempta tamen ratione causalitatis (1 p., q. 28, a. 1, ad 4; *De potentia,* q. 7, a. 9).

QUAESTIO V. DE ESSENTIA DIVINARUM RELATIONUM**

I. SENSUS QUAESTIONIS.

151. Ut diximus in q. praec. (n. 139), essentia omnis relationis ex duplici nota sive conceptu coalescit, scilicet «esse in» et «esse ad». De essentia autem divinae relationis secundum «esse ad» agetur praecipue in q. 8 (n. 200 sqq.), ubi dicetur illud constituere ipsam personam divinam. Hic ergo *agitur directe de illius «esse in»* et quaeritur an hoc consistat in ipsa essentia divina, ita ut relatio in divinis sit aliquid subsistens.

Huiusmodi autem identitas relationis cum essentia divina po-

** Cf. bibliographiam allatam in q. praec., n. 137.

test, secundum maiorem vel minorem gradum, quadrupliciter intelligi, ita nempe quod inter relationem et essentiam dicatur adesse vel aliqua minor distinctio realis aut modalis, vel distinctio rationis ratiocinatae maioris (seu cum perfecto fundamento in re), vel distinctio rationis ratiocinatae minoris (seu cum imperfecto fundamento in re), vel mera distinctio rationis ratiocinantis (seu sine ullo fundamento in re).

Hanc quaestionem iam generaliter quoad attributa divina resolvimus in praecedenti tractatu De Deo Uno (in vol. 1, n. 582 sqq.), ubi etiam explicuimus praefatam divisionem distinctionis in realem et rationis. Oportet tamen eam iterum hic resumere, tum quia illic consulto abstraximus a divinis revelatis relationibus et consideravimus sola attributa Dei naturaliter cognoscibilia, tum ob peculiare momentum quod haec quaestio obtinet in praesenti, cum in ipsa habitudine identitatis simul et distinctionis inter divinam essentiam et divinas relationes reponatur tenacissimus nodus, quo vincitur supremum aenigma nostrae religionis, et detur aliqualiter intelligi quomodo trinitas personarum in una essentia non contradicat supremo rationis principio identitatis et contradictionis, et quomodo in Deo unum possit esse trinum, et relativum sit idem ac absolutum.

II. ERRORES ET SENTENTIAE.

152. 1. *Solam distinctionem rationis ratiocinantis* inter essentiam et relationes sive personas in divinis ponebat *triplex haeresis* subordinatiana (ariana), monarchiana tModalismus Sabellianus) et tritheistica, ut inde ad oppositas conclusiones diverteret, quibus negaretur mysterium trium personarum divinarum in una essentia. *Ariani* enim sic ratiocinabantur: Relatio sive proprietas Patris, puta «esse ingenitum», est omnino idem cum ipsa essentia divina; ergo quicumque non est ingenitus, ut Filius et Spiritus S., non habet essentiam divinam seu non est Deus; et pariter, relatio sive proprietas Filii, i. e. «esse genitum», est idem cum natura Filii; ergo natura Filii non est natura divina, cum haec sit idem cum relatione Patris, seu cum «esse ingenitum» (cf. apud Augustinum, supra, n. 147). *Sabelliani* vero sic arguebant: Relationes sive proprietates divinae sunt idem cum essentia; ergo sunt etiam idem inter se; nec differre possunt nisi secundum diversam nostrae mentis considerationem. qua Deus sub divina modalitate vel essentiali attributo vel exteriori manifestatione (praecipue triplici) consideratur. Tandem

Tritheistae ex omnimoda identitate relationis cum essentia deducebant triplicem essentiam divinam in tribus distinctis relationibus.

153. 2. *Distinctionem realem,* propriam ac plenam, inter essentiam et relationes divinas, nulla haeresis aut error explicite proposuit, cum inde sequeretur incogitabilis quaedam quaternitas in divinis, seu aut quadruplex persona (una absoluta et tres relativae) aut triplex persona et unum absolutum ac distinctum suppositum quod persona non esset.

Nihilominus, *quidam olim inter catholicos doctores* aliquam ambiguam distinctionem realem posuerunt, quae nequit theologice sustineri, attenta fide trium in una natura distinctarum personarum.

Ita *Gilbertus Porretanus* (f 1154), episcopus pictaviensis, decertans contra larvatum modalismum Abaelardi, impugnatum etiam a Bernardo Claraevallensi et damnatum in Cone. Senonensi a. 1140 (cf. supra, n. 8) deflexit et ipse in contrarium errorem exaggerati realismi in materia trinitaria.[95] In suo enim *Commentario in librum Boethii de Trinitate* (ML 64. 1295 sq.) docuit aliquam *distinctionem realem* inter essentiam divinam et personas (sicut ceteroquin inter essentiam divinam et quaelibet attributa absoluta), *distinguens in Deo inter abstractum et concretum* adeoque inter naturam et individuum, ita ut Deus non sit Deitas, sed sit Deitate, sicut homo individuus non est humanitas, sed est humanitate, et pariter Pater, aut Filius, aut Spiritus S., non sit Deus sed sit Deitate. Unde inter Patrem (aut F. et Sp. S.) et Deitatem sive essentiam divinam est eadem distinctio quae est inter concretum et abstractum, qualis habetur inter individuum (aut personam) et naturam universalem in creatis; haec autem est saltem distinctio rationis ratiocinatae maioris, seu cum perfecto fundamento in re, quod est ipsa realis compositio ex potentia et actu, imo, iuxta sententiam thomisticam, est quaedam distinctio realis modalis.[96] Ceterum, Gilbertus, ulterius progrediens, videtur fortiorem adhuc distinctionem admittere inter essentiam divinam et personas sive relationes personales, quam inter essentiam divinam et attributa absoluta, quatenus has relationes concipit ut aliquid veluti assistens et extrinsece affixum essentiae, ita ut Pater non solum non sit Deus,

[95] Fertur Abaelardus, cum in eo Concilio damnaretur, Gilbertum admonuisse versu poëtae: «Nam tua res agitur, paries cum proximus ardat».

[96] Iuxta sententiam thomisticam, *individuatio* est aliquid positivum, additum essentiae, in creaturis corporalibus; in creaturis vero spiritualibus, sive angelis, et a fortiori in Deo, individuatio est aliquid negativum, cum entia spiritualia seipsis individuentur. *Subsistentia* vero vel personalitas (seu forma suppositi vel personae), tam in materialibus quam in spiritualibus, non est aliquid negativum (ut docet Scotus), sed aliqua positiva perfectio, distincta ab individuatione et superaddita naturae individuae, et quidem, vel in linea entitativa sive existentiae (aliqui thomistae cum Capreolo), vel in praecedenti linea substantiali sive essentiae (alii thomistae cum Caietano). In utraque hac thomistarum sententia, subsistentia distinguitur ab essentia distinctione reali, saltem modali. Cf. I. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae,* n. 152, 386-390, 726-730.

sed sit Deitate, sed etiam non sit Pater, sed sit paternitate, ob idem supradictum principium distinctionis inter concretum et abstractum; cuius erroris causa, ut observat S. Thomas (1 p., q. 28, a. 2), est quia Gilbertus consideravit relationem tantummodo secundum «esse ad», non attendens ad eius «esse in».

Gilbert! errores,[97] impugnati sunt peculiariter a Bernardo Claraevallensi, tum in Conciliis Parisiens! a. 1147 et Remensi a. 1148 (cf. Denz. 745) tum in suis operibus (*In Cantica,* serm. 8, n. 9; *De consideratione,* l. 5, c. 7). Eius errorem de divinitate exposuimus in tractatu De Deo Uno (in vol. 1, n. 585), errorem vero de Trinitate dedimus supra, in n. 38). Ex eius doctrina, utut ambigua, duplex haeresis logice sequeretur, ob cuius periculum, ipsa impugnata fuit: prima est, ut animadvertebat S. Bernardus, inductio cuiusdam verae *quaternitatis* in divinis, seu distinctae essentiae et trium relationum, illius nempe quaternitatis quam paulo post abbas loachim inepte imputabat Petro Lombardo; secunda est quidam *Trithcismus,* quo tres personae concipiuntur ut tria entia numerice distincta. Uterque error significatur in tertio ex quatuor capitulis doctrinae Gilberti, relatis in Cone. Remense (Denz. 745).

Ad eandem sententiam indirecte accessit abbas *loachim de Floris* (t 1202), quamquam sub diveras ratione et ex diversa radice. Putans enim quod physica ac numerica unitas trium personarum in essentia induceret in Deo quaternitatem et in hoc sensu tanquam haereticam traducens sententiam Petri Lombardi, docuit *unitatem divinae essentiae esse tantum moralem et similitudinariam,* quo sensu plures cives dicuntur unus populus; ex quo sequitur quidam Tritheismus, seu tres essentiae identificatae cum tribus rela-

97 Triplex est Gilberti error, intime connexus et logice fluens ex eodem principio distinctionis inter abstractum et concretum in divinis, scilicet de *natura Dei,* de *Trinitate* et de *Incarnatione.* Primo nempe, Deus ct Deitas non sunt idem, sed Deus est sua Deitate, sicut homo est sua humanitate (quem errorem exposuimus in tractatu De Deo Uno, in vol. 1, n. 585). Secundo ac consequenter, persona divina non est Deus sed est Deitate, imo Pater non est sua paternitas, sed est paternitate (error trinitarius, de quo hic agitur). Tertio ac consequenter, non Deus seu natura divina incarnata est, sed relatio sive persona Verbi ab ea distincta (quod falsum esse patet ex mox dicendis).

De Gilberti doctrina disputant eamque in varium sensum interpretantur:

Hayen, A., «Le Concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Portée», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age X* [1936] 29-102, praecipue 53-64, 88-91.

Landgraf, A., «Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Portée», *Zeitschrift fur katholische Théologie* LIV (1930) 180-214.

Regnon, Th. de, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* II (Paris 1892) 87-108.

Schmidt, M., *Gottheit und Trinitât nach der Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius De Trinitate,* Basel 1956.

SiLVAiN, R., «Le text des commentaires sur Boèce de Gilbert de le Portée», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* XV (1946) 175-189.

Van Elswijk, H. C., *Gilbert Porreta. Sa vie, son oeuvre, sa pensée* (Leuven 1966) 277-364. De actis in Concilio Remensi agitur in p. 75-124.

Vernet. F., «Gilbert de la Portée», *Dictionnaire de théologie catholique* VI-2 (Paris 1920) 1350-1358.

Williams, M. E,, *The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity, as found in his commentaries on Boethius,* Rome 1951.

tionibus (cf. supra, n. 38). Inde dupliciter loachim errat in praesenti quaestione; primo nempe, negando unam essentiam physicam et ponendo unam essentiam moralem, quae, ut patet, distinguitur a relationibus; secundo, admittendo hanc illationem: si in Deo esset una essentia physica, haec distingueretur a relationibus et haberetur quaternitas; in hoc confundit catholicam sententiam Petri Lombardi cum erronea doctrina Gilberti Porretani. loachim hanc controversiam cum Lombardo detulit ad *Cone. Later.* ***III*** (a. 1179) ut illius sententia damnaretur, at Concilium noluit quaestionem dirimere; eam autem solvit subsequens *Cone. Later. IV* (a. 1215), damnans sententiam ipsius loachim iam defuncti et approbans fere ad verbum doctrinam Magistri Sententiarum.

154. 3. *Distinctionem saltem rationis ratiocinatae maioris* (seu cum perfecto fundamento in re) inter essentiam divinam et personas, docuerunt aliqui doctores mediaevales, nominatim *Scotiis,* qui loquitur de *distinctione formali ex natura rei,* et *Durandus,* qui loquitur de *distinctione reali modali.* Dicimus «saltem rationis ratiocinatae maioris», nam utriusque doctoris sententia, quae, sub satis ambiguis verbis, evidenter conatur invenire quandam mediam viam inter distinctionem rationis et distinctionem realem, potest etiam intelligi in sensu verae distinctionis realis-modalis, sive secundum quid, ut sese exprimit ipse Durandus.

Sententia Scoti, quam breviter delineavimus etiam in tractatu *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 585), ad hanc reducitur, iuxta ipsius eius verba.[98] ***In 1 Sent.,*** <list. 2, q. 7: «Ratio qua formaliter suppositum est incommunicabile et ratio essentiae ut essentia habent aliquam distinctionem praecedentem omnem actum intellectus creati et increati». Dein pergit explicando valde obscure quid sit talis distinctio. «Ipsa scilicet *non est realis»,* quia non est inter rem et rem, sed est «formalis» seu inter duas formalitates; *non tamen est rationis* distinguentis inter formalitates, sed praecedit omnem considerationem intellectus; unde est *formalis «ex natura rei»·,* quae non apte diceretur virtualis, quia non est simpliciter virtualis, sed virtualis respectu rerum, actualis vero respectu formalitatum; consistit ergo in eo quod una res aequivalet duabus

[93] Eam in varium sensum explicant:

Grajewski, M. J., *The formal distinction of Duns Scotus,* Washington 1944.

Iansen, P., «Beitràge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis», *Zeitschrift fiir katholische Théologie* LUI (1929) 317-344, 517-544.

Minges, P., «Die Distinctio formalis des Duns Scotus», *Theologische Quartalschrift* XC (1908) 409-436.

Roig, J., «Algunas distinciones sobre la distinciôn modal y sobre la distinciôn «cotistica 'formalis ex natura rei'», *Estudios eclesiâsticos* XVIII (1944) 201-215.

Symphorien de Mons, «La distinction formelle de Scot et les universaux», *Etudes franciscaines* XXI (1909) 489-512; XXIII (1910) 239-251.

Vogt, B., «Note on the formai distinction of Scotus», *Ecclesiastical review,* LXVI (1922) 71-7>.

formalitatibus inter se distinctis ac ideo se habet sicut si esset realiter distincta in duas res. Unde concludit: «Breviter igitur dico, omittendo illa verba de distinctione rationis, et de distinctione virtuali, non quia sint male dicta, sed quia non oportet eis uti, dico, quod in essentia divina ante actum intellectus est entitas A. et entitas B. et haec formaliter non est illa, ita quod intellectus paternus considerans A. et considerans B. habet ex natura rei unde ista compositio sit vera A. non est formaliter B., non autem praecise ex aliquo actu intellectus circa A. et B».[99]

Durandus magis aperte et ingenue docet aliquam distinctionem realem modalem. *In 1 Sent.,* dist. 33, q. 1, ait: «Primum est, quod differentia essentiae et relationis in divinis non est pure et praecise secundum rationem. Secundum est, quod non est dicendum simpliciter quod differant realiter. Tertium est, quod necessarium est dicere, quod differant *aliquo modo realiter,* saltem secundum quid et cum determinatione». Hanc determinationem ibidem sic exprimit: *«Differunt sicut res et modus habendi rem».*

Plures theologi, reiecta utraque Scoti et Durandi distinctione atque explicite vel aequivalenter inducta duplici distinctione rationis ratiocinatae minoris et *rationis ratiocinatae maioris,* hanc explicite dicunt adesse inter essentiam divinam et relationes. Ita *Molina (In 1 p.,* disp. 6, a. 2), *Vazquez (In 1 p.,* disp. 121), *Lugo (De Trin.,* disp. 8, c. 2) et unus vel alter modernus signanter *Boyer,* qui id tot verbis affirmat[1] et probare conatur (quidam vero alii, qui afferri solent, nonnisi generaliter loquuntur de distinctione rationis cum reali fundamento in re). Praeterea, quidam pauci, ut *Suarez (De Trin.,* 1. 4, c. 3 et 7) et *Ruiz de Montoya (De Trin.,* disp. 12), distinguunt, ponentes distinctionem illam maiorem inter essentiam et relationes, minorem vero inter relationes et essentiam, quatenus relationes non sint de conceptu essentiae, essentia vero sit de conceptu relationum.

155. 4 *Solam distinctionem rationis ratiocinatae minoris* (seu cum imperfecto fundamento in re) adesse inter essentiam divinam et relationes sive personas, est *sententia longe communior* inter theologos (Caietanus, Banez, Valentia, Joannes a S. Thoma, Salmanticenses, Billuart, alii praesertim thomistae passim, inter n^odernos explicite Garrigou-Lagrange et Alastruey), etsi plures, praesertim antiquiores, non utantur huiusmodi praecisiori ac modernio-ri expressione, sed generalioribus ambiguisque formulis distinctionis virtualis, vel rationis cum fundamento in re, vel rationis ratiocinatae.

III. ASSERTIO 1. **Relationes divinae non distinguuntur ab es-**

Commentaria Oxonensia I (Ad Claras Aquas 1912) 279-284 Cf dist. 3, q. 1 et 3; dist. 5, q. 1; dist. 8, q. 3; dist. 13, 23, 25 et 28.

[1] *De Trinitate* (Romae 1943) 148: «Distinctio rationis inter relationes et substantiam agnoscenda est maior».

sentia mera distinctione rationis ratiocinantis, seu sine ullo fundamento in re.

156. Nota theologica. Id est *theologice certum,* cum ex eius negatione, seu ex omnimoda identitate essentiae et relationum divinarum, necessario excludatur omnis realis distinctio inter ipsas relationes, puta inter paternitatem et filiationem, ac ideo inter ipsas personas.

PROBATUR.

157. 1. Si relationes divinae distinguerentur ab essentia sola distinctione rationis ratiocinantis, non possent absolute concipi in una essentia tres personae, seu relationes inter se realiter distinctae, cum una relatio, utpote simpliciter idem cum essentia, esset etiam idem cum alia relatione, iuxta principium identitatis et contradictionis; et ita oporteret eligere inter haeresim Unitarismi et haeresim Subordinatianismi. Propterea isti haeretici suum errorem praecise deducebant ex affirmatione absolutae identitatis inter personas et essentiam.

2. Illi conceptus distinguuntur sola distinctione rationis ratiocinantis, qui non praescindunt ab invicem, seu qui non distinguuntur ab intrinseco et ex aliquo fundamento a parte rei, sed tantum ab extrinseco, i. e. ex parte intellectus, quatenus mens construit et applicat eidem conceptui obiectivo duas relationes rationis, ut cum conceptui canis applicat duplicem relationem subiecti et praedicati in hac propositione: «Canis est canis». lamvero, relatio divina et essentia divina, seu relativum et absolutum in divinis, sunt duo conceptus qui ab invicem praescindunt, nam pertinent ad diversas lineas formales, i. e. ad lineas entis absoluti et entis relativi, quae sunt non solum formaliter diversae sed etiam in sua abstracta ratione oppositae, ut patet etiam ex creatis in quibus hae duae rationes constituunt res realiter distinctas. Ergo relatio et essentia in Deo non distinguuntur sola distinctione rationis ratiocinantis.

ASSERTIO 2. Relationes divinae non distinguuntur ab essentia distinctione reali, seu tanquam res a re, sed sunt realiter idem cum essentia.

158. Nota theologica. Id est *de fide* definita a Cone. Later. IV in causa abbatis loachim; cui proxime concinit Cone. Florentinum in suo celebri effato trinitario. In priori Concilio est sermo

de personis, sed agitur manifeste de ipsis relationibus, ut patet saltem de personis Patris et Filii, quae relationes important; in altero Concilio agitur explicitis verbis de relationibus.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

159. **Magisterii** doctrina exhibetur implicite in omnibus Symbolis et Conciliorum documentis, quae contra Unitarismum modalisticum et Tritheismum agunt de unitate sive consubstantialitate trium distinctarum personarum. Explicite vero proponitur in Conciliis relatis in q. praec. (n. 144), ubi de ipsa existentia relationum divinarum, et praecipue in duobus supradictis. *Conc. Later. IV,* damnans utrumque errorem Porretani et loachim, explicite definit: «In Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina» (cf. cetera verba in n. 38 et 144). *Conc. Florentinum* definit: «Omnia [in Deo] sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio» (cf. integrum textum supra, n. 44); ex toto contextu patet mentem Concilii esse relativam oppositionem vigere tantum inter tres personas; ceterum, conciliares theologi latini, suam doctrinam declarantes, dixerunt essentiam divinam et personas «esse idem re, differre autem nostro modo concipiendi» et «substantiam a personis re non differre, sed conceptu tantum et ratione» (sess. 18 et 25, Hardouin 9. 202, 380).

Patres diserte negant distinctionem realem inter essentiam et relationes; imo omnis eorum disputatio contra Unitarismum modalisticum et Subordinatianismum arianum ad nihil aliud tendit quam ad ostendendam conciliationem unitatis ac simplicitatis Dei cum distinctione personarum, in quo quidem supponunt personas identificati cum essentia. Propterea dicunt Trinitatem esse mysterium inscrutabile; propterea subtiliter et instanter distinguunt in eadem realitate uniuscuiusque personae aspectum substantiae et aspectum relativi qua talis (cf. supra, n. 146). Evanesceret vero inscrutabilitas mysterii, et tam laboriosum opus frustraneum esset, si admitterent aliquam distinctionem realem inter essentiam et personas, seu aliquam quaternitatem in divinis.

Praecipuae expressiones, quae habebantur veluti tesserae orthodoxiae trinitariae, sunt: *«In Deo non est aliud et aliud, sed alius et alius», «Deus id est, quo est* (vel *«Deus quod habet, hoc est»).*

Prior expressio est Gregorii Nazianzeni *(Epist.* 1 ad Cledonium infra citanda; idem ceteroquin iam dixerat Tertullianus, *Adv. Praxean 25,* sub alia forma: «Unum, non unus»); ea utuntur alii Patres, necnon Concilia Ephesinum, Constantinop. II, Later. IV (Denz. 805) et Tolet. XVI (Denz. 573). Altera, quae magis explicite eandem veritatem prodit, est Augustini *(De Trin.* 7. 6; *De civ. Dei* 11. 10), eaque praecipue utuntur doctores medii aevi, signanter S. Bernardus et Patres Conc. Remensis in controversia cum Gilberto Porretano.

Nullum autem vestigium apud Patres invenitur alicuius distinctionis realis, seu a parte rei, etiam modalis, quamvis ad excludendam utramque supradictam haeresim, recurrant ad praefatam conceptualem distinctionem inter absolutum et relativum (cf. supra, n. 146). Damascenus, mentem praecedentium Patrum aperiens, explicite excludit a divinis personis, relate ad communem essentiam, omnem «realem distinctionem», provocans ad ipsam rationem circuminsessionis, seu inexistentiae unius personae in altera, fundata praecise in ipsa reali identitate personarum cum natura *(De fide orth.* 1. 8).

160. Gregorius Naz., *Epist.* 101 (prima ad Cledonium): «Aliud quidem atque aliud sunt ea, ex quibus Salvator [i. e. duae naturae divina et humana]..., non tamen alius atque alius.., contra quam in Trinitate res habet. Hic enim *alius atque alius,* ne personas confundamus; *non autem aliud atque aliud,* quoniam tria quoad divinitatem unum et idem sunt» (MG 37. 179).

Augustinus, *De Trin.* 7. 6. 11: «Non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed *omnino idem...,* neque in hac Trinitate cum dicimus personam Patris, aliud dicimus quam substantiam Patris. Quocirca, ut *substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est, sed quo est,* ita et persona Patris, non aliud quam ipse Pater est... Et quemadmodum hoc illi est esse quod Deum esse, quod magnum, quod bonum esse, ita *hoc illi est esse, quod personam esse»* (ML 42. 943). *Ibid.* 7. 4. 9: *«Absurdum est autem ut substantia relative dicatur;* omnis enim res ad se ipsam subsistit; quanto magis Deus?» (ibid. 942). *De civ. Dei* 11. 10: «Alius est autem [Spiritus S.] quam Pater et Filius, quia nec Pater est nec Filius; sed *'alius| dixi, non 'aliud'...* [Deus] ideo simplex dicitur, quoniam *quod habet, hoc est,* excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur... Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere; vel aliud sit habens, aliud quod habet» (CCL 48. 330).

Cyrillus Alex., *Thesaurus* 11: «Simplex itaque et non composita deitatis natura nunquam in dualitatem Patris et Filii secta fuisset, nisi prius *aliqua differentia* fuisse visa esset, non secundum essentiam, sed *extrinsecus intellecta,* per quam utriusque persona inducitur peculiari quidem hypostasi.

constans, sed in unitatem divinitatis per *naturalem* identitatem constricta» (MG 75. 142).

Damascenus, *De fide orth.* 1. 8: «Unum quippe idemque omnino sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus, nisi quod Pater ingenitus est, Filius genitus, et Spiritus sanctus processit. Quod autem in ea [natura] discretum est, cogitatione percipitur. Unum quippe Deum cognoscimus; in solis proprietatibus, nimirum paternitatis, filiationis et processionis, atque quantum ad causam et causatum, ac hypostasis perfectionem, hoc est existendi modum, distinctionem intelligimus. Neque enim distantiam secundum locum, ut apud nos, in Deitate quae circumscriptionem omnem excludit, admittere licet *{sunt enim personae aliae in aliis,* non ut inter se confundantur, sed ut cohaereant, iuxta eam Domini sententiam: 'Ego in Patre et Pater in me est'), nec voluntatis, aut sententiae, aut efficacitatis, aut potentiae, aut alterius cuiusdam rei, *quae realem et omnimodam in nobis distinctionem gignat, discrimen ullum...* Indivisa enim in divisis, ut rem breviter enuntiem, Divinitas est, ac veluti in tribus solibus sibi invicem cohaerentibus, nulla loci intercapedine disiunctis, una eademque lucis temperatio atque coniunctio» (MG 94. 827 sq.).

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

161. 1. *Indirecte, ab inconvenientibus.*

Si relationes divinae distinguerentur realiter ab essentia: *Primo,* poneretur in Deo *quaternitas;* nam haberentur quatuor res realiter distinctae. *Secundo,* non possent *nomina abstracta* essentialia, ut divinitas, sapientia et potentia, praedicari de relationibus seu personis, quia huiusmodi praedicatio supponit realem identitatem subiecti cum praedicato. *Tertio,* relationes non essent Deus, nam Deus est essentia divina, et ita essent quid *creatum,* quia quidquid non est Deus, creatum est. *Quarto,* relationes non essent *adorandae,* contra id quod fides catholica docet et in praefatione Missae SS. Trinitatis exprimitur; obiectum enim adorationis nequit esse nisi infinita perfectio et sanctitas essentiae divinae. *Quinto,* evanesceret mysterium *Circuminsessionis* divinarum personarum, de quo infra, in cap. 4 (n. 290 sqq.). *Sexto,* evanesceret ipsa *ratio mysterii in Trinitate;* si enim relatio et essentia realiter distinguuntur, nihil mirum habetur in eo quod Deus sit simul unus et trinus. *Septimo,* evanesceret ipsum *mysterium Deitatis,* quod in hoc praecipue consistit, quod in eadem simplici entitate, identificentur non solum tot disparata attributa absoluta, sed etiam ipsae oppositae rationes relativi -et absoluti.

162. 2. *Directe, ex ratione simplicitatis divinae.*

Omne directum argumentum in hac re, sub quavis forma pro-

ponatur, procedit in ultima analysi ex ratione simplicitatis divinae. Potest autem sub triplici sequenti forma proponi.

Ex effato florentino. Omnia in Deo sunt idem, ubi non obviat relationis oppositio; hoc patet *ex simplicitate divina* quae destrueretur per omnem distinctionem, quae non sit distinctio relativorum. Atqui inter essentiam et relationem non est oppositio relativa, non enim essentia dicit relationem ad relationem, nec ceterum inter essentiam et relationem habetur processio, in qua fundatur omnis realis relatio in divinis. Ergo in Deo essentia et relatio sunt idem.

Ex natura relationis (1 p., q. 28, a. 2).

In relatione divina (sicut in qualibet relatione) duo est considerare: «esse in» et «esse ad.» Quamvis autem, sub formalissimo conceptu «esse ad», relatio non sit aliquid sed ad aliquid, tamen, sub conceptu «esse in» et simpliciter loquendo, est aliquid, seu aliquam essentiam habet, et est realiter idem cum sua essentia, omne enim ens est idem cum seipso. lamvero, relatio divina nequit habere aliam essentiam quam divinam substantiam; nam quidquid in Deo est, est aliquid Dei seu ad Deum pertinet, et simul est ipse Deus, seu non est accidens sed substantia, quia ratio accidentis est aliquid imperfectum et facit compositionem cum subiecto, quod est contra *omniperfectionem et simplicitatem Dei.*

Ex ipsa ratione simplicitatis divinae.

Si relationes divinae distinguerentur realiter ab essentia, destrueretur simplicitas divina, quia poneretur in Deo aliqua compositio. Nam, inter essentiam et relationes, vel haberetur compositio accidentalis, sicut habetur inter vestem et corpus, et tunc destrueretur non solum *simplicitas* sed etiam ipsa *unitas Dei,* inducendo quaternitatem entium. Vel haberetur compositio substantialis, et tunc destrueretur directe *simplicitas Dei* et consequenter etiam *omniperfectio divina et ratio actus puri,* inducendo rationem potentiae; cum enim duo substantialiter uniuntur, se habent ad invicem ut potentia et actus, et ambo sunt in potentia ad totum.

Nec valet obicere quod realis distinctio trium relationum inter se non opponitur simplicitati divinae, adeoque nec earumdem distinctio ab essentia. Nam negatur paritas; relationes enim, formaliter ut tales, inter se comparantur non ut aliquid sed ut ad aliquid, seu ut oppositae et distinctae, non ut adunatae, et ita intrinsecam vim non habent ad componendum, non enim duo contraria ordinantur

ad compositionem; ad essentiam vero comparantur ut aliquid, seu non ut oppositum, et ideo, si ab ea realiter distinguerentur, cum ea componerent *(De potentia,* q. 7, a. 1, ad 10).

ASSERTIO 3. Relationes divinae non distinguuntur ab essentia, distinctione rationis ratiocinatae maioris.

PROBATUR.

163. Huiusmodi distinctio excluditur simul ab *infinitate* et a *simplicitate* divina. Etenim, talis distinctio (quae dicitur etiam distinctio rationis cum fundamento perfecto) adest inter duos conceptus, qui praescindunt ab invicem adaequate, seu, ut dici solet, praecisione exclusive, ut sunt v. g. gradus metaphysici (i. e. genera: substantia, corpus, vivum, animal; et differentiae specificae: corporeum, vivens, sensitivum, rationale). Essentia autem et relationes divinae, sicut ceteroquin omnia divina attributa et perfectiones, nequeunt ab invicem adaequate praescindere, ratione tum eorum *infinitatis,* nam simpliciter infinitum non est quod non includit, saltem implicite, omnes rationes entis, tum divinae *simplicitatis,* nam conceptus adaequate ab invicem distincti faciunt inter se compositionem ac se habent ad invicem ut perficiens et perfectibile, imo supponunt a parte rei aliquam lealem compositionem ex potentia et actu. Nec ceteroquin tres relationes concipi possunt ut mere adiacentes essentiae seu ut eam non intrinsece perficientes, nam ita haberetur quaedam unio accidentalis, ac ideo non solum simplicitas, sed etiam ipsa Dei unitas tolleretur.

164. Exinde refelluntur duae supradictae (n. 154) distinctiones *Scoti et Durandi,* scilicet «formalis ex natura rei» et «modalis», si nempe eae benigne intelliguntur ut distinctiones rationis ratiocinatae maioris; ceterum, si non ita intelliguntur, necessario reincidunt in peiorem distinctionem realem (utut modalem), reiecta in Assertione praecedenti, cum non sit locus mediae alicui distinctioni.

Quod autem attinet sententiam ceterorum illorum theologorum, qui magis explicite proponunt distinctionem rationis ratiocinatae maioris, notandum est quod cum quibusdam ex eis fortasse est sola quaestio *de terminologia,* quatenus nempe, cum inter essentiam et relationes maior habeatur distinctio (utut minor) quam inter attributa Dei absoluta (ut infra explicabitur, n. 168), eam tam instanter proponunt ut videantur veram distinctionem rationis ratiocinatae maioris cogitare, si excipiatur unus vel alter modernus, qui hanc distinctionem in propriis terminis ac conceptibus defendere conatur.

Ita *Boyer,*[2] qui subtiliter arguit *ex ipsa reali distinctione personarum* inter se, quae esset fundamentum, illudque maximum, distinctionis rationis inter personas et essentiam, et ex qua ulterius arguit non semper nec necessario huiusmodi distinctionem supponere a parte rei *realem compositionem* ex potentia et actu, sed tantum in creatis, dum in divinis sufficit praefata distinctio realis inter ipsas personas sive relationes.

Attamen, inepte haec personarum distinctio assumitur ut fundamentum distinctionis inter absolutum et relativum; nam nihil ea influere potest in ipsum absolutum, cum quo relativum nihil habet commune; unde ea se habet potius ut effectus quam ut causa (sive fundamentum) distinctionis rationis inter divinam substantiam et relationes; ac ideo hoc fundamentum reponendum est (nen secus ac pro distinctione absolutorum attributorum Dei) in ipsa, formali distinctione ipsorum conceptuum. Ceterum, nemo negabit quod, non obstante formali distinctione absoluti et relativi, haec, cum in Deum transferuntur, necessario se invicem includunt, *ob utriusque infinitatem,* quae est ultima ratio quare unum nonnisi ratione possit distingui ab alio, quamvis illud excludat a suo formali conceptu. In quo quidem ipsa ratio distinctionis rationis ratiocinatae minoris consistit.

ASSERTIO 4. Relationes divinae distinguuntur ab essentia, distinctione rationis ratiocinatae minoris.

probatur 1. *negative,* sive per exclusionem.

165. Nam, ut salvetur possibilitas ipsius mysterii trium personarum, quae sint realiter idem cum natura divina et tamen realiter distinguantur inter se, et purificetur a contradictione, necesse est admittere inter ea aliquam veram distinctionem quae non sit mera distinctio rationis ratiocinantis (ut dictum est in prima Assertione). lamvero, ut salvetur pariter in Deo infinita eius simplicitas, nequit admitti sive distinctio realis sive distinctio rationis ratiocinatae maioris (ut ostensum est in Assertionibus 2 et 3). Ergo admittenda est aliqua distinctio rationis ratiocinatae minoris, quae simul salvet tum realem distinctionem personarum inter se in reali identitate naturae, tum eiusdem naturae infinitam simplicitatem, modo mox explicando.

probatur 2. *positive,* ex ipsa notione distinctionis rationis ratiocinatae minoris, fundata in conceptual! distinctione et oppositione inter absolutum et relativum. Distinctio enim rationis ratiocinatae minoris (sive cum fundamento imperfecto in ipsa re) est ea quae

[2]*Loc. cit.* (supra, in n. 154).

adest inter conceptus qui, quamvis ab invicem praescindant, utpote pertinentes ad diversas lineas formales, tamen non adaequate praescindunt (seu praescindunt, ut dicitur, praecisione non exclusiva, sed inclusiva), quatenus unus adhuc implicite continet alium, ut sunt v. g. transcendentales conceptus entis, unius, veri et boni, qui se invicem includunt.

lamvero conceptus absoluti et relativi in divinis (essentia et relationes), ex una parte secundum se ab invicem praescindunt, utpote pertinentes ad diversas et oppositas lineas formales, ut constat tum ex ipsis conceptibus tum etiam ex rebus creatis in quibus illae duae rationes constituunt res realiter distinctas; ex alia vero parte, utpote infinita, ratione identitatis cum simplici natura divina, nequeunt ab invicem simpliciter praescindere, sed unum necessario alterum includit, non quidem in suo ipso formali conceptu, adeoque explicite (nam absolutum et relativum, ubicumque inveniuntur, iugiter explicant distinctum et oppositum conceptum), sed in sua physica realitate, quae, cum sit simplex ac infinitum ens, omnes entis differentias in unum resolvit, ita ut unaquaeque ceteras implicite contineat.

Ergo relationes divinae distinguuntur ab essentia, distinctione rationis ratiocinatae minoris, quatenus, etsi sint simpliciter idem cum ea, tamen adhuc ratione distinguuntur, ita ut relatio divina sit formaliter idem ac essentia divina, et vicissim, *non tamen formaliter explicite, sed tantum formaliter implicite,* eo quod in conceptu relationis importetur explicitum respectum ad oppositum, qui non importatur explicite in conceptu essentiae.

166. *Ad quorum ampliorem intelligentiam iuverit tria animadvertere.*

Primo, quod attinet fundamentum huiusmodi distinctionis rationis ratiocinatae minoris inter relationes et essentiam, dici debet ipsum non esse nisi unum, scilicet ipsam diversitatem linearum formalium, quam conceptus nunquam amittunt in quacumque re inveniantur, etiam in ipsa infinitate entitatis divinae. Si tamen consideratur res ipsa intellecta et intellectus eam concipiens, tunc dici potest quod fundamentum talis distinctionis est duplex: unum invenitur in ipsa re, et est ipsa eminentia essentiae divinae quae, quamvis una existens, aequivalet multis perfectionibus quae in creatis distinctae inveniuntur; alterum invenitur in ipso intellectu, et est ipsa infirmitas intellectus nostri, qui, cum non sit adaequatus eminentiae obiecti divini, nequit illud cognoscere adaequate, seu ut unum et simplex prout est in se, sed tantum inadaequate, distinguendo nempe in eo varias formalitates et perfectiones, prout in creatis distinguuntur, easque inter se iterum componendo. Et haec valent

etiam de ceteris attributis divinis, ut intellectu et voluntate, iustitia et misericordia, ut constat ex dicis in tractatu De Deo Uno (in vol. 1, n. 589 sq.).

167. *Secundo, quod attinet duos terminos illius distinctionis,* scilicet relationem et essentiam, notandum est has non eodem prorsus modo ab invicem distingui, sed *duplex haberi discrimen* inter modum quo relatio includit essentiam et modum quo essentia includit relationem, idque provenire ex ipso discrimine inter relativum et absolutum.

Primum discrimen in eo est quod ratio quare relatio includat essentiam est duplex: una communis omni attributo divino, quae est assignata in argumento, scilicet infinitas entis divini; et altera propria relationi, scilicet ratio «esse in», quae petitur in «esse ad» quaeque in divinis est ipsa substantia. Ratio vero, quare essentia includat relationem, est unica tantum, i. e. praefata infinitas entis divini; essentia enim non esset infinite perfecta, si non conciperetur una cum perfectione fecunditatis, quam dicit paternitas, et cum aliis perfectionibus, quas dicunt filiatio et spiratio. Ex quo sequitur quod *essentia divina magis intime includitur in relatione quam relatio in essentia,* quoniam essentia divina est ipsum «esse in» relationis, seu pertinet ad constitutivum essentiale ipsius relationis, quamvis tantum ex parte generici conceptus «esse in»; e converso, relatio non constituit intrinsece essentiam (secus quodeumque esset essentia, esset quoque relatio, et sic Filius esset Pater, saltem implicite), sed se habet ad eam ut modus intrinsecus et essentialis.

Alterum discrimen, cum priori intime connexum, est quod essentia divina dicit quidquid, tam explicite quam implicite, importatur in relatione, seu ipsas tres relationes et essentiam in eis contentam; relatio vero dicit tantum quidquid explicite importatur in essentia, seu ipsam solam essentiam, eiusque attributa absoluta, *non vero quidquid implicite,* seu tres divinas relationes; nam una relatio, cum sit alteri opposita, non potest eam importare etiam implicite. Unde essentia, prout includitur in ratione paternitatis, non importat alias duas relationes, propter relativam oppositionem quae impedit ne essentia importet omnes suos modos et formalitates, cum concipitur sub una relatione. Cuius ratio est quia, ut modo dicebamus, relationes se habent ad essentiam non ut constitutivum sed ut modi eius; non autem necesse est ut, cuicumque convenit aliqua essentia, conveniant quoque omnes modi illius. Ex hoc intelligitur quare in divinis quaedam praedicationes abstracti de abstracto valeant, quaedam non valeant; ita dici potest: Paternitas est deitas, et deitas est paternitas, quia una ratio formaliter includitur in ratione alterius; non potest vero dici: Paternitas est Trinitas, quia in verbo Trinitatis essentia divina accipitur ut dicens tres relationes, dum in verbo deitatis accipitur ut substans indifferenter uni vel alteri relationi.

168. *Tertio, quod attinet discrimen eiusdem distinctionis,* prout ipsa viget non solum inter relationes et essentiam, sed etiam inter relationes et processiones, et inter varia attributa absoluta ad invicem (ut intellectum et voluntatem), dicendum est quod, attento ipso fundamento distinctionis,

tres habentur *gradus in distinctione rationis ratiocinatae minoris* quae invenitur in Deo.

Minima distinctio est inter relationem et processionem, quippe quae non dicant conceptus pertinentes ad lineas formales oppositas, aut totaliter diversas. Nam inter relationem et processionem non datur oppositio, sicut inter duas relationes, imo processio est immediatum ac specificativum fundamentum relationis, cum qua fere confunditur, et praeterea, processio in divinis, cum nullam ferat causalitatem et motum, nihil aliud dicit quam unum esse ab alio, seu habitudinem inter principium et principiatum, quae quidem vix differt ab ipsa relatione. Adest tamen aliquod fundamentum minimae distinctionis in hoc quod processio potius concipitur ex parte unius termini (terminit nempe a quo vel ad quem, ac ideo fit distinctio processionis activae et processionis passivae), dum relatio explicat immediate dualitatem terminorum, et praeterea processio non ut processio identificatur cum relatione (ut patet ex exemplo creaturarum), sed ut divina, seu ut sine motu et causalitate (cf. 1 p., q. 41, a. 1, ad 2).

Maior autem distinctio est inter attributa absoluta, quippe quae pertinent ad lineas formaliter ac totaliter diversas (ut patet de intellectu et voluntate, de iustitia et misericordia).

Maxima tandem distinctio est inter relationes (sive personas) et essentiam, quippe quae pertinent ad lineas formales non solum diversas sed etiam oppositas, i. e. absolutum et relativum; et propterea dicitur ab Augustino et a S. Thoma quod in divinis salvantur tantummodo rationes duorum praedicamentorum, scilicet substantia et relatio, vel quod in Deo non sint nisi duo modi praedicandi, scilicet secundum substantiam et secundum relationem.[3]

169. Nota de tribus particularibus quaestionibus inter theologos disputatis, quae, quamvis satis subtiles, non parum conferunt ad profundiorem intelligentiam divinae relationis et ipsius mysterii Trinitatis.

*Primo nempe disputatur utrum relatio divina sit aliquid reale non solum secundum suum «esse in» sed etiam secundum suum «esse ad», seu utrum «esse ad», qua tale, importet realitatem.**

Simpliciter *negare videntur* plures thomistae, ut Paludanus, Capreolus, Caietanus *(In 1 p.,* q. 28, a. 2), et inter modernos Mattiussi, Billot, Garrigou-Lagrange, Parente et Boyer, cum absque distinctione dicant realitatem relationis, tam in divinis quam in creatis, provenire ab «esse in»? Simpliciter[4]

[3] Cf. supra, n. 141; Augustinum, De *Trinitate,* l. 5, c. 3, 4 et 5; l. 7, c. 4 et 5; S. Thomam, 1. p., q. 28, a. 2, ad 1; In 1 Sent., dist. 8, q. 4, a. 3; dist. 22, q. 1, a. 3, ad 2; dist. 33, q. 1, a. 1, ad 5.

[4] Auctores generatim hanc quaestionem de realitate relationum ponere solent ad modum unius cum sequenti quaestione de perfectione earumdem, eo quod utrique eandem 'afferunt solutionem. Nonnisi pauci, nominatim Salmanticenses et Billuart, duas quaestiones separant, eo quod non eodem modo eas resolvunt.

' Billot, *op. cit.* (supra, in n. 137) 419: «Res relativae in quantum huiusmodi non opponuntur secundum quod una habet aliquid quod altera non habet; opponuntur enim secundum 'ad aliquid', quod *licet reale sit non tamen ratione ipsius 'esse ad', sed... ra-*

vero *affirmare videntur* Suarez *(De Trin.,* l. 3, c. 9) cum aliis theologis S. J., aliqui thomistae, et inter modernos, Galtier, Maltha, Alastruey, Dalmau. *Media autem via* incedunt aliqui thomistae, ut loannes a S. Thoma (Disp. 33, a. 3), Salmanticenses *(De Trin.,* disp. 4, dub. 2) et Billuart, dicentes ipsum quidem «esse ad» importare realitatem, sed hanc ipsam habere «non ex illa parte qua est ad aliquid, sed ex illa parte qua inest» (Billuart), vel, et melius, non qua parte respicit terminum, sed qua parte respicit fundamentum sive subiectum quod afficit et ad terminum refert (loannes a S. Thoma, ad mentem). Ut patet, haec tertia sententia distinguit tria elementa, seu «esse in», «esse ad» ut respiciens fundamentum (seu ut se habet ex parte «esse in») et «esse ad» ut respiciens terminum, ac propterea confundi solet cum prima vel cum secunda supradicta sententia, prout secundum illud elementum reducitur ad «esse in» vel ad «esse ad». Unaquaeque autem sententia invocat S. Thomae auctoritatem.

170. Cum haec quaestio sit satis confusa et generali ac confuso modo a variis auctoribus ponatur, vix vacat in ea immorari, sed sufficit sequentia animadvertere, iuxta ea quae diximus supra de relatione in genere (n. 139-141).

Primo, ipse conceptus «esse ad», *secundum se solum consideratus ac generaliter acceptus,* abstrahit a realitate et non realitate, ut patet ex eo quod detur relatio tum realis, tum rationis, quae quidem vera relatio est, etsi non realis; unde S. Thomas docet quod ex solo praedicamento relationis desumi potest ens rationis (cf. supra, n. 141). Hoc generali modo acceptum, «esse ad» est quidem aliquod ens et habet aliquam entitatem (quae convenit etiam enti rationis), sed non habet realitatem (haec enim convenit soli enti reali, prout opponitur enti rationis); est tamen ens aliquod diminutum, cuius nempe entitas est esse ad aliquid, potiusquam esse aliquid, ita ut sit ad ens, potiusquam ens, eo fere modo quo materia prima et potentia sunt quo ens, potiusquam ens (iuxta tritam distinctionem in ens quo, seu diminutum, et ens quod, seu simpliciter).

In relatione autem reali, eius realitas nequit provenire ex hac supradicta ratione «esse ad», quippe quae necessario immutata manet secundum se; ergo provenit ex alia ratione, quae, veluti imbibendo ac concretizando «esse ad», illud distinguit ab ente rationis, ita ut illi praebeat vel esse accidentale, in relatione creata praedicamentali, vel esse subsistens, in relationibus divinis. Haec autem ratio desumitur non ex parte termini (nam ita desumitur «esse ad»), sed ex parte tum fundamenti, ex quo «esse ad» oritur, tum subiecti, quod ab «esse ad» afficitur. Parum quidem refert quo nomine haec ratio vocetur; sed, quia theologi solent distinguere duo elementa in omni relatione, seu «esse ad» et «esse in», reliquum est ut ea ratio logice cum «esse in» identificetur.

tione 'esse in'. lamvero, formaliter loquendo de oppositione relativa, 'esse in' non illud est quod in ipsa linea oppositionis invenitur, atque inde tandem fit, ut relativa, qua talia, *non eo opponantur quo realia sunt et perfectionem dicunt,* tametsi ea opponantur quae realia sunt et perfecta» (cf. p. 411).

Unde dici potest ipsum «esse ad» (sive in relationibus divinis sive in. relatione praedicamentali) importare quidem realitatem, sed hanc totam consistere in ipso «esse in», quod in unum cum illo coalescit; imaginationis enim est, haec duo elementa ultra modum seiungere. Tota igitur realitas ipsius «esse ad» in eo consistit quod, cadendo in subiecto (relatio praedicamentalis) vel sese identificando cum subiecto (relatio divina), illud formaliter refert ad terminum; et hinc oriuntur duo elementa vel potius duo aspectus eiusdem relationis, scilicet «esse in», sive inhaerentia vel identificatio cum subiecto, ex qua accipit esse accidentale vel substantiale, et «esse ad», sive ipsa referentia subiecti ad terminum, quae est ipsa formalis ac specifica ratio relationis; quae duo elementa vocari etiam possunt relatio ut forma et relatio ut respectus, relatio ut esse et relatio ut respicere, relatio ut realitas et relatio-ut relatio.

Cum autem in divinis essentia distinguatur a relatione, etsi inadaequate, ut supra explicatum est, tria in Deo distinguenda sunt, scilicet ipsa essentia, quatenus explicite dicit absolutum et implicite relativum, ipsa relatio ut «esse in», quae explicite dicit relativum et implicite absolutum seu psam essentiam cum qua realiter identificatur, et ipsa relatio ut «esse ad», quae explicite dicit puram referendam ad terminum et implicite ipsum «esse in», cum quo coalescit in unam formam qua veluti afficitur essentia divina. Unde tota relationis realitas, et tota eius perfectio, et quodlibet eius qualificativum quod absolute sonat, desumenda ac rimanda sunt ex parte solius «esse in», excepto ipso puro respectu eiusque distinctivo effectu, qui sunt propria ratio ipsius «esse ad».

171. Exinde patet solutio eorum *quae opponi solent,* scilicet: Relationes divinae essent ens rationis, si «esse ad» non importaret realitatem. Item, relationes divinae distinguuntur realiter ex solo «esse ad», cum eorum «esse in», sive essentia divina, sit ipsis communis. Item, realis relatio in creatis distinguitur ab aliis praedicamentis formaliter per «esse ad», quod proinde de se importat realitatem.

Respondetur eninr. «Esse ad» abstrahit ab ente rationis aut reali. Tota realitas divinarum relationum provenit ex earum «esse in», quod non distinguitur ab «esse ad», sed est istius modus essendi, nec simpliciter identificatur cum essentia divina, quae, prout subest uni vel alteri relationi, non est communis tribus personis. Relatio creata distinguitur ab aliis praedicamentis per ipsum «esse in», quatenus hoc concretizat ipsum «esse ad», vel, si placet, per «esse ad», non ut ad sed ut in, non ut respectum sed ut formam. Unde totum discrimen praefatarum trium sententiarum in eo est quod quidam vocant «esse in» id quod alii vocant «esse ad» et plures auctores haec duo elementa eiusdem realitatis ultra modum seiungunt; omnes tamen videntur in hoc convenire quod relatio, sub praecisiva ac formali ratione respiciendi terminum, non importat aliquam realitatem, cum ita inveniatur etiam in ente rationis.

172. *Secundo disputatur utrum relatio divina {idem dic de relatione in genere), sub eadem praecisa ratione «esse ad» importet aliquam perfec-*

îionem, ita ut in unaquaque relatione sive persona, praeter absolutam perfectionem, provenientem tum ex «esse in» tum ex essentia divina cum qua «esse in» identificatur, detur aliqua *perfectio relativa,* propria ipsius «esse ad». Apud omnes autem in comperto est, nec ab ullo dubitari potest, relationem divinam, simpliciter ac concrete spectatam, importare perfectionem, prout saltem identificatur cum essentia divina, et prout, si non darentur in Deo relationes, eius essentia non esset infinite perfecta, continens scilicet omnes differentias entis, tam absoluti quam relativi, et plene fecunda secundum internas processiones.

Solutio huius quaestionis videretur logice pendere a solutione quaestionis praecedentis; et tamen non ita contingit apud auctores, saltem in supradicta tertia sententia thomistarum.6 Nam patroni primae sententiae, quae docet «esse ad» non habere propriam realitatem, consequenter ei denegant etiam propriam relativam perfectionem, cum ens et bonum convertantur.7 Pariter patroni secundae sententiae, docentis «esse ad» habere propriam realitatem, consequenter affirmant illud habere etiam propriam relativam perfectionem, ob eandem metaphysicam rationem (imo ponunt in Deo tres distinctas perfectiones relativas). Patroni vero tertiae sententiae, docentis «esse ad» habere propriam entitatem (licet non ex parte termini sed fundamenti), dividuntur in hac quaestione, aliis (Salmanticensibus, Billuart) absolute negantibus «esse ad» habere propriam perfectionem, eo quod perfectum sive bonum non convertatur simpliciter cum ente nominaliter sumpto, sed cum ente completo (quod non competit ipsi «esse ad», quod non sic existit, sed una cum «esse in», a quo proinde accipit suum complementum ac perfectionem; quo sensu perfectio relativa est contradictio in terminis); aliis vero (nominatim loanne a S. Thoma) concedentibus «esse ad» habere suam distinctam ac relativam perfectionem (unicam tamen in tribus personis), quamvis non ex parte termini, seu prout dicit puram respicientiam, sed ex parte fundamenti et prout dicit formam inhaerentem.8

6 Ut notatum est supra (n. 169), auctores generatim utramque quaestionem ad modum unius resolvunt in iisdem locis.

7 Cf. Billot supra, n. 169.

8 Joannes a S. Thoma: «Inter has sententias [Caietani et Suaresii] probabilius iudico secundum mentem S. Thomae relationes, *etiam secundum se et in linea et formalitate relationis,* perfectionem dicere, sed non explicare illam per ordinem ad terminum, sed per ordinem ad subiectum et fundamentum. Et consequenter non multiplicari istas perfectiones in tribus relationibus seu personis, quia non multiplicatur fundamentum, sed eadem perfectione, etiam ut relativa est, gaudere...

«Et ratio huius manifesta est: quia illud 'ad', quod *in se reale est et in se perjeclio est,* respectu termini non ponit nisi respicientiam, et contra ipsum est; ergo non explicat, prout sic, realitatem quae sit, sed ad quam reialitatem sit; nec respicientia ponit quidquam in termino, nisi esse respectum, nec a termino accipit perfectionem, sed solum correspondentiam et correlationem, nec comparatur ad ipsum ut perfectibile ad perfectionem, sed ut purus terminus. In se ergo realitatem habere potest ratione fundamenti: quia ex ipso habet esse et actualitatem, omnis autem perfectio dicitur ratione alicuius esse vel actualitatis, et omnis realitas aliquam existendam respicit; per terminum autem non habet esse, neque existentiam seu actualitatem, sed tantum terminationem; ex ipso ergo non habet realitatem, sed ad ipsum. Et ita fundamentum est causa realitatis, terminus autem condicio, seu id circa quod exercetur realis oppositio: quia sine termino realis respicientia et oppositio non esset» *(op. cit.* [supra, in n. 137] 161).

Praeter autem praefatam rationem metaphysicam convertibilitatis entis cum bono (sive perfectione), invocatur ab utraque sententia (perfectionem affirmante et negante) aliqua gravis *ratio theologica.* Pro sententia affirmante ratio est, tum quia, nisi relatio in divinis diceret secundum se perfectionem, ipsum mysterium Trinitatis, quod in tribus relationibus consistit, nullam importaret in Deo perfectionem; quod absurdum est, tum quia in Incarnatione relatio Verbi inducit in naturam humanam varias perfectiones (seu eam terminat ac personalizat, sanctificat et adorandam reddit), quod nequit facere nisi et ipsa sit quaedam perfectio. Pro sententia vero negante ratio est quia, si relatio divina importaret propriam perfectionem, unaquaeque persona non esset infinite perfecta, cum careret perfectione aliarum, et tota Trinitas importaret maiorem perfectionem quam unaquaeque persona.

173. Nobis autem imprimis videtur hanc quaestionem omnino pendulam esse a quaestione praecedenti et eodem modo resolvendam esse, ita ut eo modo perfectio concedatur vel negetur ipsi «esse ad», quo modo ei conceditur vel negatur ipsa realitas; nam ens et bonum (sive perfectum, in quo fundatur ratio boni) vere convertuntur, iuxta communem sensum philosophorum.9 Quapropter, hic iterum applicando ad perfectionem ea quae supra diximus de realitate, sequentia logice deducimus.

Relatio formaliter secundum «esse ad», generaliter consideratum, nullam realem perfectionem importat, sicut nullam realitatem, ut patet ex relatione rationis, quae vera relatio est; importat tamen aliquam perfectionem, eo modo quo importat aliquam entitatem, seu «ut ad aliquid» habens perfectionem, potiusquam «ut aliquid» habens perfectionem. Realis autem relatio importat quidem realem perfectionem, sicut importat realem entitatem, sed huiusmodi perfectio residet ac provenit non ex eius «esse ad» quod immutatum manet, sed ex eius «esse in», seu ex relatione non prout respicit terminum sed prout respicit fundamentum et afficit subiectum.

Aliis verbis: si relatio nihil aliud importaret quam purum «ad aliquid» seu puram respicere terminum, nonnisi hoc posset ponere in subiecto et ipsa nullam importaret realem perfectionem nec realitatem; sed quia ille respectus nequit poni in aliquo subiecto nisi sit etiam «aliquid» (accidentale vel subsistens), ex hac parte seu ut «aliquid» et ut «esse in», importat realem perfectionem et realitatem. Unde veram quidem ac realem perfectionem ponit in subiecto, hoc quod est habere relationem ad aliud (puta esse patrem vel filium) sed haec perfectio non consistit formaliter in hoc quod est respicere aliud, sed in ea coniuncta realitate, sine qua non posset respicere aliud, quae

9 Nota gradationem inter has notiones: ens, actum, perfectionem, bonitatem, appetibilittatem, quarum una est immediatum fundamentum alterius. Nam, ex hoc quod aliquid est ens, est aliquo modo in actu, quatenus saltem ordinatur ad actum (ut ens possibile, quod ordinatur ad existentiam, et materia prima quae est ens quo); ex hoc quod est in actu, est suo modo perfectum; ex hoc quod est perfectum in se. est bonum seu perfectivum alterius; ex hoc quod est perfectivum alterius, est appetibile ab alio. Ideo autem quaedam entia, ut potentialia, possibilia, abstractiones, obiecta mathematica, dici solent non bona nec appetibilia, quia tunc considerantur mere abstractive ac formaliter, absque relatione ad actum vel esse. Secundum se tamen, tantum habent de bonitate et perfectione, quantum habent de esse et realitate.

quidem est vel accidens vel substantia, sive «esse in» relationis. Unde perfectio quidem pertinet ad relationem et inducitur in subiectum per relationem, sed non consistit formaliter in ipsa relatione, nec est perfectio formaliter relativa; quo sensu dici potest cum Salmanticensibus perfectionem formaliter relativam implicare contradictionem in terminis.10*

174. Exinde patet *solutio supradictae theologicae rationis* utriusque contrariae sententiae eiusque partialis veritas.

Unaquaeque scilicet persona sive relatio divina, et ipsum totum Trinitatis mysterium, magnam ac realem importat perfectionem, sed haec provenit non ex ipso «esse ad» seu ex puro respectu personarum ad invicem, secus una non haberet quod altera habet, sed provenit ex illarum relationum sive personarum «esse in», quod tandem refunditur in ipsam infinitam perfectionem unius ac singularis essentiae divinae.

Esse Patrem et esse Filium in divinis est quaedam eaque infinita perfectio, sed non est alia et alia perfectio, sed eadem perfectio ad alium et alium relata, alium et alium mere respiciens. Ipsa relatio paternitatis aut filiationis in divinis est vera perfectio, sed tota eius perfectio provenit non formaliter ex hoc quod Pater refertur ad Filium, sed ex hoc quod huiusmodi referentia ad Filium est identice et indivisibiliter aliquid subsistens.

Relatio sive persona Verbi, cum unitur naturae humanae per Incarnationem. illi communicat plures perfectiones, non formaliter ut est quaedam relatio, seu secundum «esse ad» et prout respicit Patrem eique opponitur, sed ut est esse subsistens seu secundum «esse in» quo identificatur cum Patre; non inde tamen sequitur etiam Patrem incarnari, quia commune illud «esse in» non unitur naturae humanae nisi secundum quod subest «esse ad» Verbi et cum illo in unam distinctam personam coalescit.

Unaquaeque relatio sive persona divina importat propriam sibi perfectionem, et tamen non caret perfectione alterius, quia perfectio non desumitur ex ipso «esse ad», secundum quod personae opponuntur, sed ex «esse in», in quo sub oppositis relationibus unificantur; propria igitur perfectio uniuscuiusque personae est communis ipsa perfectio, prout cum «esse ad» uniuscuiusque identificatur; non est igitur perfectio relativa, sed perfectio relationis.11

10 Ceterum, haec omnia apte exprimuntur ab ipso Ioanne a S. Thoma, in textu nuper citato, si tantum omitüatur ea peculiaris opinio, qua putat huiusmodi perfectionem pertinere non ad «esse in» sed ad ipsum «esse ad» relationis, ita nempe quod «relatio, etiam *secundum se et in linea et formalitate relationis,* perfectionem dicat». In quo quidem videri potest merum ac minus exactum appretiationis iudicium, potiusquam verum et essentielle discrimen a communi sententia thomistarum.

11 Exinde facile resolves secundariam quaestionem: *utrum divinae relationes* (puta paternitas et filiatio) *sint perfectiones simplices, an simpliciter simplices.* Ut explicatum est in tractatu *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 615), perfectio simpliciter simplex est ea, quam habere, melius est quam non habere, seu qu*ae non excludit aliam perfectionem maiorem vel aequalem. Iuxta autem nuper dicta, relatio divina non importat peculiarem perfection secundum «esse ad» sed tantum secundum «esse in» quod est commune tribus relationibus.

Inde sequitur quod pro Deo habere paternitatem et filiationem est perfectio sim-

175. *Tertio disputatur utrum relationes divinae, praeter existentiam absolutam quam habent ex sua identitate cum essentia, habeant etiam tres proprias existentias relativas, realiter inter se et virtualiter ab existentia absoluta distinctas.*

Sententiam affirmativam tenent aliqui auctores postridentini, praecipue inter eos qui negant distinctionem realem inter essentiam et existentiam, nominarim Suarez *(De Trin.,* l. 3, c. 5; l. 5, c. 2; item *In 3 p.,* disp. 11, sect. 2) qui pro se refert, illative saltem, Scotum *(In 1 Sent.,* dist. 11, q. 2, circa finem), decisive vero M. Medina et Zumel; paulo post loannes a S. Thoma testatur «hanc sententiam plures ex recentioribus sequi». *Rationes* sunt: Essentia et existentia sunt idem in unaquaque re, adeoque sicut substantia divina importat existentiam absolutam, ita tres relationes important tres existentias relativas. Existentia concipitur ut subsequens rem iam in sua ratione ultimo constitutam, adeoque ut subsequens personas (seu relationes); existentia vero absoluta praeintelligitur personis, ut imbibita in eis sicut ipsa essentia cum qua identificatur.

Sententia vero negativa, tum olim tum hodiedum est longe communior inter theologos, etiam eos qui negant realem distinctionem essentiae et esse; eam tenent Durandus *(In 3 Sent.,* dist. 1, q. 2), Vazquez (hic, disp. 126, c. 2), Capreolus *(In 1 Sent.,* dist. 26, q. 1, ad 4 Aureoli), Caietanus *(In 1 p.,* q. 28, a. 2), loannes a S. Thoma *(In 1 p.,* q. 28, disp. 33, a. 3), Salmanticenses *(De Trin.,* disp. 7, dub. un.; valde diffusa disputatio), Billuart *(De Trin.,* diss. 3, a. 4) et innumeri alii sive antiquiores sive moderni. Nec dubitari potest eandem esse sententiam S. Thomae (3 p., q. 17, a. 2, ad 3; *De potentia,* q. 2, a. 6; q. 8, a. 2, ad 11; q. 9, a. 5, ad 19; *De veritate,* q. 1, a. 5, ad 18). *Rationes* sunt: Deus, cum sit unum ens, nequit habere plusquam unam existentiam, quae concipitur ut ultima forma et ultimus terminus entis. Existentia est conceptus absolutus, sicut essentia; unde sicut tres relationes sive personae communicant in unica essentia, ita et in unica existentia; imo relatio formaliter ut talis abstrahit ab existentia, sicut ab omni absoluto, adeoque existentia relativa repugnat in terminis. Relationes divinae iam existunt per existentiam absolutam, quae includitur in essentia; non ergo indigent, nec possunt, existere per duplicatam existentiam.

Ad primam ex duabus rationibus contrariae sententiae respondetur quod essentia et existentia de facto realiter distinguuntur in creatis et saltem secundum se non sunt formaliter idem; ceterum, existentia est conceptus absolutus, nec ideo competit relationi qua tali, quae ideo nequit existere nisi per absolutam existentiam essentiae. Ad alteram rationem dicitur quod essentia divina quae continet existentiam sed non est formaliter idem cum ea, natura prius communicatur relationibus sive personis sub ratione essentiae, ut sint

pliciter simplex, cum sine illis essentia divina non esset infinite perfecta ac fecunda. Esse autem Patrem potiusquam Filium, vel vicissim, si consideratur solum «esse ad», non est perfectio nec imperfectio; si vero consideratur ipsum «esse in», vel potius totaliter «esse ad» cum «esse in», est quidem perfectio simplex, continens infinitam perfectionem essentiae divinae, sed non est perfectio simpliciter simplex, quia non est melius ipsa quam non ipsa, seu quia paternitas vel filiatio non excludit maiorem vel aequalem perfectionem, eo quod utriusque «esse in» est tum aequale tum numerice idem.

subsistentes, et subinde communicatur eis sub ratione existentiae, conferens eis ultimam actualitatem.

176. *Contra secundam praecipue Assertionem de reali identitate relationum divinarum cum essentia,* **duae afferuntur satis pungentes obiectiones,** *quibus videtur ipsum Trinitatis mysterium periclitari aut rationi humanae incogitabile prorsus apparere.* Una desumitur ex oppositione cum ipso *primo principio identitatis,* altera ex impossibilitate identificandi in una re *duas oppositas rationes absoluti et relativi)*[12]

177. Prima obiectio. Realis identitas essentiae divinae cum tribus relationibus sive personis, realiter inter se distinctis, contradicit *principio identitatis comparatae,* quod immediate reducitur ad primum ipsum principium contradictionis. Iuxta illud enim principium, *«Quae sunt idem uni tertio, sunt idem inter se».* lamvero, iuxta praedicta, relationes sive personae divinae sunt realiter idem cum essentia. Ergo sunt realiter idem inter se. Ergo, stante veritate huius principii, vel neganda est realis identitas relationum cum essentia (Tritheismus), vel neganda est realis distinctio inter relationes (Unitarismus).

Resp.[13] Gravitatem huius obiectionis dissimulandam non esse, apparet ex vario modo quo theologi illi satisfacere conantur. *Tres praecipue allatae sunt responsiones,* una *Suaresii,* altera *Molinae,* tertia *S. Thomae,* quae evasit longe communior apud doctores.[14]

Suarez (De Trinit., l. 4, c. 3) in dubium revocat ipsam veritatem praefati principii, accepti universaliter, dicens ipsum valere *in solis creatis,* ex quibus per inductionem, tanquam ex particularibus ac limitatis entibus deductum est, ac ideo illegitime universaliter intelligi et ad Deitatem, rem illimitatam, transferri, quia fortasse eius vis ac veritas oritur ex ipsa limitatione creaturarum. Inde crisi subicit responsionem S. Thomae, de qua infra. Sed huiusmodi

12 Alias minores vel faciliores obiectiones iam indicavimus ac solvimu supra, n. 29.

13 Huic obiectioni iam breviter satisfecimus supra (n. 29), agentes de rationabilitate mysterii, cum non potuerit ibi simpliciter omitti. Hic vero paulo fusius ac determinatius res consideratur.

14 Quod attinet varium modum quo auctores explicant illud identitatis principium, ex cuius valore pendet responsio ad hanc difficultatem, vide:

Aldama, J. de, «Ruiz de Montoya y el problema teolôgico del principio de identidad comparada», *Estudios eclesiâsticos* **II** (1932) 554-559.

Buytaers, E., «Le principe d'identité comparée et le mystère de la Trinité», *Revue augustinienne* (1909) I 129-199.

Hellin, J., «El principio de identidad comparada segùn Suarez», *Pensamiento* VI (1950) 435-463; **VII** (1951) 169-192.

Suaresii solutio videtur potius desperata, quia supponit mentem humanam non posse ex particularibus et contingentibus assurgere ad principia universalia, ita ut evidenter constet in nullo ente, utut illimitato qualis est essentia divina, posse unificari contradictoria.[15]

Molina autem (In 1 p., q. 28. a. 2, disp. 2) potius restringit vim illius principii ex parte materiae cui applicatur, docens illud valere tantummodo cum duo sunt idem cum tertio aliquo singulari et *incommunicabili,* non vero cum duo sunt idem cum tertio universali et communicabili, qualis est essentia divina; et ad id ostendendum provocat ad exemplum naturae genericae et specificae, quae communicatur pluribus et in qua identificantur plura numerice distincta (ita natura humana, in qua realiter identificantur Petrus et Paulus realiter distincti). Sed, ut patet, ea restrictio voluntaria est ac petit principium; nam supponit unam individuam naturam divinam esse tribus distinctis personis communicabilem, quod est praecise in quaestione; et inde etiam patet ineptitudo exempli invocati, nam natura divina non est natura aliqua specifica, quae tribus distinctis personis communicetur, sed individua ac singularis natura.

S. Thomas et communiter alii theologi, admisso illo principio in tota sua universalitate, ostendunt quomodo ipsum verificetur vel non labefactetur etiam in mysterio Trinitatis, inducta duplici distinctione, altera in primo membro illius principii («Quae sunt idem uni tertio»), altera in secundo membro («Sunt idem inter se»); quarum utraque sufficiens est ac mutuo completiva.

178. *Prima responsio* magis generalis sed sufficiens, distinguit secundum membrum illius principii, sequenti modo: Quae sunt idem uni tertio, *sunt idem inter se, praecise sub ea ratione quam tertium dicit, concedo; necessario sub omni ratione, nego.* Ex quo tantum sequitur quod personae divinae, quia sunt idem cum essentia, debent esse idem realiter inter se sub ratione essentiae, non vero sub ratione personae sive relationis. Hanc responsionem S. Thomas affert in *De potentia,* q. 8, a. 2, ad 10, et *In 1 Sent.,* dist. 33, q. 1, a. 1, ad 2.[16]

Secunda responsio, magis specifica et efficacior, distinguit primum membrum eiusdem principii, hoc modo: *Quae sunt idem uni tertio, re et ratione* (vel adaequate, vel convertibiliter, vel omni modo et sub omni respectu), sunt idem inter se, *concedo; quae sunt*

Rabeneck, I., «De principio identitatis comparatae et mysterio Trinitatis secundum Concilium Lateranense IV», *Estudios eclesiâsticos* XXVII (1953) 301-316.

XIBERTA, B., «Enqüesta historica sobre el principi d'identitat comparada», *Estudis Franciscans* XLV (1933) 291-336.

[15] Nihilominus eam Suaresii solutionem resumpserunt, vel efficacem esse ostendere conati sunt, aliqui moderni, ut Hellin et Dalmau.

[16] Cf. Caietanum, *In 1 p.,* q. 28, a. 2, et Ferrariensem, *In C. Gent.* 2. 9.

idem uni tertio, re sed non ratione (vel inadaequate, vel non convertibilité!, vel non omni modo et sub omni respectu) sunt necessario idem inter se, *nego.* Personae autem divinae sunt idem cum essentia re, sed non ratione, quia est inter eas distinctio rationis ratiocinatae minoris, fundata in oppositis conceptibus absoluti et relativi. Hanc rationem S. Thomas videtur praeferre, afferens eam tum in hoc loco, 1 p., q. 28, a. 3, tum alibi saepius, *De potentia,* q. 7, a. 1, ad 5; q. 8, a. 2, ad 10; *In 1 Sent.,* dist. 5, q. 1, a. 1, ad 1.

Prima responsio est magis generalis et fundamentalis, et ideo quibusdam apparet tautologica, seu veluti probans idem per idem. Altera est magis formalis et specifica, utpote quaedam conclusio et applicatio prioris, ac magis remota a praedicta apparenti tautologia; ratio enim quare, ea quae sunt idem uni tertio re et non ratione, non sint necessario idem realiter inter se, est quia, cum sint idem tertio non adaequate sed secundum unum respectum, oportet quod sint idem inter se secundum hunc respectum et non necessario secundum alium, ac ideo non necessario realiter, cum realis identitas importet identitatem secundum omnes respectus.

Ceterum, *binae responsiones possunt in unam completiorem et efficaciorem sic copulari·.* Quae sunt omni modo idem cum tertio, sunt etiam omni modo idem inter se, concedo; quae non sunt omni modo idem cum tertio, sunt necessario omni modo idem inter se, *nego.* Haec copulata responsio sic extendi potest: Quae sunt idem uni tertio, re et ratione, sunt idem inter se, et quidem etiam realiter, *concedo;* quae sunt idem uni tertio, re sed non ratione, sunt idem inter se, *subdist.·.* sub ea ratione quam dicit illud tertium, *concedo;* sub omni ratione, adeoque etiam realiter, iterum *subdist.* : necessario et ex vi principii identitatis, seu ex vi identitatis extremorum cum tertio, *nego;* per accidens et ex subiecta materia, ut contingit in rebus creatis aut in attributis divinis absolutis, non vero in divinis relationibus, *concedo)'*

17 Inde intelligitur principium identitatis comparatae esse iugiter verum et *universale,* seu verificari tam in creaturis quam in Deo, et tam in divinis attributis absolutis quam in relationibus, si tamen servetur, ut oportet, in sua amplissima expressione: *«Quae sunt idem uni tertio, sunt idem inter se».* Si vero haec expressio mutetur sive determinetur, tunc eo ipso non est ipsum, sed amittit suam universalitatem, et, si accipitur universaliter, falsum est, quia non verificatur in omni casu.

Ita principium non est universale, aut saltem explicatione indiget, si sic restringitur: *«Quae sunt realiter idem uni tertio, sunt realiter idem inter se»·,* hoc enim adhuc verum manet etiam in divinis sub aliqua ratione, quatenus scilicet personae divinae, quae sunt realiter idem cum essentia, sunt realiter idem inter se in ipsa essentia. Nullo vero

179. Sint *quaedam exempla,* ex creatis deducta, quibus veritas contenta in responsione S. Thomae quodammodo illustretur, etsi non undequaque conveniant cum applicatione principii identitatis in altiori ac incomprehensibili mysterio Trinitatis.

Duo individui homines, ut Petrus et Paulus, sunt realiter idem cum· tertio, i. e. cum homine specifice accepto, et tamen non sunt realiter idem inter se, quia Petrus aut Paulus distinguitur ab homine ratione, et quidem distinctione lationis ratiocinatae maioris. In hoc tamen et sequenti exemplo deficit paritas cum Trinitate, eo quod agitur de natura universali et non de natura singulari communicabili. Propterea diximus supra, Molinam inepte in verum argumentum hoc exemplum invocare.

Tempus futurum et tempus praeteritum sunt ambo praesentia aeternitati, seu conveniunt cum hoc tertio «esse praesens aeternitati», et tamen non sunt idem inter se nec sunt sibi invicem praesentia; et ratio est, quia esse praesens aeternitati non est omnino idem ac esse futurum aut praeteritum,, sed est utrumque.

Aeternitas est tota simul praesens tum praeterito tum futuro, et tamen haec duo non sunt sibi invicem praesentia. Deficit paritas cum Trinitate, quia aeternitas physice distinguitur a praeterito et futuro.

Res aliqua naturalis et eius species sensibilis sunt idem realiter cum tertio, i. e. cum essentia rei prout abstrahit ab utroque modo essendi naturali et cognoscitivo, et tamen non sunt idem realiter inter se, quia differunt aliqua ratione ab ipso tertio. Hoc exemplum est magis ad rem, quam praecedentia, quia hic agitur de aliqua ratione singulari quae pluribus inter se distinctis communicatur, sicut in Trinitate singularis essentia communicatur distinctio personis; deficit tamen exemplum in hoc quod in Trinitate agitur de natura singulari, quae communicatur extremis, quorum utrumque existit in ordine naturae.

Principium et finis identificantur realiter cum puncto, et principium futuri et finis praeteriti identificantur in eodem instanti, et tamen non sunt idem inter se, seu pressius non sic sunt idem inter se sicut unumquodque cum tertio; magis enim identificatur principium cum puncto quam principium cum fine. Et ratio est quia principium aut finis est idem cum puncto re, sed non ratione. Hoc exemplum, quod affertur a S. Thoma *(De pot.,* q. 7. a. 1, ad 5, et q. 8, a. 2, ad 10), est valde aptum, quia, quamvis inter prin-

modo principium est universale, si dicatur: *«Quae sunt realiter idem uni tertio, sunt realiter et totaliter idem inter se»·,* nam ita verificatur tantum in creaturis et in attributis divinis absolutis, non vero in relativis seu personis. Est autem adhuc minus universale principium, si dicatur: *«.Quae sunt idem uni tertio, sunt idem inter se eodem prorsus modo quo suntt idem cum tertio»·,* nam hoc neque in omnibus creatis neque in omnibus attributis divinis absolutis verificatur, sed in solis synonymis, ut si dicatur: indumentum est habitus, atque vestis est habitus, ergo indumentum est vestis.

Ceterum, ea duplex distinctio, quam adduximus in responsione, nequaquam limitat aut restringit principium identitatis, sed, eo servato in supradicta generali expressione identitatis sine ulla determinatione, explicat eius formalem et universalem sensum et ostendit illi nullatenus contradicere mysterium realis distinctionis personarum et realis identitatis earumdem in una natura.

cipium et finem non sit realis distinctio sicut inter personas divinas, tamen ostendit hanc veritatem supra inculcatam in responsione, quod scilicet ea quae conveniunt uni tertio non debent necessario convenire inter se eodem modo quo conveniunt cum illo tertio, nisi identificentur cum tertio non solum re, sed etiam ratione, sicuti identificantur synonyma, v. g. vestis et indumentum cum habitu.

Actio et passio realiter identificantur cum motu, et tamen non sunt idem inter se, seu saltem non sunt inter se idem eo modo quo sunt idem cum motu. Abstrahendo enim nunc a variis modis quibus philosophi determinant distinctionem inter passionem et actionem, certum est eas magis differre inter se quam a motu. Hoc exemplum, quod affertur a S. Thoma (1 p., q. 28, a. 3, ad 1), est aptissimum inter omnia, quamvis leviter despiciatur a Suarez ut extra quaestionem. Nam, quamvis inter actionem et passionem non sit distinctio realis, sicut inter personas divinas, tamen ostendit, sicut praecedens exemplum, extrema non eodem modo necessario convenire inter se, sicut conveniunt cum tertio. Et praeterea ac praecipue ostendit hanc distinctionem ab invicem maxime postulari ex peculiari natura extremorum relativorum inter se oppositorum. Et quamvis oppositio relativa, quae adest inter actionem et passionem, non tanta et talis sit quae petat realem distinctionem inter eas, inde tamen datur aliquatenus intelligi quomodo non repugnet quod duo extrema relativa, i. e. relationes divinae, utpote res quaedam ac personae subsistentes, sint tantae oppositionis et talis perfectionis, ut petant inter se realem distinctionem, non obstante reali earum identitate in una essentia.

180. Ex quibus patet, quod ex ipso modo quo principium identitatis verificatur in rebus creatis, nedum obscuritas aut difficultas, aliqua potius lux nobis proveniat ad intelligendum quomodo etiam in divinis verificetur. Quamvis enim, sola ratione, ne quidem suspicaremur posse duo extrema realiter identificati cum tertio et realiter inter se distingui, tamen, posita fide Trinitatis et attentius considerata natura principii identitatis, intelligimus non necessario extrema identificati inter se, eo genere identitatis quo identificantur cum medio, et ubi hoc fiat, accidere ratione materiae, nec vi principii identitatis. Intelligimus nempe quod, quamvis in creatis numquam extrema, realiter cum medio identificata, inter se realiter distinguantur, tamen id non petitur ex ipsa ratione realis identitatis eorum cum medio, ac ideo non esse per se impossibile quod talia extrema realiter inter se distinguantur, si aliunde talia sint, quae necessario ab invicem se excludant, seu si sint relationes oppositae subsistentes; quod praecise docet fides unius substantiae in tribus relationibus personalibus.

Quapropter tota obscuritas mysterii Trinitatis, non tam consistit in difficultate illud conciliandi cum supremo principio identitatis, quam in hac profundiore radice: quomodo in una realitate Deitatis possit, absque contradictione, affirmari identitas oppositarum rationum absoluti et relativi. Quod est praecise obiectum sequentis difficultatis.

181. **Secunda obiectio.** Si relationes et essentia divina realiter

identificarentur, una et eadem res divina susciperet praedicata opposita et contradictoria, ut quod generaret (quia relatio Patris) et non generaret (quia essentia), esset communcabilis (quia essentia) et non communicabilis (quia relatio), et praecipue, esset simul quid absolutum et quid non absolutum seu relativum. Realis ergo identitas relationum divinarum et essentiae destruit ipsam essentiam et existentiam Dei, vel fingit aliquod ens supremum, quod sit ipsa contradictio subsistens.

Resp. Quamvis relationes divinae et essentia sint idem re, distinguuntur tamen ratione, quia aliud formaliter est essentia et aliud relatio. Unde non repugnat quod eadem res divina suscipiat praedicata contradictoria, quia ea suscipit non sub eadem ratione et formalitate; sic, sub formalitate relativi, dicitur generans, incommunicabilis, ad aliud; sub formalitate vero absoluti vel essentiae, dicitur non generans, communicabilis, ad se *(De potentia,* q. 7, a. 1, ad 5; q. 8, a. 2, ad 10).

Obiecta ratio provenit ex quodam lusu imaginationis. Fingit enim obiciens rationes absoluti et relativi veluti fundi ac identificari directe inter se, ita nempe quod praedicata unius identificentur cum contradictoriis praedicatis alterius. Res autem diverso prorsus modo se habent. Deitas enim non est aliquid relativum cum quo identificatur absolutum, aut aliquid absolutum cum quo identificatur relativum, nec est iuxtapositio quaedam aut coagulatio ex absoluto et relativo, sed est *una ac simplex superior ratio, transcendens et unifieans omnes differentias entis, et ita suscipiens in se omnia praedicata, inter se contradictoria ipsarum rationum quas transcendit.* Oppositio ergo in divinis manet inter rationes quas Deitas transcendit (ut inter absolutum et relativum), aut inter Deitatem prout transcendit unam rationem et Deitatem prout transcendit aliam rationem, non vero inter Deitatem transcendentem et seipsam qua talem, quinimo *in transcendentia Deitatis resolvuntur omnes oppositiones et unificantur omnes divisiones et distinctiones, in una simplici et infinita actualitate ipsius esse subsistentis.*

His verbis continetur summa omnium quae balbutiendo mens humana dicere potest de hoc sacratissimo aenigmate. Deitas scilicet, est summa quaedam realitas, continens modo simplici et superemi-

nenter, differentias necessarii et liberi.[18] Nunc igitur melius intelligitur ea Deitatis transcendentia, quam in illo tractatu generice affirmavimus, agentes de quarta via pro existentia Dei, de constitutivo metaphysico essentiae divinae et de eius simplicitate, cum diximus Deum esse summum ens et ipsum esse subsistens. Nunc pleniora ac profundiora apparent ea *Damasceni* verba: «Ex omnibus porro nominibus, quae Deo tribuuntur, nullum aeque proprium videtur atque 'Qui est', quemadmodum ipsemet, cum Moysi in monte responderet, ait: *'Dic filiis Israel·. Qui est, misit me'*. Nam totum esse, velut immensum quoddam ac nullis terminis definitum essentiae pelagus, complexu suo, ipse continet» (D^ *fide orth.* 1. 9, MG 94. 836; cf. Gregorium Naz., *Orat.* 45. 3).[19]

QUAESTIO VI. DE NUMERO DIVINARUM RELATIONUM[20]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

182. De numero relationum in divinis *duplex quaestio* movetur, scilicet *quot sint* relationes in Deo, et *quot sint realiter ab invicem distinctae.* Quae duae quaestiones nequaquam coincidunt. Non enim idem est duo esse realiter in Deo, et ipsa esse etiam inter se distincta, ut patet ex ipsis oppositis attributis iustitiae et misericordiae, necnon intellectionis et volitionis, quae sunt realiter in Deo et tamen non realiter sed mere virtualiter distinguuntur. Haec altera quaestio de numero realiter distinctarum relationum intime connectitur cum ulteriori quaestione de numero personarum divinarum, infra expendenda; nam tot sunt in Deo personae, quot sunt rela-

18 Cf. 1 p., q. 13, a. 5; *De potentia,* q. 8, a. 2, ad 1; Caietanum, *In 1 p.,* q. 13, a. 5, n. 7 et 10 sq.; q. 39, a. 1, n. 7.

19 Cogita ergo, in hoc pelago entitatis, mysterium ipsum Trinitatis. «Cogita Oceanum infinitum, variis intra se et reciprocis fluentis agitatum. Seu potius, quoniam Oceanum absque ripis quibus contineatur cogitare non possumus, cogita undam unam immensam, ex una ripa in alteram ripam concitatam, et ex altera ripa in seipsam refluentem, et ex utriusque motus concursu in altum subsilientem. Si cogitaveris undam recta fluentem, cogitaveris Patrem. Si cogitaveris in seipsam refluentem, cogitaveris Filium. Si cogitaveris in medio ex utriusque concursu subsilientem, cogitaveris Spiritum Sanctum. Una tamen est unda omnis quam cogitas; diversitatem facit fluxus et refluxus et concursus utriusque. Et sane comparatio claudicat, quoniam volens nolens ripam fingis ubi nulla est et partiris undam inter tria fluenta. Sed corrige cogitationem. Fac —quod rerum finitarum natura non patitur— omnem undam concitari simul triplici motu. Cogitaveris Trinitatem» (A. d'Ales, *De Deo Trino* [Parisiis 1934] 219).

20 Cf. bibliographiam allatam in q. 4, n. 137. Inter textus autem S. Thomae directius ad rem faciunt 1 p., q. 28, a. 3 et 4; q. 42, a. 1, ad 4; a. 4, ad 2; q. 30, a. 2.

tiones realiter distinctae, cum persona constituatur per relationem,, ut infra ostendetur.

II. ERRORES.

183. *Quoad primam quaestionem* de numero realium relationum, fere· nullus deprehenditur peculiaris aut gravis dissensus inter theologos. *Per defectum* quidem peccarunt aliqui antiquiores et obscuriores doctores, ut *Albinus Flaccus* et *Hugo Etherianus* (apud Suarez, *De Trin.,* l. 5, c. 4), qui videntur posuisse tantum tres reales relationes (paternitatem, filiationem et spirationem passivam), concipientes spirationem activam ut meram relationem rationis, ita ut Pater et Filius referantur ad Spiritum S. eo fere modo quo· Deus refertur ad creaturas. *Per excessum* vero *Scotus (In 1 Sent.,* dist. 31, q. un.) eiusque discipuli, ut *Montefortino*[21] et *Frassen,*[22] docent in Deo, praeter quatuor praefatas relationes originis, adesse plures alias reales relationes, scilicet identitatis, aequalitatis et similitudinis, quae tamen non sunt realiter distinctae a relationibus originis, sed tantum virtualiter, eo fere modo-quo, ut videbimus, spiratio activa distinguitur a paternitate et filiatione, ac ideo non constituunt personas, sed personis iam constitutis superveniunt.. Cum autem personae sint tres et unaquaeque ad alias duas dicat triplicem praefatam relationem identitatis, aequalitatis et similitudinis, habentur iuxta sententiam scotisticam decem et octo huiusmodi relationes, quibus si addantur quatuor relationes originis, resultant viginti duo reales relationes in. divinis.

Quoad secundam quaestionem de reali distinctione inter relationes originis, excessive locuti sunt *Scotus (Quodl.* 5. a. 2), *Durandus (In 1 Sent.r* dist. 13, q. 2) et *Fiel (In 1 Sent.,* dist. 28, q. 1, a. 3), quatenus admittunt spirationem activam distingui a paternitate et filiatione plusquam distinctione rationis ratiocinatae (quam sustinent alii theologi communiter), seu aliqua distinctione quae, etsi non sit realis, ad hanc appropinquat, quamque Scotus et Scotistae de more distinctionem formalem ex natura rei appellant.[23]

III. ASSERTIO 1. **Dantur in Deo quatuor relationes reales, et quatuor tantum, scilicet paternitas, filiatio, spiratio activa et spiratio passiva (1 p., q. 28, a. 3 et 4).**

184. Nota theologica.

Quod sint in Deo *saltem tres* reales relationes, i. e. paternitas^ filiatio et spiratio passiva, est *saltem theologice certum* (quidam id dicunt de fide), quia id immediate sequitur ex duplici veritate

21. D. Scoti Summa Theologica, 1 p., q. 28, a. 4.

22 *Scotus Academicus,* tr. 3, disp. 2, a. 2, q. 1, cond. 3: «Revera in Deo sunt relationes identitatis, aequalitatis et similitudinis; eaeque sunt reales».

23 Frassen, *ibid.,* q. 2, ait: «Spiratio activa... a paternitate et filiatione non realiter, nec solum virtualiter, sed formaliter distinguitur».

fidei, scilicet tres esse in divinis personas realiter distinctas et omnem realem distinctionem in divinis provenire ex relationis oppositione, iuxta principium florentinum. Quod ulterius sint in Deo *saltem quatuor* reales relationes, adeoque quod etiam spiratio activa sit realis relatio, est *theologice certum* (quamvis minus proxime connexum cum fide), quia, ex ipso communi sensu, realis dicenda est relatio, quae intercedit inter duos reales terminos eiusdem ordinis; Pater autem ac Filius sunt reale principium, et Spiritus S. est realis terminus verae processionis, in qua fundatur relatio spirationis, suntque eiusdem ordinis et naturae. Quod autem in Deo sint *tantum quatuor* illae relationes originis, non vero plures, puta de genere earum quas ponit Scotus, est de se *disputabile,* quamvis concordet cum longe communiori sententia theologorum.

PROBATUR.

185. Nec *Magisterium,* nec multo minus *Scriptura* et *Traditio,* •directe proponunt adesse in Deo quatuor reales relationes originis. Nam ipsi Patres, loquentes de divinis relationibus, quartam illam quae dicitur spiratio activa, directe prae oculis non habent, eo vel magis quod, ut mox ostendetur, ipsa non distinguitur realiter a paternitate et filiatione. Pariter Magisterium, cum bis definit «Spiritum S. ex Patre et Filio tanquam ab uno principio et unica spiratione procedere» (Conc. Lugd. II et Flor.), directe ad solam processionem attendit. Nihilominus, ex his quae tres illae regulae fidei docent de distinctione et processione personarum, necnon de relativa oppositione, tanquam sola causa realis distinctionis, quaternarius relationum numerus necessario colligitur, ut nuper ostensum est.

Ceterum, ulteriori *theologica ratione,* idem numerus colligitur ex ipsa natura et numero divinarum processionum. Etenim, in Deo dantur verae ac reales processiones, et duae tantum, scilicet generatio et spiratio. lamvero unaquaeque processio fundat necessario duas relationes principii et principiati. Ergo dantur in Deo quatuor verae ac reales relationes, et quatuor tantum, saltem in linea originis, scilicet paternitas atque filiatio, quae fundantur in prima processione per intellectum, et spiratio activa atque spiratio passiva, quae fundantur in altera processione per voluntatem.

Quod attinet *usum nominum,* notandum est quod, facilius inventa sunt ac clariora nobis apparent ea quae designant primam processionem, diffici-

lius vero adaptata sunt et obscuriora videntur ea quae exprimunt alteram processionem, eo quod in creaturis, ex quibus nostri conceptus desumuntur^ communicatio naturae non fit nisi per viam generationis. Propterea tum processio amoris, tum duae relationes in ea fundatae, non habent peculiare ac proprium nomen, sed vocantur generaliter spiratio, ab ipso procedente Spiritu, facto solo discrimine per appositiones «activa et passiva» (1 p., q. 27, a. *4,* ad 3; q. 28, a. 4). Unde prima processio vocatur *generatio* (activa vel passiva) eiusque relationes *paternitas* et *filiatio;* secunda vero dicitur *spiratio* (activa vel passiva), eiusque relationes pariter *spiratio activa et spiratio passiva* (antiquiores vero dicere solebant: spiratio et processio).

186. Quod autem *tantum istae quatuor originis relationes* sint ac possint esse in divinis, patet ex eo quod in Deo non detur aliud reale fundamentum relationis ac distinctionis praeter actionem, eamque immanentem, sive processionem ad intra. Nam, iuxta dicta superius (n. 140), triplex distingui potest genus relationis, scilicet *relatio causae et effectus* (fundata in actione), *relatio mensurae et mensurati* (fundata in causalitate extrinseca. quae est propria obiecti et exemplaris) et *relatio convenientiae et disconvenientiae* (fundata in quantitate transcendentali, seu in unitate et numero).

Primum autem genus relationis salvatur in divinis, purificata quidem a causalitate proprie dicta per actionem immanentem seu processionem ad intra. Secundum vero et tertium relationis genus nequeunt in Deo inveniri, quia supponunt saltem numericam distinctionem naturae inter duos terminos, quae in Deo non datur. Profecto, relatio mensurae et mensurati supponit inter mensurans et mensuratum distinctionem naturae, saltem numericam, et diversitatem ordinis. Omnia autem in Deo sunt eiusdem numerice naturae et eiusdem ordinis; idem quippe est in Deo facultas, habitus, actus et obiectum, quorum distinctio in creatis accidit ex sola ratione potentialitatis et imperfectionis. Pariter relatio convenientiae et disconvenientiae supponit distinctionem saltem numericam inter duo quae ad invicem referuntur; nihil enim referri potest realiter ad seipsum; unde, si duo homines haberent eandem numerice naturam, vel duo corpora eandem numerice qualitatem, non haberentur inter ea relationes reales identitatis et similitudinis, sed tantum relationes rationis. In Deo autem tres personae habent eandem numerice naturam et attributa; unde relationes identitatis et similitudinis, quae fundantur in essentia et attributis, nequeunt esse nisi relationes rationis (1 p., q. 42, a. 1, ad 4; a. 4, ad 2).

Nec dici potest ipsas relationes paternitatis, filiationis et spirationis, quippe quae sunt distinctae et diversae, posse esse fundamentum novarum relationum realium. Nam omnis relatio, quae non est ex processione, fundatur in essentia vel attributis, ut patet ex dictis, et ceteroquin omnis relatio debet fundari in aliquo absoluto, seu nequit aliqua relatio fundari in alia relatione; nam omnis relatio refertur ad aliam relationem immediate per seipsam, non vero per aliam relationem, secus iterum recurreret quaestio per quid haec alia referatur ad utramque priorem, et ita esset processus in infinitum (1 p., q. 42, a. 1, ad 4).

Frustra autem *obiceretur* quod personae divinae sunt *vere aequales* inter se, independenter a consideratione nostri intellectus. Nam inde non sequitur huiusmodi aequalitatem importare formaliter relationem realem, sed tantum fundamentum relationis rationis quam fingit intellectus, quod quidem est ipsa unitas magnitudinis cum negatione excessus, quemadmodum Deus relate ad creaturas est vere Dominus ante considerationem nostri intellectus, quod tamen attributum non importat in Deo relationem realem ad creaturas, sed dicit tantum rationem et perfectionem causalitatis. Pariter frustra *obicitur* sic dicta *circuminsessio,* sive mutua praesentia et inexistentia ipsarum relationum, de qua infra in c. 4 (n. 290 sqq.). Nam ea non importat novam realem relationem, sed excercetur immediate per ipsas relationes trinitarias, prout conveniunt in una natura et prout eorum termini, tanquam correlativa, mutuo se appellant; quorum utrumque praebet intellectui fundamentum ulterioris relationis rationis.

ASSERTIO 2. Inter quatuor relationes reales supra enumeratas, tres tantum sunt relationes realiter distinctae, i. e. paternitas, filiatio et spiratio passiva; spiratio vero activa non distinguitur realiter a paternitate et filiatione, sed virtualiter tantum (1 p., q. 30, a. 2).

187. Nota theologica.

Tres relationes, i. e. paternitatem, filiationem et spirationem passivam, esse inter se realiter distinctas, est *de fide,* formaliter implicite contenta in hac veritate: in Deo numerum et distinctionem provenire ex oppositione relativa (Cone. Flor.); ea enim aequivalet isti: numerum ternarium distinctarum personarum provenire ex numero ternario distinctarum relationum. Tantummodo autem tres istas relationes esse realiter inter se distinctas, seu spirationem activam non distingui realiter ab omnibus aliis, est *theologice certum;* nam deducitur, quamvis non tam immediate, ex eodem effato florentino et ex fide Trinitatis, quatenus nempe, si spiratio activa esset ab aliis distincta, daretur quaedam quaternitas in divinis, quia oppositio relativa induceret distinctionem.

188. **PROBATUR** 1. ex eo quod secus haberentur *quatuor perso-*

nae divinae, si nempe quatuor relationes divinae essent realiter inter se distinctae.

Nam relatio in divinis constituit personam, ut videbimus in q. 8 (n. 200 sqq.). Si ergo unaquaeque relatio esset realiter distincta ab aliis, omnes aequo iure constituerent aliquam personam; quaelibet enim esset quid subsistens, distinctum et incommunicabile. Oportet igitur ut una ex quatuor illis relationibus non distinguatur realiter ab aliis.

Scimus autem ex fide, paternitatem et filiationem esse realiter inter se distinctas, quippe quae constituunt duas personas Trinitatis; scimus etiam spirationem passivam esse realiter distinctam a paternitate et filiatione, quippe quae constituit aliquam personam procedentem ex Patre et Filio, nempe Spiritum S., non enim spiratio activa procedit, cum se habeat ex parte principii processionis. Ergo relinquitur quod spiratio activa non distinguitur realiter ab aliis relationibus, et quidem a paternitate et filiatione, cum a spiratione passiva necessario distinguatur, ut opposita relatio.

'Distinguenda tamen est a paternitate et filiatione *distinctione virtuali* (seu rationis ratiocinatae minoris), quia spiratio activa et paternitas (vel filiatio) opponuntur diversis realibus relationibus, scilicet spirationi passivae et filiationi (vel paternitati); nequit autem una relatio, formaliter qua talis, referri et opponi duabus relationibus formaliter diversis. Unde Pater, per eandem entitatem relativam, respicit et Filium et Spiritum S.; Filium quidem respicit per eam, quatenus est formaliter paternitas, Spiritum S. vero per eandem, quatenus est formaliter spiratio activa; constituitur tamen persona quaedam per eandem, sub formalitate paternitatis.

189. probatur 2. ex eo quod inter spirationem activam ex una parte et paternitatem et filiationem ex alia parte, *non habetur oppositio relativa,* cum non intercedat aliqua processio inter ipsas; non enim Patei et Filius spirant aliquem Spiritum activum, qui subinde spiret secundum Spiritum passivum, secus haberentur quatuor personae, sed immediate spirant unum atque unicum Spiritum S. lamvero, iuxta effatum florentinum, ubi non est oppositio relativa, ibi non est realis distinctio in divinis. Ergo spiratio activa non distinguitur realiter a paternitate et filiatione; ac proinde tres tantum dantur relationes realiter distinctae, scilicet paternitas, filiatio et spiratio passiva, quae postrema pendet a duabus prioribus, prout

ipsae ad modum unius identificantur cum reali relatione spirationis activae.

Quod sic graphice repraesentari potest:

Paternitas	*	Filiatio	vel Pat.	‹	›	Fil.	vel Pat. ‹-------› Fil.
Spiratio^/ activa			Spir. act.				Spir. act.
Spiratio passiva			Spir. pass.				Spir. pass.

Nec aliunde licet ita invertere ordinem divinarum processionum ac relationum, ut dicatur paternitas, vel filiatio, vel utraque, identificati cum processione ipsa passiva, potiusquam cum activa. Nam sic offenderetur tum ipsa fides de ordine divinarum personarum, iuxta quem praecedit Pater, sequitur Filius et subsequitur Spiritus S., tum philosophica ratio, iuxta quam processio intellectus antecedit processionem voluntatis (nihil enim volitum, nisi praecognitum). Idque patens fit ex sequenti repraesentatione triplicis hypothesis, in qua cum spiratione passiva identificaretur vel Pater, vel Filius, vel uterque simul.

Si cum spiratione passiva identificaretur solus Pater, haberetur: Spiritus activus (seu Spiritus S.) —› Spiritus passivus (seu Pater ex Spiritu S.) -> (Filius ex Patre); ubi Spiritus S. esset prima persona nec procederet a Patre et Filio.

Si vero cum spiratione passiva identificaretur solus Filius, haberetur: Spiritus activus (Spiritus S.) —› Spiritus passivus (Spiritus a Spiritu S. et simul Filius a Patre) Pater; ubi haberentur duae primae personae (seu Spiritus S. et Pater), Spiritus S. a neutra procederet, Filius vero ab utraque.

Si tandem cum spiratione passiva identificarentur simul Pater et Filius ad modum unius, haberetur: Spiritus activus (Spiritus S.) —› Spiritus passivus (seu Pater —› Filius); ubi Spiritus S. est prima persona, Pater secunda, Filius tertia.

In tribus illis casibus Spiritus S. esset prima persona, perverso contra fidem ordine Trinitatis; et processio voluntatis praecederet processionem intellectus, perverso ipso ordine rationis.

190. Praecipua obiectio, quae hic invocari potest, est quia videtur contradictorium asserere spirationem activam esse aliquid reale et tamen non realiter distingui ab aliis relationibus paternitatis et filiationis.

Sed *respondetur* quod non est idem esse et distingui, nec ideo idem est esse realiter et distingui realiter, ut patet de ipsis attributis absolutis quae sunt omnia realiter in Deo nec realiter distinguuntur. Unde non est necesse ut, multiplicata reali relatione, multiplicetur quoque entitas relativa; si enim potest eadem relativa entitas respicere plures terminos, multiplicatur quidem

relatio, non vero ipsa entitas relationis, nisi dicatur terminative tantum, non in se et entitative. Quapropter spiratio activa, licet sit realis relatio, non tamen addit entitatem paternitati aut filiationi, sed eadem entitas, quae respicit Filium aut Patrem, propter suam illimitationem et infinitatem respicit quoque Spiritum S., quemadmodum eadem infinita entitas essentiae divinae corresponde! multis realibus perfectionibus, attributis et actibus, scilicet naturae et personae, necessario et libero, intellectioni et volitioni, misericordiae et iustitiae.

Et exinde etiam paratur responsio ulteriori ac subtiliori *instantiae,* quae sic se habet: Si spiratio activa esset idem cum paternitate, identificaretur cum ista non solum secundum «esse in» (sic enim etiam filiatio identificatur cum paternitate, et tamen est realiter distincta ab ea), sed etiam secundum «esse ad», quod est proprium ac specificum relationi. lamvero, ita nequit identificati, cum «esse ad» essentiahter specificetur a termino, et spiratio activa et paternitas respiciant duos terminos realiter distinctos, seu Spiritum S. et Filium.

Respondetur autem quod, ut fusius explicabitur in q. 8 (n. 206 sq.), ipsum «esse ad» in relatione duplicem habet aspectum et dupliciter considerari potest, scilicet signate, seu ut quaedam forma (utut relativa), et exercite, seu prout explicat formalissime ipsam respicientiam termini. Relatio igitur paternitatis identificatur cum relatione spirationis activae primo tantum modo, non altero, ita nempe ut eadem relativa entitas ac forma Patris, immutata manens, explicet duas respicientias ad diversos terminos, quarum duplicitas ac distinctio ex parte ipsorum terminorum tota desumitur, quemadmodum in ipsis attributis essentialibus una et eadem divina natura explicat distinctas formalitates necessarii et liberi, absoluti et relativi, et eadem simplex divina operatio explicat distinctos motus cognitionis et volitionis, iustitiae et misericordiae.

QUAESTIO VII. DE EXISTENTIA PROPRIAE RATIONIS PERSONAE IN DIVINIS[21]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

191. Sicut relatio divina innititur processioni, tanquam suo fundamento, ita persona divina innititur relationi, tanquam suo[24]

241 p., q. 29, a. 1, 2 et 3; Cf. commentarium Caietani in *b. I.* ct *In 3 p.*. q. 2, a. 2, n. 11 sqq.; ct Ioannis A S. Thoma, *In 1 p.,* q. 29, disp. 34, a. 1.

Bailleux, E., «Le pcsonalisme de S. Thomas en théologie trinitaire», *Revue thomiste* LXI (1961) 25-42.

Bergeron, M., «La structure du concept latin de personne. Comment chez les Latins 'persona' en est venu à signifier 'relatio'. Commentaire historique de la la Pars, q. 29, a. 4», *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIIΓ* s. II (1933) 121-161.

Boigelot, R., «Le mot 'personne' dans les écrits trinitaires de saint Augustin», *Nouvelle revue théologique* (1930) 5-16.

BRAUN, C., *Der Begriff «Person» in seiner Antoendung auf die Lehre von der Trittilat und Inkarnation.* Mainz 1876.

constitutivo. Unde post sermonem de relationibus logice sequitur disputatio de personis divinis, per tres quaestiones *de existentia* (q. 7), *de essentia* (q. 8) *et de numero* (q. 9).

Haec disputatio magnum habet momentum magnamque difficultatem, quamvis in minori gradu quam praecedens. Agitur enim praecipue de determinando utrum et quomodo in relationibus divinis salvetur ratio personae. Hic, non minus quam in praecedenti disputatione, apparet quantopere revelatio et theologia adiuverint rationem et perfecerint ipsam scientiam philosophicam. Sicut enim in theologica investigatione mysterii Eucharistiae factum est ut melius intelligerentur ipsi philosophici conceptus substantiae et accidentis eorumque habitudo ad invicem, et in ipsa theologia trinitaria profundius expolita est ratio et habitudo relativi et absoluti, ita in praesenti tractatione de tribus divinis personis, necnon in cognata quaestione christologica de Incarnatione unius personae divinae, profundius determinati sunt conceptus essentiae et personae eorumque habitudines, ac perventum est ad hanc conclusionem, quam numquam sola ratio ex cognitione proprii obiecti eruere potuisset, scilicet: non necessario duas distinctas naturas importare duas distinctas personas, aut plures distinctas personas importare plures distinctas naturas.

Haec prima quaestio de existentia personalitatis in Deo, a quibusdam auctoribus ponitur in tractatu De Deo Uno, post quaestionem de unitate et singularitate Dei, eo quod ex principiis in eo tractatu positis tota resolvitur, ut mox patebit. Aptius tamen cum

Dalmau, I. M., «La analogia en el concepto de persona», *Estudios eclesiasticos* XVIII (1954) 195-210.

Descoqs, P., «Individu et personne», *Archives de Philosophie* I (1938) 253-368.

Erdin, Fr., *Das Wort «Hypostasis»,* Freiburg i. Br. 1939.

Malet, A., «La synthèse de la personne et de la nature dans la théologie trinitaire thomiste», *Revue thomiste* LIV (1954) 483-522; LV (1955) 43-84.

Michel, A., «Hypostase», *Dictionnaire de théologie catholique* VII-1 (Paris 1927) 369-437.—«L'évolution du concept de personne dans les rapports de la philosophie chrétienne avec la théologie», *Revue de philosophie* (1919) 350-383, 487-5Î5.

Palmes, F., *La personalidad-carâcter,* Barcelona 1949.

Rheinfelder, H., *Das Wort «Persona»,* Halle 1928.

Schiltz, E., «La notion de personne d'après S. Thomas», *Ephemerides theologicae Lovanienses* X (1933) 409-426.—«Individuum vagum. La notion thomiste de la personalité humaine. Essai dc synthèse», *Divus Thomas* (Piacenza) XXXVI (1933) 567-589; XXXVII (1934) 46-59.

Ulmann, L, *Die personlichkeit Gottes und ihre modernen Gegner,* Freiburg i. Br. 1906.

S. Thoma collocatur hic, ut necesarium praeambulum quaestionis de intima natura et de numero personarum divinarum.

192. Ad quarum quaestionum intelligentiam, recole quae ex philosophia fusius explicantur in tractatu De Verbo Incarnato, circa definitionem personae et cognatarum notionum suppositi, individui et naturae (essentiae, substantiae).[25]

In creatis, ex materia et forma resultat natura (sive essentia, sive substantia secunda); ex natura et individuatione resultat individuum (sive singulare, particulare, substantia prima); ex individuo et subsistentia resultat suppositum (sive hypostasis, sive substantia individua, quae sit proxime apta ad existendum et primum principium quod actionum et passionum). Persona autem nihil aliud est quam suppositum rationale (pressius intellectuale, quia in angelis et Deo non datur proprie rationalitas).

De supposito duplex traditur definitio.

Prima et essentialis definitio est: Substantia perfecte individua, seu omnimode incommunicabilis. Iuxta hunc perfectae incommunicabilitatis sensum intelligendae sunt definitiones, tum Aristotelis de supposito in genere: «Substantia prima» *(De praedicam.,* cap. de substantia); tum Boethii de supposito rationali sive persona: «Persona est naturae rationalis individua substantia» *(De pers. et duabus nat.,* c. 3, ML 64. 1343); tum Richardi a S. Victore de persona divina: «Divinae naturae incommunicabilis existentia» *(De Trin.,* l. 4, c. 18 et 23; cf. S. Thomam, 1 p., q. 29, a. 3 et 4); tum S. Thomae de persona in genere: «Distinctum subsistens in intellectuali natura» *(De pot.,* q. 9, a. 4) et «Subsistens in rationali natura» (1 p., q. 29, a. 3), vel «Substantia individua rationalis naturae» *(ibid.,* a. 4). Suppositum igitur essentialiter dicit perfectam distinctionem, independentiam, incommunicabilitatem; ac ideo debet excludere *triplicem quae cogitari potest communicabilitatem,* scilicet tum communicabilitatem partis ad totum (partis tam integrantis quam essentialis), et hoc habet commune cum natura completa seu substantia secunda; tum communicabilitatem universalis ad particulare, et hoc habet commune cum individuo seu substantia prima; tum communicabilitatem assumptionis ab alio, et hoc est proprium suppositi.

Unde suppositum est: 1. *substantia,* et quidem completa in ratione tum substantialitatis, tum speciei; 2. *individuum* seu singulare; 3. *distinctum,* seu ultimo incommunicabile. Supposita ergo non sunt: 1. accidentia, partes integrantes, quippe quae non componunt substantiam, materia vel forma, quippe quae est incompleta in ratione speciei; 2. natura universalis, quippe quae abstrahit ab individuis; 3. natura singularis, ut natura humana Christi et natura divina considerata ut abstrahens a personis, quippe quae non sunt quid distinctum et ultimo incommunicabile.

Secunda definitio suppositi est: principium quod actionum et passionum (inde axioma: Actiones sunt suppositorum). Haec definitio materialiter coin-

[25] De ipsis vocibus, aliquid praeiibavimus supra, n. 3.

vidit cum priori in creaturis, quia id quod agit est praecise natura incommunicabiliter existens: non enim natura individua (antecedenter ad formam subsistentiae, per quam fit incommunicabilis) est in creatis sufficiens principium primum operationum, cum non sit sufficiens subiectum existentiae.

At id non est per se, quia in divinis non simpliciter verificatur. Est enim duplex exceptio. Natura quippe divina individua, quae est communicabilis tribus personis, est principium quod operationum tum ad intra tum ad extra; est enim immediatum subiectum existentiae. Praeterea, in processionibus divinis principium quod spirationis non coincidit cum uno supposito incommunicabili, sed est commune duabus personis. Quapropter, si suppositum accipitur primo modo, sunt in Deo tria supposita, et quidem relativa; si vero accipitur secundo modo, sunt etiam tria supposita, sed unum absolutum (i. e. essentia) et duo relativa (i. e. Pater et spirator). Infra in q. 9 (n. 212) dicetur quo sensu theologi disputent an, praeter tria supposita relativa, detur in Deo aliquod suppositum absolutum.

II. ERRORES.

193. Rationem personalitatis Deo denegant *Nionistae seu Pantheistae,* praecipue idealistae, qui docent Deum esse ens quoddam indefinitum, adeoque impersonale, ab intrinseco inconscie et necessario sese evolvens.[26] Ceterum, proprie dictam personalitatem Deo denegant generatim etiam illi philosophi, *qui conceptum personalitatis pervertunt.* Ita, qui dicunt personalitatem nihil aliud esse quam quandam corporis vel animi qualitatem (Laurentius Valla), vel quandam sensationem, vel humanam individuationem actus puri et absoluti universalis (Neoidealistae itali), vel ipsum ego purum, vagum et indeterminatum (Kant), vel ultimum statum evolutionis materiae (Materialistae evolutionistae). Aliqui etiam *Protestantes* rationem proprie dictae personalitatis Deo denegant, eo quod nomen personae in Scripturis non occurrat, nisi semel in sensu moralis repraesentationis, 2 Cor. 2. 10 «Ego... donavi... propter vos in persona Christi».

III. ASSERTIO. Datur in Deo propria ratio personae.

194. **Nota theologica.** Id est *de fide,* accepta ratione personae pro ente distincto ac subsistenti in natura intellectuali, seu quod distincte existit et operatur intellectualiter, iuxta notionem quam habet ipse sensus communis. Id immediate implicat fides tum existentiae Dei tum mysterii Trinitatis.

26 De huiusmodi forma veri Atheismi dictum est in tractatibus *De Revelatione* et *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 111, 543).

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

195. Magisterium hanc veritatem exhibet praecipue definiendo contra Pantheismum *distinctionem Dei a mundo,* quae est necessarium praesuppositum personalitatis divinae. Confer condemnationem pantheism! Almarici de Benes a Cone. Later. IV (Denz. 808), magistri Echardi a loanne XXII (Denz. 951), modernorum atheorum a Syllabo et a Cone. Vaticano I (Denz. 29001, 3001, 3021-3024). Peculiariter ad rem faciunt verba Cone. Vaticani I: «Qui cum sit una singularis... substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus» (Denz. 3001).

Cum in Deo sit non una sed triplex *persona,* Magisterium hoc nomine non utitur nisi cum loquitur de Trinitate. Damasus R. P. cum Cone. Romana a. 380: «Si quis tres personas non dixerit veras Patris et Filii et Spiritus Sancti... haereticus est» (Denz. 173). Conc. Constant. II a. 553: «Si quis non confitetur Patris et Filii et Spiritus Sancti unam naturam sive substantiam... in tribus subsistentiis sive personis... anathema sit». Conc. Later. IV. a. 1215: «Tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura». Conc. Lugd. II a. 1274: «Credimus singulam quamque in Trinitate personam unum verum Deum» (cf. supra, n. 44). In *Praefatione festi SS. Trinitatis* legitur: «Et in personis proprietas». In *Symbolo Athanasiano:* «Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes: alia est enim persona Patris, alia [persona] Filii, alia [persona] Spiritus Sancti» (Denz. 15).

196. Scriptura *pariter distinctionem Dei a mundo* contra Pantheismum docet, tum ostendendo existentiam Dei, tum describendo varia attributa divina, opposita creatis attributis (ut infinitatem, omniperfectionem, immutabilitatem, aeternitatem, omniscientiam), tum Deum exhibendo ut universalem causam, gubernatorem, dominum, iudicem. Ex quibus omnibus, et immediate ex attributis *distinctae ac intellectualis substantiae,* propria ratio personae necessario resultat. Haec ceteroquin magis directe exhibetur pronominibus personalibus «ego, me, tu, te, ille», Io. 10. 30: «Ego et Pater unum sumus»; 17. 5: «Clarifica me tu Pater apud temetipsum»; 15. 26: «Quum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre..., ille testimonium perhibebit de me».

Ipsum quidem *nomen personae,* quod frequenter hominibus tribuitur, numquam de Deo usurpatur, ea fortasse ratione ut inculcetur eius transcendentia super creaturas ipsas rationales; nonnisi semel ea vox de Christo usurpatur, sed in solo morali sensu repraesentationis, 2 Cor. 2. 10: «Ego... dona-

vi... propter vos in persona Christi». Exinde tamen nihil contra Dei veram personalitatem deduci potest, quoniam, ut animadverterunt Augustinus (infra citandus) et S. Thomas (1 p., q. 29, a. 3, ad 1), verba et nomina, posteriori tempore introducta ad explicandam fidem eamque contra haereticos vindicandam, apta dicenda sunt «non quia Scriptura dicit, sed quia Scriptura non contradicit» (Augustinus). Idque valet tum de latino nomine personae, tum de graecis vocibus prôsopo et hypostasi, necnon de cognatis vocibus substantia, natura et ousia, quarum determinatio et usus non parvum laborem exegit, praecipue apud Graecos Patres, ut ostensum est supra (n. 3, 105 sq.).

197. **Patres** pariter Dei veram personalitatem exhibent, ostendendo contra Pantheisrnum *distinctionem Dei a mundo* eiusque intellectualem naturam et consequentia attributa (cf. inter alios Clementem Alex., *Strom. 2.* 16. 76; Origenem, *Contra Celsum* 5. 7; Gregorium Nyss., *Contra Dunomium* 1). Praeterea, *nomen ipsum personae* Deo frequenter tribuunt, praecipue in operibus et controversiis trinitariis, introducta iam ipsa clara distinctione inter personam (graece hypostasim vel prôsopon) et subsvantiam sive naturam (graece ousian vel fùsin); ac inde confecta est determinata formula trinitaria: «Tres personae, una natura» (graece: Treis hypostaseis, mia ousia). Hieronymus adhibet ipsam propriorem expressionem «Subsistens persona» («Tres personae subsistentes»).

Hieronymus, *Epist.* 15, ad Damasum: «Interrogamus, quid tres hypostases posse arbitrentur [Ariani] intelligi: tres personas subsistentes, aiunt. Respondemus nos ita credere; non sufficit sensus, ipsum nomen efflagitant, quia nescio quid veneni in syllabis latet. Clamamus, si quis tres hypostases, ut tria enhypostata, hoc est, tres subsistentes personas non confitetur, anathema sit. Et quia vocabula non edicimus, haeretici indicamur. Si quis autem hypostasim, 'usian' intelligens, non in tribus personis unam 'hypostasin' dicit, alienus a Christo est» (ML 22. 256).

Augustinus, *De Trin.*, l. 7, c. 4, ostendit necessitatem exprimendi Trinitatis mysterium et respondendi interrogationi «Quid tres in Deo?» coegisse catholicos ad eligendam vocem personae eiusque sensum determinandum, ita ut diceretur «Non tres dii», cui Scriptura contradicit, sed «Tres personae», quod Scriptura, etsi non dicat, nullatenus tamen contradicit:

«Quid igitur tres? Si enim tres personae, commune est eis id quod persona est; ergo speciale hoc aut generale nomen est eis, si consuetudinem loquendi respicimus... Hic... ubi nulla est essentiae diversitas, oportet ut speciale nomen habeant haec tria, quod tamen non invenitur. Nam persona generale nomen est, in tantum ut etiam homo possit hoc dici, cum tantum intersit inter hominem et Deum... Nec tres, nec unam personam Scriptura dicit haec tria (legimus enim [2 Cor. 2. 10] personam Domini, non personam Dominum)... [attamen] licuit loquendi et disputandi necessitate tres personas dicere, non quia Scriptura dicit, sed quia Scriptura non contradicit, si autem

■diceremus tres deos, contradiceret Scriptura, dicens 'Audi, Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est' (Deut. 6. 4.)...

«Quid igitur restat, nisi ut fateamur loquendi necessitate parta haec vocabula, cum opus esset copiosa disputatione adversum insidias vel errores haereticorum? Cum enim conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus, quod in secretario mentis pro captu tenet de Domino Deo creatore suo, sive per piam fidem, sive per qualemcumque intelligentiam, timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas. Rursus non esse tria quaedam non poterat dicere, quod Sabellius quia dixit, in haeresim lapsus est... Quaesivit quid tria diceret; et dixit substantias sive personas, quibus nominibus non diversitatem intelligi voluit, sed singularitatem noluit; ut non solum ibi unitas intelligatur ex eo quod dicitur una essentia, sed et trinitas ex eo quod dicuntur tres substantiae vel personae» (ML 42. 940-942).

PROBATUR 2. Ex ratione.

198. *Distinctio Dei a mundo,* quae est necessarium praesuppositum personalitatis divinae, probata est implicite per totum tractatum De Deo Uno et speciali modo in quaestione de existentia Dei. *Ipsa quoque ratio personae* eruitur immediate ex attributis divinis, praecipue ex spiritualitate, scientia, voluntate, libertate, ratione causae et providentiae, ratione finis omnium creaturarum spiritualium.

Praeterea, sic directe eruitur *ex ipsa notione personalitatis* et ex ratione omniperfectionis divinae: Personalitas, quam in creatis invenimus, secundum proprium conceptum dicit perfectionem quandam, imo dicit id quod est perfectissimum in natura; significat enim subsistens per se et in se absque dependentia et communicabilitate cum alio, et id in natura rationali; aliis verbis, significat perfectissimam naturam et perfectissimum modum essendi. Atqui quidquid perfectionis est in creatis, invenitur eminenter etiam in Deo. Ergo ratio personae invenitur in Deo, et quidem excellentissimo modo, cum in Deo sit perfectissimus modus subsistendi per se et perfectissimus gradus naturae intellectualis (1 p., q. 29, a. 3).

S. Thomas ex ipso originali usu ac diminuto sensu nominis personae deducit illud tribuendum esse Deo: «Quamvis hoc nomen, persona, non conveniat Deo quantum ad id a quo impositum est nomen, tamen quantum ad id ad quod significandum imponitur, maxime Deo convenit. Quia enim in comaediis et tragaediis reprae-sentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen, persona, ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consue-

verunt dici personae in ecclesiis, quae habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam[2] definiunt personam, dicentes quod 'persona est' hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente'. Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona, ut dictum est. Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem, et secundum hoc maxime competit Deo nomen personae» (*ibid.*, ad 2).

199. Obiectiones.

Obi. 1. Notio personae nequit Deo convenire, cum importet limitationem. Independentia enim et distinctio ab alio, quae includuntur in ratione personae, important limitationem.

Resp. Distinctio ab alio formaliter dicit perfectionem, i. e. modum perfectissimum habendi esse; huic perfectioni accidit in creatis ut coniungatur imperfectioni naturae; haec enim est imperfecta, non quia distincta ab alia, sed quia composita et limitata. In Deo vero nulla est limitatio et compositio; unde cum perfectione distinctionis seu personalitatis coniungitur summa perfectio naturae.

Obi. 2. In Deo non est nisi essentia et relatio. Iamvero persona nequit consistere in essentia, quia haec est communicabilis, neque in relatione, tum quia persona dicit perfectionem, relatio vero nullam secundum se perfectionem dicit, tum praesertim quia persona dicit aliquid absolutum, est enim subsistens rationale adeoque quid substantiale et absolutum.

Resp. Ut ostendetur in q. seq., persona in Deo constituitur per relationem, non tamen formaliter ut relatio est, sed ut forma subsistens. Unde, non tantum in creatis sed etiam in divinis, persona retinet sensum genuinum suae definitionis, nec umquam significat aliquid formaliter ut relativum, sed aliquid incommunicabiliter subsistens, etsi in divinis id inveniatur in sola relatione.

QUAESTIO VIII. DE ESSENTIA PERSONAE DIVINAE[27]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

200. In praecedenti quaestione ostensum est in Deo vere in-

[27] Ita Alanus de Insulis, *Theol. reg.* 32, ML 210. 637.

[28] 1 p., q. 29, per totam; q. 40, per totam; *In 1 Sent.*, dist. 26, q. 1, a. 2; q. 2, a. 2; dist., 33, a. 2; *C. Gent.* 4. 24; *De potentia,* q. 8, a. 3 et 4; q. 9, a. 4; q. 10, a. 3; *Compendium theologiae,* c. 61, 63 et 67; *Quodl.* 4, q. 4, a. 2.

Praeter bibliographiam relatam in q. praec., n. 190, confer:

Alastruey, Gr. Sanchez, *Tractatus de SS. Trinitate* (Vallisoleti 1944) 260-310.

Caietanus, *In 1 p.*, q. 40, a. 4; q. 42, a. 3.

Dalmau, I. M., *De Deo Uno et Trino* («Sacrae Theologiae Summa», I, Matriti 1964), n. 510-539.

Galtier, P., *De SS. Trinitate in se et in nobis* (Parisiis 1933) 213-220.

Ioannes a S. Thoma, *In 1 p.*, q. 39-42, disp. 36, a. 1, ed. Solesmensis, p. 306-325.

Salmanticenses, *De Trinitate,* disp. 9, per totam.

veniri propriam rationem personae, seu individui incommunicabiliter subsistentis; nunc quaeritur in quo praecise ipsa inveniatur, *utrum in aliquo absoluto an in aliquo relativo;* quae quaestio vocari potest *de formali constitutivo personae divinae.* Porro formale constitutivum intelligitur illa realitas, quae primo et per se explicat tum essentiam alicuius tum eius distinctionem a ceteris; cum autem persona generice dicat subsistens incommunicabiliter, formale constitutivum divinae personae est illa realitas quae facit ut Pater, vel Filius, vel Spiritus S., subsistat incommunicabiliter, et ita a ceteris, etiam divinis personis, distinguatur. Ex quibus et ex peculiari natura personae divinae, prout identificatur cum una ac simplici essentia divina, sequitur quod ad hoc ut aliquid sit formale constitutivum personae divinae sequentes conditiones in eo requiruntur: ut nempe sit formalitas quaedam realis, positiva, intrinseca divinae personae, virtualiter tantum ab ea distincta, non praesupponens in ordine logico (sive naturae) personam iam constitutam.

II. ERRORES ET OPINIONES.

201. *Salva fide,* expressa in illo *florentino effato* «Omnia in Deo sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio», nequit formale constitutivum divinae personae, seu distinctivum eius elementum, reponi simpliciter in aliquo absoluto, praecisive ab omni elemento relativo. Imo illud effatum de se ita exclusive sonat, ut videatur ex solo elemento relativo distinctionem et constitutionem divinae personae repetere. Et in hoc exclusivo sensu illud explicite interpretati sunt ipsi theologi et Patres Conc. Florentini. Ita loannes a Monte Nigro pro theologis latinis declaravit: «Relationes huiusmodi personas multiplicant: ita ut non alia ratione, quam vi relationis, Pater a Filio ac una persona ab alia differat». Pro theologis vero graecis Card. Bessarion declaravit: «Utroque quidem modo distinguuntur divinae personae; prius tamen et principaliter, secundum modum intelligendi. per relationes, per quas etiam constituuntur personae divinae». Conciliares ipsi Patres declararunt: «Secundum doctores tam graecos quam latinos, est sola relatio quae multiplicat personas in divinis» (sess. 18, Mansi 31. 737).

Huic tamen catholicae doctrinae satis de propinquo adversatur, tum *Giinter,* qui docet personam divinam constitui conscientia substantiali suipsius, quae substantialiter triplicatur, tum *Rosmini,* qui

vult tres personas divinas esse tres supremas formas esse, quas appellat «subiectivitatem, obiectivitatcm et sanctitatem, vel realitatem, idealitatem et moralitatem». Quae gemina sententia, ab Ecclesia explicite damnata, logice ad Tritheismum ducit, ut ostendimus supra (n. 15; cf. n. 7 sq.).

Catholicam autem doctrinam *theologi ulterius determinare conati sunt.* Quia autem in persona divina nonnisi duo elementa distingui possunt, absolutum nempe et relativum, et in elemento relativo distingui potest ipsa relatio, eius fundamentum seu processio et proprietas relativa quae non sit relatio, qualis est sola innascibilitas in Patre, ideo varias theologi protulerunt sententias de constitutivo formali personae divinae, quarum praecipuas tacitis nominibus refert ipse S. Thomas. Omnes autem ad hoc reducuntur ut constitutivum formale reponatur vel in ipsa ac *sola relatione* (quae est sententia longe communior); vel in aliquo relativo, non tamen in ipsa relatione, sed aut in *processione* (Bonaventura) aut in *relativa proprietate* (Vazquez, quoad solam personam Patris); vel in *relativo simul et absoluto* (loannes de Ripa et Praepositinus).

202. *Quidam* igitur, ut *loannes de Ripa* O. F. M. («doctor difficilis»; floruit circa 1350; *In 1 Sent.,* dist. 25-26), dixerunt personas divinas constitui per *proprietates absolutas,* quas tamen sequuntur quaedam relationes, illis veluti extrinsece affixae.[29] Eandem sententiam iam antea deprehenderat Scotus (f 1308) apud alios auctores eamque ipse non improbabilem reputavit, etsi simpliciter communem sententiam defenderit.[30]

Alii, ut *Praepositinus* cancellarius parisiensis (t circa 1210; *Summa theologica,* de divinis nom., c. 1) et *Gregorius Ariminensis* O. S. A. (t 1358; «doctor authenticus»; nominalista; *In 1 Sent.,* dist. 26-27, q. 1, a. 2),[31] nolentes distinguere inter proprietates personae et ipsam personam (vel inter formam personae et personam, vel inter abstractum et concretum), dixerunt personam divinam constitui per seipsam et distingui ab alia secundum se totam. Quod est idem ac dicere personam divinam constitui ac distingui secundum *substantiam simul et relationem.*[32]

Alii, ut *Richardus a S. Victore* (f circa 1173; *De Trin.,* l. 4, c. 15, ML

Λ Cf. M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus* (Münster 1930) II-1, p. 551 sqq.

30 *In 1 Sent.,* dist. 26, q. un.: «Tertia opinio... ponit divinas personas esse absolutas... [Consideratis eius argumentis], diceret ahquis nihil inveniri contra opinionem praedictam» (ed. Quaracchi, p. 980, 987).

31 Cf. ed. 1522 (iterum impressa a «Franciscan Institute» St. Bonaventure, N. Y. 1955), fol. 124 sq.

32 Praepositini sententiam referunt ac refellunt S. Thomas, 1 p., q. 32, a. 2; q. 40, a. 1; et Scotus, *In 1 Sent.,* dist. 26, q. un. (ed. Quaracchi, p. 961, 1015 sq.(.

196. 939) et *Bonaventura (In 1 Seni.,* dist. 27, q. 2), ad quos tacito nomine sese refert S. Thomas (1 p., q. 40, a. 2), attendentes quod relatio sequitur processionem, et haec supponit personam a qua oritur iam in suo esse constitutam (nam actiones sunt suppositorum), et constituit personam quae procedit antequam haec possit referri ad suum principium, docuerunt personas divinas constitui non per relationes sed *per origines sive processiones;* subséquentes vero relationes esse tantum manifestativas distinctarum personarum, non constitutivas.[33]

Alii tandem recentiores, nominatim *Vazquez (In 1 p.,* disp. 159, c. 5 et 7), partialiter tantum recedunt a communi sententia, iuxta quam persona divina constituitur per relationem, dicentes id valere tantum quoad secundam et tertiam personas quae subsequuntur processiones, Patrem vero non posse constitui per relationem, cum ex una parte ipse non procedat ab ullo seu sit innascibilis, et ex alia parte ipse praecedat generationem ex qua sequitur relatio paternitatis. Unde recurrunt ad *notionalem proprietatem innascibilitatis,* qua dicunt personam Patris constitui.

Sententia vero olim longe communior, hodie *communissima,* docet *solam relationem* esse secundum se ac directe constitutivam et distinctivam divinae personae, etiam Patris. Sed in ulteriori explicatione huius difficilis aenigmatis, non leviter discrepant nec modice insudant varii doctores, ut ex dicendis patebit.

III. ASSERTIO 1. **Persona divina constituitur per aliquid relativum, non vero per absolutum, sive ima cum relativo sive divisim.**

203. PROBATUR ex ipsa definitione personae, in qua duo includuntur: subsistens et incommunicabile. Essentia autem divina et omne attributum absolutum est quidem subsistens sed non incommunicabile, communicatur enim tribus personis; e converso relativum in divinis est ex se omnino incommunicabile et simul est subsistens, prout saltem identificatur cum essentia. Ergo constitutivum personae divinae nequit consistere in aliquo absoluto, sed consistit in aliquo elemento relativo.

Eadem ratione refellitur opinio *loannis de Ripa.* Nam quodlibet absolutum praedicatum, quomodocumque intelligatur et vocetur, si non refert oppositionem relativam, est commune tribus personis. Ruit pariter opinio *Praepositivi et Gregorii Ariminensis.* Si enim persona divina constitueretur

[33] Bonaventura: «Secundum propriam rationem generatio dicit emanationem sive originem, paternitas dicit habitudinem [seu relationem]. Constat autem, quod origo est ratio habitudinis, non habitudo ratio originis est. Et ideo generatio est ratio paternitatis non e converso»; unde prima persona «ideo est pater, quia generat», non vero ideo generat quia est pater. De sententia Bonaventurae disputat A. Stohr, «Bonaventura über die Konstituierung der drei gotlichen Personen», *Branziskanische Studien* (1922) 172 sqq.— *Die Trinitatslehre de hl. Bonaventura,* (Munster 1923) 97 sqq.

ct distingueretur ab alia secundum se totam, id esset non solum secundum relativum, sed etiam secundum absolutum, quod est impossibile, cum omne absolutum sit tribps personis commune.

ASSERTIO 2. Elementum illud relativum, quod constituit personam, non est processio, neque innascibilitas in Patre, sed ipsa relatio paternitatis, vel filiationis, vel spirationis passivae.

PROBATUR.

204. 1. *Origo seu processio* nequit personam constituere propter duas rationes, quas assignat S. Thomas (1 p., q. 40, a. 2). *Primo* nempe, quia constituens debet esse quid intrinsecum rei, processio vero non significatur ut aliquid intrinsecum sed ut via a re vel ad rem, prout sumitur active vel passive. *Secundo,* quia processio supponit personam a qua ipsa dimanat, et praecedit personam quae per ipsam dimanat; unde non potest illas constituere.

Potest tamen dici quod personae constituuntur *etiam per processionem,* quia haec est aliquid proprium unius personae, vel non commune tribus; ita generatio activa est propria Patris et generatio passiva Filii; distinctio autem rei fit aliquo modo per quodlibet proprium. Propterea talis modus distinguendi personas divinas, seu per processiones, frequenter invenitur apud Patres, qui personas divinas quandoque dicunt differre relationibus, quandoque processionibus. Attamen, melius ac proprius constitutio et distinctio personarum exprimitur per relationes. Propterea mysterium Trinitatis aptius exprimitur formula «Gloria Patri et Filio et Spiritui S.», quam formula «Genitori Genitoque, Procedenti ab utroque», quae habetur in hymno «Tantum ergo». Propterea etiam, theologi dubitant de valore formulae Baptismi, in qua vocibus «Pater, Filius, Spiritus S.» substituantur voces «Genitor, Genitus, Procedens».

2. *Innascibilitas* autem, considerata ut virtualiter distincta a paternitate, nequit personam Patris constituere. Nam, vel concipitur ut quid negativum, vel ut quid absolutum, vel ut relatio rationis, vel ut relatio transcendentalis. lamvero, constitutivum formale personae divinae debet esse aliquid positivum; aliquid non absolutum, iuxta effatum florentinum; aliquid reale, seu relatio realis, nam, cum in Deo concretum et abstractum sint idem, principium constitutivum personae est identicum cum persona, haec autem est realis; aliquid relativum secundum esse et non solum secundum dici seu transcendentaliter, nam relatio transcendentalis non est vera et propria relatio sed est simpliciter aliquid absolutum,, et in absolutis non est distinctio personarum.

ASSERTIO 3. **Relatio est constitutivum personae non formatter ut relatio, sed ut subsistens incommunicabile.**

PROBATUR.

205. Relationem esse constitutivum personae divinae sequitur tum ex eliminatione praecedentium sententiarum, tum ex eo quod nihil in relatione desideratur ad hoc ut sit constitutivum personae divinae; quatenus enim est divina, est quid subsistens, et quatenus est relatio, est quid incommunicabile cum opposito relativo.

Attamen relatio, formaliter et reduplicative qua talis, seu ut explicat repectum ad terminum, *nequit constituere personam.* Nam *primo,* prius est esse in se persona constituta, quam ad aliud referri. *Secundo,* hi duo conceptus, scilicet persona in se constituta et ad aliud referri, nequeunt simpliciter in unum convenire, cum importent quandam oppositionem; persona enim dicit aliquid in se subsistens, adeoque explicat aliquid intrinsecum respicitque potius subiectum subsistens, relatio vero dicitur ad aliud, adeoque explicat aliquid quasi extrinsecum respicitque formaliter terminum. *Tertio,* relatio in divinis fundatur in processione et haec supponit iam constitutam personam a qua dimanat; unde saltem persona Patris nequit constitui per relationem formaliter qua talem.

Praecipuis igitur difficultatibus, quas urgent adversarii, scilicet: relationem, cum dicat respectum ad aliud, non posse constituere personam, quae concipitur ut quid in se et ad se; et praeterea, relationem paternitatis subsequi personam (quia fundatur in processione, quae oritur a persona Patris) adeoque non posse illam constituere, *respondent* communiter defensores nostrae Assertionis, relationem, consideratam ut subsistens incommunicabile, constituere personam, et in Patre praecedere generationem; consideratam vero formalissime ut relationem, non constituere sed subsequi personam, et in Patre subsequi generationem.[34]

[34] Hanc distinctionem affert S. Thomas, 1 p., q. 29, a. 4 corp, et ad 2, ubi ait: «Persona significat relationem in recto, et essentiam in obliquo; non tamen relationem *in quantum est relatio,* sed in quantum significat *per modum hypostasis*». Explicitius, q. 40, a. 4, ait: «Proprietas personalis Patris potest considerari *dupliciter.* Uno modo *ut est relatio;* et sic iterum secundum intellectum praesupponit actum notionalem [i. e. processionem]; quia relatio, in quantum huiusmodi, fundatur super actum. Alio modo, *secundum quod est constitutiva personae:* et sic oportet quod praeintelligatur *relatio* actui notionali, sicut persona agens praeintelligitur actioni».

206. *In determinanda autèm hac distinctione dividuntur doctores·.*

Quidam, attendentes ad rationem subsistentis quae importatur in persona, docent relationem constituere personam divinam non secundum «esse ad» *sed secundum «esse in»,* ex quo nempe relatio habet quod sit subsistens, propter identificationem cum essentia divina quae est subsistens. Et hoc videntur innuere plures textus *S. Thomae (De potentia,* q. 8, a. 3, ad 7, 8 et 9; q. 10, a. 3). Quae sententia reicienda est, quia «esse in» relationis, etiam ut distinguitur ab essentia divina, est quid absolutum, unde non affert incommunicabilitatem, quamvis tribuat rationem subsistentis.

Alii, ut Capreolus *(In 1 Sent.,* dist. 26, conci. 4), Ferrariensis *(In C. Gent.* 4. 26) et inter modernos Billot,[33] docere videntur relationem constituere personam divinam *secundum «esse in» et secundum «esse ad»,* ita quod «esse ad» conferat incommunicabilitatem, «esse in» vero rationem subsistentis. Et hoc videntur innuere iidem textus *S. Thornae.* Attamen, etiam haec solutio reicienda videtur, quia una persona divina perfecte et realiter distinguitur ab alia in ratione personae, seu secundum totum quod importatur in constitutivo formali personae, adeoque sive secundum rationem incommunicabilitatis sive secundum rationem subsistentis; distinctio autem in divinis est secundum relativum; ergo in ipso relativo conceptu, seu in «esse ad» oportet invenire utramque rationem incommunicabilitatis et subsistentis; secus non posset simpliciter dici in Deo esse tres personas distinctas, sed oporteret tantum dicere in Deo esse tria relativa distincta (cf. Caietanum, ***In 1 p.,*** q. 40, a. 4, n. 9 sq.).

Alii, praecipue inter *thomistas,* docent relationem constituere personam divinam, *secundum solum «esse ad», et distinguunt in hoc conceptu duos aspectus,* quorum unus est constitutivus, et in persona Patris praecedit processionem, alter vero non est constitutivus, et in persona Patris subsequitur processionem. Dividuntur tamen hi doctores in duas sententias.

Quidam, ut *Salmanticenses* (disp. 18, dub. 4), dicunt «esse ad» constituere personam divinam prout explicat rationem subsistendi incommunicabiliter, non vero prout dicit munus respiciendi terminum, et hoc secundo modo subsequi processionem in persona Patris.

Communiter alii thomistae docent «esse ad» constituere personam divinam prout dicit ipsum respicere terminum, acceptum tamen *non exercite sed signate,* vel, iuxta varios dicendi modos, non ut quod sed *ut quo,* non ut formaliter relatio sed ut *forma quaedam,* non ut ad aliquid sed *ut aliquid.* Scilicet, relatio secundum suum «esse ad» considerari potest dupliciter: uno modo, ut est quaedam entitas (utique relativa et distincta ab «esse in» et ab essentia), et sic constituit personam divinam atque in Patre praecedit processionem; alio modo, ut est formalis et explicita referentia ad terminum, et sic non constituit personam sed subsequitur eam, et in Patre subsequitur processionem. Sic ergo res divinae ordinantur, secundum prioritatem logicam in nostris conceptibus: quoad Patrem prius habetur relatio «ut quo», constituens personam; dein processio activa; demum relatio «ut quod», fundata in pro-35

[35] *De Deo Uno et Trino,* 1. 2, thes. 11, corollarium; thes. 36, circa finem.

cessione activa. Quoad Filium aut Spiritum S., prius habetur processio passiva; dein relatio «ut quo», constituens personam; demum relatio «ut quod». Huiusmodi distinctio inter «ut quo» et «ut quod», vel inter «signatum et exercitum», quam fusius explicat Ioannes a S. Thoma,[36][37] innuitur iam ab ipso S. Thoma[37] sed explicite primo formulata est a Caietano (/« *1 p.*, q. 40, a. 4, n. 12; cf. q. 42, a. 3, n. 4 sqq.).[38]

207. Haec communior solutio videtur eligenda, etsi in sua subtilitate non careat difficultate. *Duo enini praecipue obici possunt·. Primo* scilicet, non apparet quomodo possit fieri distinctio inter signatum et exercitum in conceptu relationis, seu quomodo possit considerari «esse ad», quin consideretur ipsum exercitum respicere terminum, cum tota relationis essentia sit respicere terminum. *Secundo,* «esse ad» includit essentialiter respectum ad terminum, imo importat actu praesentiam termini; ex utroque enim, i. e. ex subiecto et termino, paritur relatio, unde dicuntur relativa esse simul; si igitur Pater constitueretur per relationem paternitatis secundum «esse ad», iam ante generationem conciperetur adesse sive Pater sive Filius.

Respondetur ad primum. Etiam apud logicos relatio dupliciter consideratur, i. e. ut concepta, seu signata, et ut exercita. Et ratio distinguendi est, quia «respicere aliud», consideratum signate ut respectus, seu ut forma, seu ut aliquid, non est formaliter explicite idem ac «respicere aliud», consideratum exercite ut actu explicans referentiam ad terminum, sed ut ad aliquid,, etsi unus respectus alium includat formaliter implicite. Hi enim duo conceptus explicant duo veluti formales effectus relationis, i. e. constituere aliquam entitatem respicientem aliud et ipsum respicere aliud. Et, ratione huius distinctionis secundum formale explicitum, non repugnat unum esse post aliud posterioritate naturae, imo etiam aliquod tertium, scilicet processionem, esse medium inter utrumque, quia hoc tertium non magis differt ab utroque quam ipsa inter se.

Exinde patet solutio *ad secundum.* Nam, in signo rationis quo constituitur Pater ante generationem, relatio paternitatis iam adest formaliter, et dicit explicite subsistens relativum, connotans implicite terminum; postmodum vero, intellecta processione, eadem relatio paternitatis, veluti ponendo sub implicito suam realitatem, explicat id quod implicite prius dicebat, i. e. ipsam referentiam ad terminum et connotationem illius. Unde non sequitur simpliciter quod Pater sit Pater ante generationem, sed quod ipse tunc sit persona Patris, seu paternitas subsistens, ac veluti formaliter implicite Pater Filii sui; item a fortiori non sequitur quod Filius sit Filius ante generationem, sed quod sit tantum implicite connotatus a paternitate subsistenti.

208. Nota 1. Disputant theologi utrum, abstractis per intellectum RELATIONIBUS A PERSONIS, ADHUC REMANEANT HYPOSTASES (1 p., q. 40, a. 3).

36 ***In*** *1 p.,* q. 39-42, disp. 36, a. 1, ed. Solesmensis, p. 317-325.
37 In duobus textibus nuper citatis.
38 Cf. E. Schltz, «La place du 'quod est' et du 'quo est' dans la métaphysique thomiste», *Divus Thomas* (Piacenza) XL (1937) 22-55.

Patet autem alios aliter respondere, iuxta varias sententias de constitutivo personae. Si enim ponatur hypostasim aut personam non constitui relatione, patet quod, facta abstractione a relatione, optime concipitur persona; si vero e converso, tunc, abstractis relationibus hypostaticis seu personalibus, nequeunt concipi personae, sed manet sola essentia, vel, si placet, suppositum absolutum de quo dicetur infra (n. 212). Si tamen fiat abstractio solummodo a proprietate aut relatione quae non sit personalis, seu a spiratione activa et innascibilitate, tunc manent personae; Pater enim et Filius constituuntur solis relationibus paternitatis et filiationis, adeoque tales perseverarent si, per absurdum aut per abstractionem intellectus, ponatur quod non sint spirator vel quod Pater non sit ingenitus.

Nota 2. Ex dictis intelligitur quomodo resolvenda est quaestio QUAE AGITATUR INTER THEOLOGOS: QUID SIGNIFICET HOC NOMEN «PERSONA divina» (1 p., q. 29, a. 4; *De pot.*, q. 9, a. 4; *In 1 Sent.*, dist. 23).

Notetur imprimis quod aliud est quaerere, quodnam sit constitutivum formale personae divinae, et aliud quaerere, quidnam importetur nomine personae divinae, sicut non idem est quaerere quid sit suppositum in genere et quaerere per quid suppositum constituatur, seu quae sit forma quae facit ut aliqua natura sit subsistens incommunicabile.

Omissis igitur quibusdam aliorum ambiguis expressionibus (quas refert ac reicit S. Thomas 1 p., q. 29, a. 4), dicimus quod, sicut persona in genere, formaliter et secundum vim nominis, significat subsistens incommunicabile in natura intellectuali, ita persona divina *formaliter dicit subsistens incommunicabile in natura divina, et sic nequit dici conceptus absolutus nec relativus, sed abstrahit ab utroque.* Cum tamen, ut probatum est, subsistens incommunicabile divinum constituatur per relativum, seu inveniatur in relatione, ideo materialiter et in recto persona divina significat relationem. Et quia relatio divina est idem cum essentia, a qua de facto et radicaliter habet quod sit non accidens sed quid subsistens, ideo persona divina significat etiam, materialiter sed in obliquo, essentiam divinam. Adaequate ergo, secundum id quod importat tum formaliter tum materialiter, persona divina, ut ait *S. Thomas* (1 p., q. 29, a. 4), significat *relationem* (materiale in recto) *ut subsistentem* (formale) *in natura divina* (materiale in obliquo).[39]

In idem redit hic alius modus explicandi: persona divina secundum *significationem nominis* importat subsistens incommunicabile in natura divina, secundum vero *suppositionem nominis* importat relationem. Distinguendum enim est, cum Logicis, inter significationem et suppositionem alicuius termini. Significatio est id quod nomen ex usu formaliter importat, suppositio vero est id quod materialiter importatur sub tali nomine, seu refertur ad ipsam rem quae sub tali nomine menti obicitur. Quae distinctio est magni momenti ad

[39] 1 p., q. 29, a. 4: «Persona in communi significat substantiam individuam rationalis naturae... [adeoque, cum in Deo natura fiat individua per relationem], persona divina significat relationem ut subsistentem... [Unde] hoc nomen persona [in divinis] significat *relationem in recto, et essentiam in obliquo;* non tamen relationem inquantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis *[seu ut aliquid subsistens]**.

iudicandum de veritate aut falsitate alicuius propositionis, quippe quae pendet non solum a significatione sed etiam a suppositione terminorum; ita, haec propositio «Deus generatur» est vera, si nomen Deus (quod formaliter significat naturam divinam) supponit pro Deo Filio, falsa vero, si supponit pro Deo Patre.

QUAESTIO IX. DE NUMERO PERSONARUM DIVINARUM[40]

ASSERTIO. **In Deo tres dantur distinctae personae, nec plures nec pauciores.**

PROBATUR.

209. Ternarius personarum numerus in divinis est directus articulus fidei, ut ostensum est in toto cap. 1. Potest tamen etiam ratione theologica deduci ex quaestionibus proxime enucleatis de relatione ut constitutivo personae divinae et de ternario numero distinctarum relationum in divinis, ac propterea S. Thomas instituit specialem quaestionem (q. 30) de numero personarum, in qua etiam resolvit duo secundaria quaesita de numero in divinis et de communi nomine personae divinae.

In divinis igitur, persona constituitur per relationem et persona divina significat relationem ut distincte subsistentem, ut ostensum est in q. praec. lamvero, ex quatuor realibus relationibus subsistentibus, quae in Deo resultant ex duabus processionibus, nonnisi tres sunt realiter distinctae, ut ostensum est in q. 6. Ergo in Deo habentur tres personae, nec plures nec pauciores.[41]

Omnes autem obiectiones quae fieri possunt contra ternarium numerum divinarum personarum, *vel procedunt contra rationem ternarii,* et tendunt ad inducendum in Deo plures quam tres personas, per multiplicationem relationum realium aut processionum, et has refellimus supra in cap. 2, q. 3 et 6, ubi dictum est in Deo dari tantummodo duas processiones et tres relationes realiter distinctas; *vel procedunt contra ipsam rationem numeri,* ac sic colligi possunt: Numerus videtur repugnare divinae simplicitati et immensitati; nam ubi est numerus, ibi est tum compositio plurium, tum ratio partis et totius (cum unum sit pars duorum et duo sint pars trium), tum ratio mensurati (numerus enim mensuratur per unitatem).

Respondetur. Neg. assertum. Ad prob. dist.·. Numerus, secundum quod est in conceptione intellectus (numerus numerans, ut dici solet), importat

40 1 p., q. 30, per totam. Cf. bibliographiam relatam in q. praec., n. 199.

41 Probata iam trinitate personarum in divinis, melius intelllguntur rationes convenientiae, quas in cap. 1 (n. 23) adduximus ad suadendam ex sola ratione mysterium Trinitatis.

compositionem, rationem partis et totius ct rationem mensurati, *concedo; numerus,* secundum quod est in re seu idcntificatur cum rebus (numerus numeratus, ut dici solet) importat illas tres rationes, *subdist.:* in rebus creatis, *concedo;* in divinis, *nego.*

Duplex igitur numerus distinguendus est. Primus est *numerus numerans* (seu formalis, abstractus, ut est in conceptione intellectus), et hic importat compositionem, rationem partis ac totius et rationem mensurationis, etiam cum applicatur personis divinis; sed inde nullum inconveniens sequitur, quia totus defectus talis rationis remanet in mente nostra. Secundus dicitur *numerus numeratus* (seu materialis, concretus, ut est in rebus quae dicuntur numeratae, quemadmodum dicimus duos homines vel duos equos), et hic non necessario importat praedictas imperfectiones. In creatis quidem eas importat, quia, cum sint finitae perfectiones, plus habetur in duabus rebus quam in una, unde una perfectio se habet ut pars relate ad duas, et duae perfectiones vel duo gradus perfectionis mensurantur per unam perfectionem vel per unum gradum, et duae perfectiones aut gradus aut res componunt substantialiter aut accidentaliter, sicut anima et corpus, animal et rationale, substantia et accidens, hic homo et ille homo. In divinis vero id nequit contingere, quia unica et infinita perfectio est in tribus personis, et tanta est una persona quantae sunt duae vel tres personae, tantus est Pater quanta tota Trinitas, ut amplius patebit ex cap. 4, q. 1, ubi de aequalitate trium personarum (1 p., q. 30, a. 1, ad 3 et 4; a. 2, ad 5).

Restat ut adiciamus quatuor secundarias ac connexas quaestiones, QUARUM DUAE POSTREMAE IN VARIUM SENSUM DISPUTANTUR A THEOLOGIS.

210. *Prima quaestio est quot dentur in Deo relationes personales sive proprietates.*

Et haec est merum corollarium dictorum. Nam, cum in Deo dentur tantum tres personae et haec constituantur per relationes, sequitur quod dentur tantum tres relationes personales, seu paternitas, filiatio et spiratio passiva, quae etiam dicuntur tum proprietates, quatenus unaquaeque uni tantum personae convenit, tum proprietates personales, quatenus personas constituunt. Unde spiratio activa, quamvis vera relatio, non est nec relatio aut proprietas personalis, nec etiam simpliciter proprietas, quia est communis duabus personis, seu Patri et Filio (1 p., q. 30, a. 2, ad. 1).

Secunda quaestio est: quid importet nomen personae prout est generi-cum sive commune tribus personis.

Respondetur quod nomen personae, ut commune, non importat *communitatem rei,* eo nempe modo quo essentia dicitur communis tribus personis, nam id significaret quod in Deo esset una tantum persona quae esset communis tribus relationibus; sed importat tantum *communitatem rationis,* non tamen eo modo quo genera et species dicuntur aliquid commune pluribus (quique dicitur secunda intentio, quatenus exhibet res secundum aliquem statum quem recipiunt ab ipso intellectu), sed *ad modum individui vagi,* seu eo modo quo dictiones «aliquis homo» vel «aliqua persona» sunt communes

pluribus determinatis hominibus (et hic modus vocatur prima intentio, quia significat aliquid secundum statum quem habet a parte rei, quamvis vage et confuse).

Est tamen aliqua differentia inter individuum vagum, expressum per formulam «aliquis homo», et expressum per formulam «aliqua persona», quatenus «aliquis homo» dicit in recto naturam et in obliquo individualitatem, dum «aliqua persona» dicit in recto individualitatem et in obliquo naturam, quia nomen personae non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. Unde persona divina dicit, ad modum individui vagi, aliquid subsistens in natura divina, ita ut importet in recto aliquid subsistens et in obliquo naturam divinam (1 p., q. 30, a. 4).

211. *Tertia quaestio, eaque inter theologos disputata, est utrum tres personae divinae subsistant per tres distinctas subsistentias relativas, an per unicam subsistentiam absolutam divinae essentiae.*[42]

Negant subsistentias relativas non pauci auctores, docentes personas divinas subsistere per unicam subsistentiam absolutam, quae est ipsius divinae essentiae, quaeque veluti afficitur ac modificatur per tres relationes, ita ut quaelibet persona divina sit ipsa subsistentia absoluta ut modificata per unamquamque relationem. Quorum communis ratio est quia ex una parte non sunt multiplicanda entia sine necessitate, cum subsistentia absoluta sufficiat ad hoc ut tres personae subsistant, et ex alia parte multiplicatio subsistentiarum videtur sapere Tritheismum; particularis vero aliquorum ratio est, quia, in generali quaestione de formali constitutivo suppositi sive personae, docent subsistentiam et existentiam esse idem, ac ideo, sicut non datur in Deo triplex existentia, ita nec dari potest triplex subsistentia. Ita Scotus *(In 1 Sent.,* dist. 26, q. 1; *In 3 Sent.,* dist. 1, q. 2), Durandus *(In 1 Sent.,* dist. 13, q. 2; dist. 26, q. 1; *In 3 Sent.,* dist. 1, q. 2), Capreolus *(In 1 Sent.,* dist. 26, q. 1, a. 1, conci. 3 et ad 3), Ferrariensis *(C. Gent.* 1. 26), et inter modernos Franzelin, Billot, Mattiussi,[43] Janssens, Lépicier, Van der Mersch, Lercher, Boyer, D'Alès (qui durius loquitur).[44]

Affirmant tres subsistentias relativas (cum vel sine subsistentia absoluta) maior pars theologorum, etiam modernorum, ut Caietanus *(In 1 p.,* q. 39, a 4; q. 40, a. 4; *In 3 p.,* q. 2, a. 2; q. 3, a. 2), Banez *(In 1 p.,* a. 4, conci. 2), Suarez *(De Trin.,* 1. 4, c. 11 et 14; *In 3 p.,* disp. 11, sect. 3, 4 et 5), Vazquez (disp. 125), Ruiz de Montoya *(De Trin.,* disp. 34), loannes a S. Thoma *(In 1 p.,* disp. 34, a. 2), Salmanticenses *(De Trin.,* disp. 9, dub. 4), et inter mo-

42 Cave ne hanc quaestionem de *triplici relativa subsistentia* confundas cum quaestione de *triplici relativa existentia,* superius agitata (n. 175). Hanc alteram cum communiori sententia negative resolvimus, illam vero affirmative.

43 Satis decisive ac diffuse hanc sententiam defendit in suo tractatu *De Deo Uno et Trino* (Romae 1925) 104-111.

44 *De Verbo Inarnato* (Parisiis 1930) 244: «Procul abigenda omnis imaginatio triplicis esse in Deo relativi, quae pertinet ad tritheismum; sed retinenda sola notio catholica unius Esse absoluti, quod diverse possident tres inter se distincti per relationes oppositas».

demos Pesch, MuncuniU, Dicckamp, Garrigou-Lagrange, Galtier, Alastruey, Dalmau.

Quam *sententiam probabiliorem* reddunt sequentes rationes: 1. Auctoritas S. Thomae, qui in non paucis locis ita loquitur ut supponat in Deo tres esse relativas subsistentias sicut sunt tres subsistentes sive personae (1 p., q. 29, a. 2, ad 2; q. 40, a. 3, c. et ad 2; *C. Gent.* 4. 14). 2. Sunt in Deo tres simpliciter personae, realiter inter se distinctae; atqui persona importat rationem tum subsistentiae tum incommunicabilitatis; ergo in Deo est triplex ratio non solum incommunicabilitatis (i. e. tres relationes) sed etiam subsistentiae (i. e. tres subsistentiae). 3. Si in Deo esset triplex relatio et unica subsistentia, possemus quidem loqui de uno subsistenti in tribus relationibus, vel etiam de tribus relativis subsistentibus, non vero simpliciter de tribus personis aut de tribus subsistentibus, sicut, quia in Deo est triplex relatio et unica essentia divina, possumus loqui de una essentia sub tribus relationibus aut de tribus relativis entibus, non vero de tribus Diis. 4. In mysterio Incarnationis natura humana unitur in ratione subsistentiae Verbo, et tantum Verbo; ergo Verbum habet propriam subsistentiam, distinctam a subsistentia Patris et Spiritus S.; si enim haberet eandem subsistentiam, tota Trinitas incarnata esset.

212. *Quarta quaestio, quae ulterius agitatur tantum inter eos qui admittunt tres subsistentias relativas, est de ipsa existentia subsistentiae absolutae, utrum nempe praeter tres subsistentias relativas admittenda sit quarta absoluta subsistentia, quae conveniat ipsi essentiae divinae ac sit communis tribus personis.* Quaestio ergo ad hoc tandem reducitur, num ipsa essentia divina, abstrahendo a tribus personis sive relationibus ac veluti antecedenter ad ipsas, habeat secundum se rationem entis subsistentis, quamvis non incommunicabiliter.[43]

Negant Toletus *(In 1 p.,* q. 39, a. 3), Vazquez, Ruiz de Montoya, Lugo, Lorca, Silvius, Wirceburgenses, Pesch, Pègues, MuncuniU, Galtier, Lercher (remissius) Alastruey (favet tantum), quia huiusmodi subsistentia absoluta nec est necessaria, cum dentur tres relativae ac plenae subsistentiae; nec est plenum sed diminutum quid, cum ei desit incommunicabilitas; nec est consona modo loquendi traditionali, qui vocem subsistentiae in divinis accipit in sensu pleno, vel saltem concreto, alicuius subsistentis incommunicabiliter.

Affirmant vero communius alii theologi,[40] ut Caietanus, quem sequuntur Joannes a S. Thoma, Salmanticenses, Billuart aliique antiquiores thomistae communiter, Suarez, cui consentiunt Molina, Becanus, Granados aliique antiquiores ex S. J. sat communiter, et inter modernos Dieckamp, Garrigou-Lagrange, Stolz et Dalmau.[46]

[45] Quidam (ut Pesch) dicunt ipsam quaestionem esse *illegitimam,* quia conatur introducere conceptus novos nec consonos modo loquendi traditionali. Alii vero (ut Parente) dicunt quaestionem esse *de verbis,* quia si subsistentia sumitur pro mera ratione subsistendi, sic admittenda est subsistentia absoluta; si vero pro ratione incommunicabilitatis, sic neganda est. Attamen, ex hac ipsa distinctione apparet quaestionem non esse de solis verbis, sed de conceptibus; ac ideo non frustra theologi de hac disputant.

[46] Hi et praecedentes theologi hanc quaestionem agitant in eisdem fere locis ac praecedentem.

Hanc alteram *sententiam probabiliorem* faciunt sequentes rationes: 1. Ipse modus loquendi traditionalis; nam Concilia et Patres ipsi Deo, concrete accepto (nec tantum abstractive pro Deitate) et abstrahendo a personis, tribuunt quod existât, subsistat, sit unus, operetur, gubernet; quae omnia indicant naturam divinam, directe et ex se, esse immediatum subiectum existentiae ac subsistentiae et principiunm quod operationum. 2. Auctoritas S. Thomae, qui explicite asserit quod «natura divina... etiam in se est habens esse subsistens, nulla personarum distinctione intellecta» *(In 1 Sent.*, dist. 21, q. 2, a. 1) et quod «supposita divina non sunt principium subsistendi divinae essentiae, ipsa enim divina essentia est secundum se subsistens» *(De pot.*, q. 9, a. 5, ad 13; cf. 1 p., q. 39, a. 4; *C. Gent.* 4. 14); praeterea S. Doctor (3 p., q. 3, a. 2 et 3) docet naturam divinam posse directe assumere naturam humanam, quod quidem est ei communicare propriam subsistentiam. 3. Subsistere est perfectio quaedam, imo dicit modum essendi perfectissimum; natura autem divina directe et ex se, abstractione facta a personis, est infinite perfecta. 4. Natura divina, abstrahendo a personis, est subiectum existentiae et principium quod operationum, tum ad extra tum ad intra (i. e. intellectionis et volitionis); non enim tantum dicimus quod natura divina est et operatur in personis, sed etiam quod Deus est et operatur; ergo natura divina habet propriam subsistentiam, subsistentia enim sunt quae existant et operantur.[47] 4. Admissa absoluta subsistentia, melius intelligitur fundamentum tum distinctionis inter actus ad intra essentiales (intelligere et velle), qui sunt tribus personis communes, et actus notionales (dicere et spirare), qui sunt proprii unius (dicere) vel duarum tantum personarum (spirare), tum sic dictae appropriationis, qua uni personae prae aliis appropriantur quaedam opera communia.

Ex his intelligitur *quo sensu loqui possumus de quatuor suppositis in divinis.* Si enim suppositum sumitur strictissime pro subsistenti incommunicabili, non sunt in Deo nisi *tria supposita* seu tres relationes personales. Si vero suppositum sumitur latius pro mere subsistenti (i. e. pro subiecto existentiae et principio quod actionum et passionum, iuxta secundam definitionem traditam supra, n. 192), possumus loqui de *quatuor suppositis in*

47 Huic rationi quidam adversarii, ut Toletus, Alastruey et Galtier, respondent quod in his et similibus propositionibus (Deus existit, operatur, creat, gubernat, etc.), nomen «Deus», etsi significet naturam divinam, supponit tamen pro personis, saltem in confuso et in communi, qualiter ludaei Deum intelligebant, admittendo unam tantum personam in Deo; et provocant ad verba ipsius S. Thomae, 1 p., q. 39, a. 4, ubi ostenditur f/aria suppositio nominis Dei pro variis affirmationibus («Deus creat», «Deus generat», «Deus spirat»).

Attamen, concessa varia nominis suppositione, stat quod, cum agitur de operibus Dei ad extra, nomen «Deus» supponit pro natura subsistente et operante, abstractione facta a tribus relativis personis, quae quidem natura non est incommunicabilis, ac ideo non est simpliciter suppositum sive persona. Nec ceteroquin persona Dei potest accipi veluti in communi, qualiter in concreto admittitur a ludaeis et supponitur, ut minimum quid, in tractatu De Deo Uno; nam, ut scimus ex revelatione Trinitatis, huiusmodi persona non existit, sed existunt tres individuae ac concretae personae relativae, principium autem operationis non est aliquid commune aut abstractum, sed aliquid concretum, cum operatio sequatur esse.

Deo, uno absoluto et tribus relativis. Imo formalius possumus in Deo distinguere bis tria supposita, secundum binam definitionem suppositi; nam, iuxta primam suppositi definitionem (i. e. subsistens incommunicabiliter) habentur tria supposita relativa, Pater, Filius et Spiritus S., iuxta alteram vero definitionem (i. e. principium existendi et operandi) habentur pariter tria supposita, sed unum absolutum, seu essentia divina, et duo relativa, seu Pater et Spirator.

Attamen, quamvis loqui liceat de quatuor suppositis in Deo, cum id ferat saltem usus theologicus, ut patet ex praesenti disputatione, tamen non licet, vel saltem communiter non praestat, loqui de *quatuor personis in divinis,* una nempe absoluta et tribus relativis, quia ex communi usu, tum ad exprimendam fidem Trinitatis tum ad refellendos contrarios errores, vox «persona» accepta est et accipi solet tantum, iuxta primam ac pleniorem definitionem, pro subsistenti incommunicabili. Quidam tamen moderni, in theologica expositione mysterii, loquuntur etiam de absoluta Dei personalitate; quam denominationem ipse S. Thomas non abhorruit, scribens: «Exclusis per intellectum proprietatibus personalibus, remanebit in consideratione nostra natura divina ut subsistens et ut persona. Et per hunc modum potest intelligi quod assumat naturam humanam ratione suae subsistentiae vel personalitatis» (3 p., q. 3, a. 3, ad 1).

CAPUT. III. DE PERSONIS DIVINIS IN PARTICULARI

213. In praecedenti capite consideravimus tres divinas personas veluti modo generali, prout constituuntur relationibus, resultantibus ex duabus processionibus. Nunc unaquaeque persona singillatim ac particulariter consideranda venit, tum quoad *propria nomina,* quae manifestant eius proprietates, in ipsa constitutiva relatione fundatas, tum quoad eius *particularem processionem* a suo principio, quod attinet secundam et tertiam personam, quae solae ab alio procedunt. Inde *quinque quaestiones,* scilicet *de propriis nominibus primae personae* (q. 1), *de processione secundae personae* (q. 2) *et de eius propriis nominibus* (q. 3), *de processione tertiae personae* (q. 4)· *eiusque propriis nominibus* (q. 5).

De nominibus autem unicuique personae non propriis sed appropriatis, consultius sermo erit in cap. 6 (n. 331-334), ubi, in generali tractatione de modo loquendi ac distinguendi in materia Trinitatis, instituetur peculiaris quaestio de essentialium nominum appropriatione.

QUAESTIO I. DE TRIBUS PROPRIIS NOMINIBUS PRIMAE PERSONAE, SEU «PATER, PRINCIPIUM, INGENITUS»[45]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

214. Etsi prima persona constituatur per unicam ac simplicem relationem fundatam in simplici processione, tamen plura nomina propria ei convenire possunt, quibus sub una vel alia formalitate praedicta relatio significetur. Ita relate ad processionem, specifice acceptam pro generatione, prima persona dicitur *Pater,* relate vero ad processionem generice acceptam, dici potest *principium* et *ingenitus,* principium quidem per affirmationem termini ad quem, ingenitus vero per negationem termini a quo.

II. ASSERTIO 1. Pater est nomen proprium sive distinctivum primae personae, et ita quidem ut sit etiam immediate manifestativum ipsius relationis qua ipsa persona constituitur (1 P., q. 33, a. 2-3).

Nota theologica. Patrem esse nomen proprium primae personae est *de fide* aequivalenter definita.

PROBATUR.

In regulis fidei soli primae personae hoc nomen tribuitur, imo[48]

[45] 1 p., q. 33, per totam; *In I Sent.,* dist. 13, a. 4; dist. 28, q. 1, a. 1; dist. 29, a. 1; dist. 40, a. 2; *De potentia,* q. 10, a. 1, ad 8-10 Opusc. *Contra errores Graecorum,* c. 1 et 8.

in Scriptura non alio nomine ipsa designatur, illudque in ore ipsius Christi saepissime occurrit (Mat. 11. 25; 16. 17; 28. 19; Luc. 24. 49; Io. 1. 18; 2. 16; 3. 55; 14. 1 sq.). Apostolus primam personam exhibet tanquam fontem omnis paternitatis et filiationis; Ephes. 3. 14 sq.: «Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri lesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur»; Gal. 4. 4 sq.: «Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filius suum... ut adoptionem filiorum reciperemus».

Patres praeterea indicant hoc nomen esse manifestativum ipsius proprietatis, qua prima persona ab aliis distinguitur. Cyrillus Alex.: «Nomen autem Patris magis proprie Deo convenit quam nomen Dei; hoc enim dignitatis, illud autem substantialis proprietatis est significativum. Nam qui Deum dicit, Dominum universi; qui vero Patrem nominat, de proprietate sermonem tangit: eum quippe genuisse ostendit» *(In Io.*, 1. 9, c. 7, MG q4. 499).

Ratio autem quare Pater sit nomen proprium primae personae, est quia ipsa est principium primae processionis, quae, ut ostendetur in q. seq., est vera generatio. Unde prima persona constituitur per ipsam relationem paternitatis, quae immediate inde oritur, ac ideo propriissime vocatur Pater, tanquam nomine non solum quomodolibet manifestativo (nomine ut dicitur notionali) sed etiam quasi constitutivo. Praeterea, hoc nomen, quamvis sit derivatum per analogiam ex creaturis, reapse magis proprie convenit Deo quam creaturis, pro quanto generatio increata creatam excedit; nam, ut notat Gregorius Nazianzenus *(Orat.* 25. 16), in divinis est Pater solus (i. e. absque comprincipio generationis), Pater solius (i. e. unigeniti) et Pater solum (i. e. qui alterius filius non est).

Nomini Patris accedit synonymum appellativum *Genitor;* quod tamen, ut notat S. Thomas (1 p., q. 33, a. 2, ad 2), est minus proprium, quia desumitur a processione sive generatione potiusquam ab ipsa relatione quae constituit personam, vel, si placet, refertur ad generationem ut in fieri potiusquam in facto esse, in quo habetur complementum sive perfectio processionis. Propterea, ut notavimus supra (p. 469), proprior est formula «Gloria Patri et Filio et Spiritui S.» quam «Genitori Genitoque, Procedenti ab utroque» et haec in administratione Baptismi dubie adhiberetur.

215. Ex dictis sequitur quod *nomen «Pater» dupliciter dicitur de Deo.* Primo nempe, *notionaliter ac personaliter* (prout est manifestativum

proprietatis, sive personae et processionis ad intra), et sic competit soli Patri ut ostensum est. Secundo, *essentialiter* (seu prout refertur ad creaturas et est manifestativum processionis ad extra), et sic non competit soli Patri sed toti Trinitati, seu tribus personis sub communi et aequali ratione Deitatis; quo pacto «cum Deo dicimus: 'Pater noster', hoc pertinet ad totam Trinitatem» (3 p., q. 23, a. 2, sed contra) et unusquisque nostrum per gratiam adoptionis «est filius totius Trinitatis» *(ibid.,* ad 2). Nec refert quod, sive Christus sive Ecclesia in sua liturgia, quandoque videatur nos dirigere directe ad ipsam primam personam sub nomine Patris («Ipse Pater amat vos»; «Suscipe, Sancte Pater»; «Te igitur, clementissime Pater»), quoniam in hoc habetur usus appropriationis attributorum essentialium, qua mediante cum ipsa persona divina coniungimur, non secus ac cum in Symbolo fidei confitemur «Patrem creatorem caeli et terrae».

Per prius tamen Pater de Deo dicitur notionaliter quam essentialiter, quia quodlibet per prius dicitur proprie quam analogice. Dicitur autem Deus pater relate ad creaturas *analogice tantum,* quatenus in omni productione creaturarum Deus similitudinem suae naturae imprimit; quae similitudo quanto perfectior fuerit, tanto magis accedit ad veram rationem filiationis, quae in solo Verbo invenitur. Sic Deus dicitur *pater mundi* materialis (Iob. 38. 28 sq.: «Quis est pluviae pater? vel quis genuit stillas roris? De cuius utero egressa est glacies?»), *pater hominis* ratione imaginis, *pater iusti* ratione intimioris similitudinis gratiae (Io. 1. 12: «Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui... ex Deo nati sunt»; cf. Rom. 8. 25; Gal. 4. 6 sq.; Hebr. 12. 9), *pater beatorum,* ratione perfectae similitudinis gloriae (Rom. 5. 2: «Gloriamur in spe gloriae filiorum Dei»).

ASSERTIO 2. Principium, simpliciter acceptum, est nomen proprium primae personae (1 p., q. 33, a. 1).

216. Nota theologica. Patrem esse «principium sine principio» est *de fide* definita a Cone. Flor.

PROBATUR.

Magisterium multipliciter id exprimit, dicens: «Patrem [esse] a nullo» (Symbolum Athanasianum. Cone. Tolet. XI, Cone. Tolet. XI). Cone. Toletanum XI: «Et Patrem quidem non genitum, non creatum, sed ingenitum profitemur. Ipse enim originem a nullo ducit, ex quo et Filius nativitatem et Spiritus Sanctus processionem accepit. Fons ergo ipse et origo est totius divinitatis» (Denz. 525). Cone. Flor.: «Pater quidquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se; et est principium sine principio» (Denz. 1331).

Scriptura ipsum nomen principii Patri non attribuit, conceptum vero inculcat, dicens Christum a Patre «potestatem omnis carnis» accepisse (Io. 17. 1) et ipsi «omnia tradita esse a Patre» (Mat. 11.

27), et exhibens Patrem ut id «ex quo omnia» (1 Cor. 8. 6: «Nobis tamen unus est Deus Pater, ex quo omnia et nos in illo, et unus Dominus lesus Christus, per quem omnia et nos per ipsum»).

Patres vero ipsum nomen «principium» signanter atque emphatice adhibuerunt ad designandam primam personam, tanquam primam originem omnis processionis ad intra. Patres graeci eam vocant simpliciter (principium), vel ‹2ρΧή δναρΧο (principium sine principio; Filius vero dicitur ἀρΧή εξ ἀρΧή), vel simpliciter ἀναρΖο ; quae voces «principium» et «sine principio», quamvis vi ethimologiae possint significare tum initium tum meram originem, in hoc altero sensu a Patribus accipiuntur, utpote relatae ad aeternam processionem. Nonnumquam Patres adhibent etiam minus propriam vocem αἰτία (causa), quae tamen in usu graecorum ide sonat ac principium, ut declaravit ipsum Cone. Flor.: «Filius est secundum Graecos quidem causa, secundum Latinos vero principium subsistentiae Spiritus Sancti» (Denz. 1301). Patres latini communiter praeferunt solam vocem principii, nec nisi raro nomen causae usurpant (ut faciunt Augustinus, mox cit., et Anselmus, *De process. Sp. S.* 18, ML 158. 312).[49]

Athanasius vocat Patrem «fontem sapientiae» seu Filii (C. *Arian.* 1. 19). **Nazianzenus** ait Patrem esse «principium divinitatis et bonitatis, quae in Filio et Spiritu consideratur» *(Orat.* 2. 38). Idem exprimit **Damascenus**, inquiens: «Cum mutuum respectum personarum animo verso, illud compertum habeo, Patrem superessentialem solum esse, bonitatis fontem..., occulti in se boni genitricem productricemque scaturiginem... Pater fons est, et auctor, tum Filii, tum Spiritus Sancti... Filii quoque Spiritus dicitur, non velut ex ipso, sed per ipsum ex Patre procedens. Solus enim Pater auctor est» *(De fide orth.* 1. 12, MG, 94. 847 sq.). **Augustinus**: «Totius divinitatis principium Pater est» *(De Trin.* 4. 20. 29, ML 42. 908); «Deus omnium quae sunt, causa est. Quod autem omnium rerum causa est, etiam sapientiae suae [i. e. Verbi] causa est» *(De div. quaest. 83,* q. 16, ML 40. 15); pro Augustino ergo Pater est principium totius, tum Deitatis, tum realitatis.

217. Ratio autem proprietatis nominis est, quia ipsum notificat processiones ad intra *(nomen notionale),* quatenus ab ipsa persona Patris primum initium sive originem capiunt. Nam tertia persona, sive Spiritus S., nullo modo est principium alicuius processionis;

[49] Notat ibidem Anselmus utramque vocem «principium» et «causa», dictam de Deo, esse imperfectam, cum prima possit significare etiam initium, et altera dependentiam, sed tamen ex necessitate adhiberi ad significandam puram originem in divinis, demptis praefatis defectibus.

secunda vero, sive Filius, quamvis dici possit principium Spiritus S.,. non tamen est simpliciter principium, tum quia concurrit cum Patre ac ideo est stricte loquendo comprmcipium, tum quia hoc ipsum habet ab alio, seu a Patre a quo procedit, tum quia ita et ipse habet principium; unde stricte loquendo Filius non est simpliciter principium, sed comprincipium ex principio. Proprium autem Patri est esse principium sine addito.

Quod attinet usum vocum, notandum est quod, quamvis Pater apte dicatur *principium,* tamen Filius et Spiritus S. non recte dicuntur *principiata,* quia id usus non fert ac ideo etymologica ambiguitas vocis, ratione cuius posset significare initium et creationemr ablata non est. Idem dicendum est de vocibus *«causa» et «effectus»,* saltem in latino ac recentiori theologorum sermone, nam apud Graecos facilius principium et causa convertibiliter adhibentur, ut dictum est supra (cf. 1 p., q. 33, a. 1, ad 1).

Ex dictis sequitur quod nomen «principium» (non secus, imo fortiori ratione, ac nomen «Pater») *dupliciter de Deo praedicatur,* scilicet tum *notionaliter ac personaliter,* seu ut notificativum proprietatis et processionis ad intra, ut dictum est, et sic convenit soli primae personae; tum *essentialiter,* seu ut notificativum essentiae et processionis creaturarum ad extra, et sic convenit aequaliter et indivisibiliter tribus personis, iuxta theologicum effatum «Omnes operationes ad extra sunt communes tribus personis» (cf. infra, n. 295-299), quod non est nisi mera applicatio effati florentini «Omnia in Deo sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio».

ASSERTIO 3. **Ingenitus, seu innascibilis, est no en proprium primae personae** (1 p. q. 33, a. 4).

218. **Nota theologica.** Id est *de fide* definita, prout ingenitus accipitur pro non procedente seu non originato. Id aequivalenter continetur in supradicta ratione primi principii et formaliter definitur a Cone. Later. IV: «Pater a nullo», et a Cone. Florentino: «Principium sine principio». Etiam sub explicita formulatione «ingenitus» et determinata ratione exclusionis generationis, id est *de fide* ex Cone. Flor.: «Pater ingenitus... Pater tantum Pater est».

PROBATUR.

Magisterium explicite Patris innascibilitatem exhibet, sub utraque ratione exclusiva tum generationis tum cuiuslibet originis. Cone. Tolet. XI supra relatum (in n. 216). Professio fidei Leonis IX: «Patrem ingenitum, Filium unigenitum, Spiritum Sanctum nec

genitum nec ingenitum, sed a Patre et Filio procedentem» (Denz. 683). Cone. Later. IV: «Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus Sanctus pariter ab utroque... Pater generans, Filius nascens, et Spiritus Sanctus procedens» (Denz. 800). Cone. Flor.: «Pater ingenitus, Filius ex Patre genitus, Spiritus Sanctus ex Patre et Filio procedens... Pater tantum Pater est, Filius tantum Filius est, Spiritus Sanctus tantum Spiritus Sanctus est... Pater quidquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se; et est principium sine principio» (Denz. 1330 sq.).

219. Patres nomen ipsum «ingenitus» (vel innascibilis) efformarunt, ac frequenter adhibuerunt, ad significandam exclusionem non solum ipsius generationis, sed etiam omnis principii sive originis, ita ut aequivaleret, sub negativa forma, alteri positivo nomini «principium». Utrumque nomen atque aspectum copulaverunt sub formula “ρ'Zή «ναρΧο (principium sine principio). Patres graeci tres praecipuas voces adhibent: αναρ/.ο (sine principio), αγέννητο (ingenitus, a Τ£'r4ν seu generare) et <Μνγιτο (infectus; una littera differens a priori; a γίγνεσθαι). Secunda et tertia vox in usu in eodem sensu a Patribus usurpabantur ad significandum vel Deum ut in-■creatum et creatorem in oppositione ad res mundanas (τά γ^νητά); vel Patrem et Spiritum S. ut proprie ingenitos, in oppositione ad Filium proprie genitum; vel etiam ac frequentius solum Patrem ut simpliciter sine principio, in oppositione ad Filium et Spiritum S. procedentes a principio.[30]

Ariani autem huiusmodi utriusque vocis aequivalentia abutebantur ad suum errorem confirmandum et ex peiori sensu alterius vocis (infectus), sic arguebant: solus Pater est ingenitus seu infectus, ergo Filius est factus seu creatus. Quam perversam vocum interpretationem Patres repellebant, dicentes utraque voce significari ■αναρ'Zον seu sine principio. Ita signanter inter alios Basilius, qui ostendit aequivalentiam nominum «sine principio» et «ingenitus» (τό δέ άναρ'Zον -ό άγέννητον). Tandem saec. 8 Damascenus, utriusque[50]

50 De sensu et usu utriusque vocis confer:

Ales, A. d', *De Deo Trino* (Paris 1934) 128-130. Apte abbreviat ceteros.

Lebreton, J., *Histoire du dogme de la Trinité* II (Paris 1928) 635-647.

Prestige, L., ?'Αγέννητο and γβν[ν]ητό ,and kindred words in Eusebius and the eady Arians», *Journal of theological studies* XXIV (1923) 486-496; cf. XXXIV (1933) 258-265.

Stiegele, P., *Der Agennesiebegriff in der griechischen Théologie des vierten Jahrhunderts,* Freiburg i. Br. 1913.

vocis discrimine indicato et priori (αγέννητο) soli Patri reservata,, id effecit ut in futuro omnis confusio caveretur.51 Ceterum, Patres saec. 4 Arianis, qui nomine «Ingenitus» delectabantur et abutebantur, peculiariter opponebant alterum nomen «Pater», quod consubstantialitatem et divinitatem secundae personae absque ambiguitate significabat.

Alexander Alex.: «Itaque Patri ingenito propriam dignitatem servare oportet, nullam eum habere existentiae suae causam profitendo» *(Epist.* ad Alex. Constantinop. 12, MG 18. 567). Gregorius Naz.: «Neque [dicamus] ingenitum Filium, unus enim Pater ingenitus... Patris proprietas haec est, quod ingenitus sit» *(Orat.* 25. 16, MG 35. 1222). Gregorius Nyss.: «Pater principii expers et ingenitus [ἀναρΖο καὶ αγέννητο]» (C. *Eunom.* 1, MG 45. 370). Basilius: «Quod autem ex nullo est, utique sine principio est; et quod sine principio est, id ingenitum est (τὸ δὲ ἀναρΧον τὸ ἀγέννητον]. Sicut ergo in hominibus origo ex aliquo, non est eorum essentia, sic neque in Deo universorum ipsum ingenitum quod idem est atque ex nullo esse, eius essentiam dicere possumus... Haec est enim vocis ingeniti notio, non habere aliunde existendi principium» *(Adv. Eunom.* 1. 15 sq., MG 29. 547). Lactantius: «Ipse Pater et Deus, et origo, et principium rerum, quoniam parentibus caret, ἀπάτω [sine patre] atque αμήτω [sine matre] a Trimegisto verissime nominatur, quod ex nullo sit procreatus» *(Div. instit.* 4. 13, ML 6. 482). Augustinus·. «Cum ingenitus dicitur Pater, non quid sit, sed quid non sit dicitur... Quod ergo dicitur ingenitus, hoc ostenditur, quod non sit filius» *(De Trin.,* l. 5, c. 6 sq., ML 42. 915); «Pater enim solus non est de alio, ideo solus appellatur ingenitus» *(ibid.* 15. 26, col. 1095).

220. Ratio autem proprietatis istius nominis, accepti quidem in latiori sensu quo excluditur omnis prorsus origo et omne principium, iuxta graecam vocem δναρΖον seu sine principio (nam, si accipitur stricte pro exclusione solius generationis, non est nomen proprium sed commune Patri et Spiritui S.), patet ex eo quod Pater est simpliciter principium, seu principium primae processionis et fons totius Trinitatis. Unde nomen «Ingenitus» aequivalet nomini «Principium»; non tamen est prorsus idem, nec ideo frustraneum; nam «Principium» est nomen positivum, quod refertur ad terminum processionis, i. e. Filium, «Ingenitus» vero est nomen negativum, quod refertur ad ipsum principium processionis; ex utroque

51 De *fide ortb.* 1. 8: «Quantum igitur ad primam significationem attinet [i. e. inarati], singulis tribus sanctae Deitatis divinissimis personis vox ἀγένητο convenit. Eiusdem enim substantiae sunt et increatae. Quantum autem ad secundam, non item: solus· enim Pater ingenitus [αγέννητο] est» (MG 94. 919).

autem resultat perfectum nomen principium sine principio («ἰ^ή ἀναρΧο).

Unde «ingenitum» est distinctum quoddam proprium nomen primae personae et «innascibilitas», quae per illud significatur, est distincta quaedam proprietas Patris; nec inconvenit quod negative exprimatur, nam, ut observat S. Thomas, «prima et simplicia per negationes notificantur, sicut dicimus punctum esse cuius pars non est» (1 p., q. 33, a. 4, ad 1).

221. Ex dictis sequitur quod nomen «Ingenitus» *tripliciter* de Deo *praedicatur,* scilicet tum *essentialiter,* sed improprie, prout significat infectum et opponitur creaturis, et sic est nomen commune tribus personis, tum *notionaliter nec personaliter,* prout stricte excludit ipsam solam generationem, notificans proprietatem fundatam in processione, et sic est commune duabus personis, seu Patri, qui non generatur nec procedit, et Spiritui S., qui non generatur sed procedit; tum *notionaliter ac personaliter,* prout excludit omnem processionem, vel, si placet, prout funditus excludit generationem, sive secundum suam specificam rationem sive secundum suam generica rationem processionis, et sic est proprium ac distinctivum nomen primae personae, atque aequivalet alteri synonymo, a Graecis etiam adhibito, αὐτό&εο , seu Deus a se.

Comparando ad invicem tria nomina primae personae, patet ea non distingui nisi distinctione rationis ratiocinantis, quin tamen sint prorsus synonyma, cum exhibeant diversos aspectus eiusdem realitatis, secundum nostrum modum concipiendi. Iuxta quem, ea nomina ita inter se ordinari possunt, ut prima persona, prius concipiatur formaliter ut prima, seu ut fontale *Principum* totius Trinitatis (et hoc est formalissimum ac positivum eius nomen); subinde concipiatur ut *Pater,* sive principium primae ac generativae processionis; tertio, veluti reflectendo in ipsam plenam rationem principii, concipiatur negative ut *Ingenitus* sive non principiatus, ita complendo ipsam rationem principii sub duplici aspectu principii sine principio. Quoad nos tamen magis espressivum est nomen Patris, eo quod habet correspondentem conceptum in creatis et veluti ad oculos ostendit ipsius secundae personae consubstantialitatem et divinitatem; propterea sub hoc nomine prima persona nobis exhibetur in fidei documentis et in ipsa formula Baptismi.

QUAESTIO IL DE PROCESSIONE SECUNDAE PERSONAE PER MODUM INTELLECTIONIS ET GENERATIONIS[52]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

222. lam in capite praecedenti, agentes generaliter de exis-

52] p., q. 27, a. 2; q. 34 per totam; *In 3 Sent.,* dist. 8, q. 1, a. 1; C. *Gent.* 4. 10, 11 et 14; *De potentia,* q. 2, a. 1-4; q. 8, a. 1; *De veritate,* q. 4, a. 1, 2, 4, 5, 6, 7.

Alastruey, G. Sanchez, *Tractatus de Sanctissima Trinitate* (Vallisoleti 1944) 106-120, 341-351.

tentia, essentia et numero processionum in divinis (q. 1-3), probavimus existentiam duarum verarum processionum, scilicet secundum intellectum et voluntatem, easque diximus exigi ab ipsa reali distinctione trium personarum in divinis. Nunc intendimus ulterius examinare ac determinare propriam utriusque processionis indolem, prout ab invicem differunt, nam de his in quibus generaliter conveniunt, tum quoad earum essentiam tum quoad earum principia, satis dictum est ibidem (q. 2).

Et de prima ac notiori processione, ex qua originem habet secunda persona Trinitatis, *duo distincte quaeruntur,* an scilicet sit proprie dicta *processio intellectualis,* consistens nempe in ipsa immanenti operatione intellectus divini, et an ulterius sit proprie dicta *generatio,* iuxta communem ac propriam huius vocis significationem. Potest ulterius quaeri, an illa duo, seu processio intellectualis et generatio in divinis, sint etiam formaliter idem, nec mere identice et adiacenter in eadem realitate se habeant, seu utrum in divinis procedere intellectualiter sit formaliter idem ac generari, et vicissim; sed haec secundaria ac disputata quaestio resolvetur in nota ad calcem totius disputationis.

223. Porro, quod attinet ipsas notiones, ex dictis in cap. 2, q. 1-3 sufficienter constat quid sit processio eaque intellectualis. Restat ut verbum dicamus de ratione generationis, iuxta conceptum philosophicum, quo determinatur ipsa notio sensus communis.

Generatio dupliciter accipi solet. Primo nempe in sensu latiori, prout dicitur de omnibus corruptibilibus et generabilibus, etiam non viventibus, et ita significat mutationem de non esse ad esse in aliquo subiecto praeexistente, iuxta illud «Corruptio unius est generatio alterius»?[53] Secundo, in sensu

Ales, A. d', *De Deo Trino* (Parisiis 1934) 130-146.

Dalmau, I. M., *De Deo Uno et Trino* («Sacrae Theologiae Summa» I, Matriti 1964), n. 391-397, 423-435.

Ioannes A S. Thoma, *In 1 p.,* q. 27, disp. 32, a. 6; ibid., q. 33-38, disp. 35, a. 2.

Maltha, A., «De processione Verbi divini», *Angelicum* X (1933) 437-468; XI (1934) 23-55.

Orbe, A., *Hacia la primera teologia de la procesiôn dei Verbo, 2* voll., Romae 1958.

Salmanticenses, *De Trinitate,* disp. 2, per totam; disp. 12, per totam.

Segovia, A., «Natus est: nascitur. La eterna generacion dei Hijo de Dios y su enunciaciôn verbal en la literatura patristica», *Revista espanola de teologia* VIII (1948) 385-404.—«La eterna generaciôn del Hijo de Dios y su enunciaciôn verbal en la Escolâstica. Sintesis de Diego Ruiz de Montova», *Archivo teolôgico Granadino* XIX (1956) 151-234.

53 In hoc latiori sensu, generatio est quaedam mutatio sive transitus de non esse ad esse in subiecto praeexistenti (sic distinguitur a creatione), adeoque transitus de potentia ad actum, de non forma ad formam. Consideratur peculiariter in entibus corporalibus. Si agitur de forma substantiali, dicitur generatio substantialis ac proprius accepta;

strictiori et propriori, prout dicitur de solis viventibus ac pressius vocatur nativitas, et ita definitur a philosophis ad mentem Aristotelis: «*Origo viventis a vivente principio coniuncto, in similitudinem naturae*». Quae definitio, pro faciliori eius intellectione, sequenti modo glossari potest: *Origo viventis a principio vivente sibi coniuncto, a quo accipit naturam saltem specifice eandem, per actionem formaliter assimilativam.*

Explicantur elementa definitionis, ad tramitem huius glossae (cf. 1 p., q. 27, a. 2).

Origo, seu processio. Unde non dicuntur proprie generari quae fiunt ex alio vel per meram divisionem et additionem (sicut producuntur cristalla et mineralia), vel per compositionem (ut resultant composita materialia), vel etiam per substantialem mutationem unius in alterum (ut vini in acetum).

Viventis. Unde non proprie generantur pituita, sudor, lacrimae, ova et faeces.

A vivente. Oportet ut principium originis sit aliquid vivens et simul influat formaliter ut vivens, seu ut exercens actionem vitalem sive immanentem.[54] Unde vermes ex cadavere non nascuntur, nec Eva nata est ex costa Adae.

Principio coniuncto. Oportet ut praefatum principium sit non solum vivens sed etiam coniunctum cum eo quod ab ipso procedit. Scilicet, oportet ut generatum procedat ex ipsa substantia generantis, ac sit aliquo modo de substantia generantis, ita ut saltem in initio generationis fuerit reapse coniunctum generanti ac subinde retineat aliquid de ipsa substantia generantis, ut patet de semine per quod generatur planta vel animal, quodque subinde crescit ac manet in substantia generati. Inde Adam non est generatus a Deo, sed processit per creationem.

In similitudinem naturae. In hac expressione quae exhibet ipsam specificam differentiam generationis, duo elementa, inter se distincta et sedulo attendenda, continentur.

Primum est quod oportet genitum habere *naturam saltem specifice* (non sufficit generice nec requiritur univoce) *eandem* cum generante. Unde nulla creatura, nec homo, generatur a Deo, cum non conveniat cum Deo in ullo gradu univocitatis, nequidem in genere; item, non generantur ab homine pili, ungues, vermes, quia nonnisi generice conveniunt cum natura humana, et a fortiori pituita, sudor, etc., quae, utpote non viventia, magis adhuc remote conveniunt in genere cum homine.

Alterum ac praecipuum elementum est, quod oportet ut generati natura non solum sit similis naturae generantis, sed etiam talis sit *vi processionis,* seu ei communicetur *per actionem de se ac formaliter assimilativam.* Unde

si vero agitur de forma accidentali, dicitur generatio accidentalis, quae dividitur in alterationem, augmentationem et translationem, prout ea forma est qualitas, vel quantitas, vel «ubi».

54 Actio generativa est essentialiter immanens, etiam cum ipse terminus generatus invenitur ad extra; nam actio generativa est actio viventis, vivens vero est id quod seipsum movet. Et secundum gradus huiusmodi motus ab intrinseco, seu secundum minorem vel maiorem immanentiam actionis, distinguuntur varii gradus viventium (cf. *C. Gent. 4.* 11).

verba «in similitudinem naturae» accipi debent omnino formaliter et ut afficientia ipsum primum verbum definitionis («Origo in similitudinem»), ita nempe ut inteÜigatur processionem non esse generativam nisi sit quaedam actio formaliter assimilativa in sua ratione, et ita ut genitus debeat esse similis genitori, non quomodolibet, sed formaliter ut procedens, seu vi ipsius processionis. Unde, si aliqua res ab alio suam naturam acciperet per aliquam quamcumque actionem, quae non sit formaliter assimilativa, non haberetur generatio, «ut puta si aliquis homo, virtute sibi divinitus ad hoc concessa, hominem faceret ex aliqua sui corporis parte vel etiam exteriori modo, sicut facit artificiata, productus homo producentis filius non diceretur» *(C. Gent. 4. 23).* Et propter hoc, ut in q. 4 ostendetur, processio Spiritus S. non est generatio, quia etsi producat perfectam similitudinem procedentis cum suo principio, tamen id non facit formaliter ut processio, cum actio voluntatis non sit formaliter assimilativa, sicut actio intellectus.

II. ERRORES.

224. 1. Secundam Trinitatis personam *procedere a Paire per immanentem processionem intellectualem,* implicite negarunt aliqui obscuri haeretici saec. 2, nomine *Alogi* (seu sine Logo), ut dictum est supra (n. 33); explicite vero reiecerunt *Artam,* ne inde cogerentur admittere Verbi consubstantialitatem cum Patre.

Etiam *inter doctores catholicos,* aliqua diminuta saltem appretiatio huius veritatis observatur. Ad praefatum arianum errorem videtur accedere sequens *Rosmini propositio·.* «Verbum est materia illa invisa, ex qua, ut dicitur Sap. 11. 18, creatae fuerunt res omnes universi» (Denz. 3219); aliunde tamen Rosmini Verbum Dei concipit in linea intellectualitatis, scilicet ut «obiectivitatem», ut «idealitatem», ut «obiectum in se subsistens per se cognitum»; unde non vacat eius doctrinam connectere cum ariana haeresi, cum ceteroquin certius ac gravius connectatur cum haeresi modalistica vel tritheistica, ut dictum est superius (n. 8, 15, 36, 38). Propius ad rem accessit *Durandus* (cui videtur consensisse *Gregorius Ariminensis),* quatenus docuit duas processiones divinas abstrahere ab actibus intellectionis et volitionis, eosque praecedere, earumque totale principium esse ipsam essentiam divinam, ut immediate et infinite fecundam; quam sententiam, ut diximus supra (n. 124), plures theologi non immerito censura mulctarunt.

Praeterea, unus vel alter modernus, nominarim *Hirscher et De Regnon,* docuit doctrinam de intellectuali processione Filii carere fundamento dogmatico, quippe quae fuerit Patribus Graecis prorsus ignota nec nisi in peculiari augustiniano-scholastica theoria de verbo mentali tota nitatur.55*Tandem aliqui theologi, ut *Estins, Frassen, Tournely* et *Perrone,*'6 quamvis com-

55Th De Regnon, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité* (Paris 1892-1898) III 394 sq. Quem refutant Le Bachelet in *Etudes* LXXXII (1900) 560-563, et Penido, *op. cit.* (supra, in n. 133) 295-311.

% *Prael. theol.,* Tract, de SS. Trinitate, c. 6, n. 399, in nota.

munem doctrinam ut dogmatice fundatam teneant, dicunt tamen eam meram probabilitatem non excedere, utpote multis difficultatibus obnoxiam.

Magis decisive impugnationem illius doctrinae aggressi sunt plures theologi *Schismatici Orientales* (aliis tamen refragantibus), ut Barlaamus Calaber, Macarius Ancyranus, Joseph Bryennius, Goergius Coressius (saec. 14), Adamus Zernikavius et Theophanes Procopovitch (saec. 17), C. Andrutsus et Malinovskii (saec. 19), eam repetentes ex sterili imaginatione S. Thomae aliorumque scholasticorum/7

225. 2. Secundam personam Trinitatis *procedere per veram generationem,* necessario negare debuerunt *Modalistae,* quippe qui abiciebant realem distinctionem inter personas divinas; unde metaphorice explicabant verba Scripturae de filiatione, paternitate et generatione, atque nomini Filii praeferebant nomen Verbi, quo subsistentia personalis secundae personae minus expresse significatur.

Praecipue autem *Subordinatiani Ariani* directe et acerrime impugnarunt divinam generationem Verbi, cum ex ea sequatur eius consubstantialitas cum Patre. Inde verba Scripturae metaphorice explicabant et nomini Filii pariter praeferebant nomen Verbi, quod applicabant Filio in sensu Verbi non immanentis, sed exterioris, iuxta distinctionem acceptam ex philosophia neoplatonica (cf. supra, n. 92). Sic autem arguebant: 1. Proprie dicta generatio in Deo repugnat. quia quod generatur non est aeternum, utpote posterius generante. 2. Filius generatur a Patre libera voluntate; generatio vero, libera voluntate peracta, non differt a creatione nec ideo est vera generatio. 3. In qualibet generatione proprie dicta habetur divisibilitas substantiae, quae Deo repugnat. Inde concludebant productionem Filii esse improprie dictam generationem, i. e. liberam creationem in tempore, adeoque Filium non Deum esse, sed creaturam.

Eiusdem erroris suspicionem suggerit doctrina inculcata a doctoribus57

57 Procopovitch scribit: «Unde Thomas [Aquinas] habet istos divinarum originum modos? Utriusque enim processionis modum profitentur se Patres ignorare... Imaginationem suam Thomas ex hoc nimirum collegit quod Filius nominetur \ó(o; sermo Dei, sapientia; Spiritui vero Sancto bonitas passim tribuatur et charitas, et dicatur opifex charitatis. Sed quid inde? Filius est sapientia: ergo per modum intellectus producitur; Spiritus charitas: ergo per voluntatem?* Nulla consequentia. Nam et Pater est sapientia et charitas, et tamen ne producitur quidem. Ista enim sunt attributa substantialia omnibus tribus personis communia». Apud M. Jugie, *Theologia dogmatica cbrislianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium* II (Parisiis 1933) 266 sq. Cf. ibidem ceterorum orientalium sententiam de hac re.

lansenistis in Conc. Pistoriensi a. 1786, iuxta quam, loquendo de mysterio Trinitatis, secunda persona exactius appellatur Verbum quam Filius; quod quidem serio ac prudenter dici nequit, nisi putetur eam personam non esse vere ac proprie Filium.

Hunc errorem, inter duo asserta quae «si non pravo animo, imprudentius certe synodo exciderunt, quaefque] facile rudes praesertim et incautos in fraudem impellere valeant», deprehendit Pius VI in sua Constit. «Auctorem fidei» a. 1794, eumque sic refert ac reprobat: «Alterum quod de ipsismet tribus divinis personis [synodus] tradit, eas secundum earum proprietates personales et incommunicabiles exactius loquendo exprimi seu appellari Patrem, 'Verbum' et Spiritum Sanctum: *quasi minus propria et exacta foret appellatio 'Filii',* tot Scripturae locis consecrata, voce ipsa Patris e coelis et e nube delapsa, tum formula baptismi a Christo praescripta, tum et praeclara illa confessione, qua beatus ab ipsomet Christo Petrus est pronuntiatus; ac non potius retinendum esset, quod, edoctus ab Augustino, angelicus praeceptor[58] vicissim ipse docuit, *in nomine Verbi eandem proprietatem importari, quae in nomine Filii,* dicente nimirum Augustino: *'Eo dicitur Verbum, quo Filius'*»[59] (Denz. 2696, 2698).

III. ASSERTIO 1. Processio secundae personae est vera processio intellectualis (1 p.? q. 27, a. 3; q. 34, a. 2).

226. Nota theologica.

Quod secunda persona procedat *in linea intellectionis,* seu sit quaedam intellectualis emanatio a Patre (abstrahendo ab ulterioribus determinationibus circa distinctionem intellectus divini ab essentia et circa propriam naturam et principium huiusmodi divinae intellectionis, de quibus supra, in cap. 2, q. 2), ita certum est, ut saltem *non leviter temerarium* esset negare, utpote proxime connexum cum dogmate fidei, iuxta quod secunda persona est vere Verbum.

Ceterum, communiter theologi fortiorem notam assignant, ita ut haec doctrina dicatur vel certa (certa in theologia, aut certa ut conclusio theologica: Van Noort, Diekamp, Galtier, Daffara, Ott, Stolz), vel theologice certa (Penido, Maltha, Hervé, Lamicol, Lohn, Boyer, Dalmau), vel saltem theologice certa (Van der Meersch, Parente, Baisi, Mors, Lercher retractatus), vel proxima fidei (D'Alès,[M] Garrigou-Lagrange, Alastruey), vel de fide catholica (Dander), vel de fide implicite definita (Lercher retractatus).[61] Quo communi

[58] 1 p.. q. 34. a. 2, ad 3.

[»] *De irin.* 7. 2.

[60] *De Deo Trino* (Parisiis 1934) 183: «Thesis datur ut proxima fidei».

[61] In ed. 5 ab aliis retractata legitur: «Saltem theologice certa, nisi melius dicatur hanc veritatem implicite revelatam et definitam esse».

ac gravi theologorum iudicio attento, simpliciter dici potest hanc doctrinam esse *theologice certam.*

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

227. **Magisterium** proponit *nomen «Verbum»* tanquam proprium nomen secundae personae; quo implicite saltem significat hanc procedere ad modum verbi mentis, adeoque intellectualiter. Nomen occurrit in Conc. Ephes., Chalced., Constantinop. II, Tolet. XI, Lugd. II (Denz. 252, 256-263, 302, 422-432, 534 sq., 852); item in *Epist.* Dionysii R. P. (Denz. 112, 115) et in anathematismis Damasi R. P. (Denz. 159 sq., 164).

Praeterea, *Conc. Nicaenum I* verbis «Deus ex Deo, *lumen ex lumine»* (quae ex Symbolo Nicaeno transierunt in Symbola Nic.-Constantinop. et Toletanum XI: «Genuit Deus Deum, lux lucem»), intellectualem emanationem saltem suggerit. Idipsum fortius inculcat Conc. Tolet. XI, provocans ad textum Sapientiae in A. T.: «Nam si attendamus illud, quod Scriptura sancta dicit de Sapientia: *'Splendor est lucis aeternae'* [Sap. 7. 26]: sicut splendorem luci videmus inseparabiliter inhaerere, sic confitemur Filium a Patre separari non posse» (Denz. 531).

Praeterea ac praesertim, *Pius VI* in condemnatione Conc. Pistoriensis (nuper cit., n. 225) approbat sententiam Augustini et S. Thomae, iuxta quam *«eo dicitur Verbum, quo Filius»*·, dicitur autem Filius a processione generativa, ergo dicitur Verbum a processione intellectiva.

Tandem *Pius IX* in Bulla «Ineffabilis» ait: «Divinae Scripturae de *increata Sapientia* loquuntur eiusque sempiternas origines repraesentant»; origo autem sapientiae, sapientialis est, seu intellectualis. Item, *Leo XIII,* commemorans sic dictam appropriationem communium attributorum ad varias personas, fundatam in affinitate cum personalibus ipsis proprietatibus, ait: «Aptissime Ecclesia ea divinitatis opera..., in quibus excellit *sapientia, tribuere* Filio... consuevit... Filius [enim]..., *Verbum Imago Dei,* idem est causa exemplaris, unde res omnes formam et pulchritudinem, ordinem et concentum imitantur» (Encycl. «Divinum illud», Denz. 3326).

228. **Scriptura** intellectualem Filii processionem implicite exhibet in duobus aliis nominibus, quae tanquam propria ipsi attribuit, scilicet *«Imago»* et *«Verbum»* (ad quod reducitur nomen «Sapientia», de quo in A. T.).

Nomen «Imago» ter occurrit: Sap. 7. 25 sq.: «Vapor est enim virtutis Dei et emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera, et ideo nihil inquinatum in eam incurrit; candor est enim lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis et *imago* bonitatis illius» (de cuius textus trinitario sensu, confer dicta in n. 51). Col. 1. 15: *«Imago* invisibilis Dei». Hebr. 1. 3: *«Figura* [7-αρακτήρ] substantiae eius» (ubi alluditur ad Sap. 7. 25 sq.; cf.

supra, η. 63). In eodem sensu Patres latini interpretantur verba ad Rom. 8. 29: «Conformes fieri imaginis Filii sui»; Graeci vero, ut dicetur in q. seq. (n. 244), ea referunt ad Spiritum S. qui est imago improprie dicta, seu similitudo et manifestatio Filii. Similiter ratio imaginis exprimi videtur in Io. 14. 9 (cf. Cyrillum Alex., *In Io.* 1; Athanasium, *Orat.* 2).

Nomen Verbi innuitur in Eccli. 24. 5: «Ego *ex ore* Altissimi prodivi» (cf. in n. 51). Ipsum nomen in sensu personali invenitur tantum apud loannem, et quidem septies, in triplici loco, i. e. Evang. 1. 1, 14: «In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum... Et Verbum caro factum est»; 1 Epist. 1. 1: «Verbo vitae», et 5. 7: «Tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum, et Spiritus sanctus; et hi tres unum sunt» (de cuius tamen versiculi authenticitate serio critici dubitant);[62] Apoc. 19. 13: «Vocatur nomen eius Verbum Dei».[63]

Ad hoc nomen reducitur nomen «.*Sapientia*». Hoc enim, si accipitur simpliciter et essentialiter, est commune tribus personis; si vero accipitur personaliter, seu ut sapientia genita sive procedens, est nomen proprium secundae personae et idem sonat ac Verbum. Hoc nomen occurrit in solo A. T., si, ut probabile est, Sapientia divina in tribus locis sapientialibus accipitur ut persona (cf. supra, n. 51). Quoad N. T. quidam in sensu personali intelligunt verba Apostoli, 1 Cor. 24. 30: «Graeci sapientiam quaerunt..., nos autem praedicamus... Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam..., qui factus est nobis sapientia a Deo».

229. Patres pariter, tam latini quam *etiam graeci,* intellectualem Filii processionem magis explicite significant, non solum Filio attribuendo nomina propria <A7erbum, Imago, Sapientia, Sermo», sed etiam eius processionem comparando cum prolatione verbi in mente humana. Nec dici potest huiusmodi comparationem fieri tantum, saltem a Patribus graecis, sub ratione spiritualitatis et impassibilitatis processionis; nam contrarium indicant ipsi graeci Patres.

Ita iam Ignatius Antioch., discipulus illius loannis qui Verbum Dei tam signanter proposuit, non aliud in ratione Verbi Divini intelligit quam quod sit aliquid a Patre prolatum, seu «Verbum eius e silentio progressum» *(Ad Magn.* 8, Funk 1.236).

Cyrillus Hier, in hoc tantum discrimen statuit, quod, dum nostrum «verbum enuntiatum et in aëra diffusum disperditur..., Verbum [Dei est] subsistens et vivens» *(Catech.* 11. 10, MG 33. 702).

Basilius, assignans nominis Verbi significationem, ait: «Cur Verbum [dicitur]? Ut perspicuum sit processisse ex mente»; nec ideo refert quod subinde addat: «Cur Verbum? Quia citra passionem genitum est» *(Horn.* 16. 3, MG 31. 478).

62 Cf. supra, n. 60.

63 De connexione Verbi loannaei cum Verbo sive Logo Neoplatonicorum confer supra, n. 26.

Gregorius Naz., pariter nominis rationem reddens, ait: «Verbum [dicitur], quia sic se habet ad Patrem sicut ad mentem verbum, *non tantum propterea quod impassibiliter generatur, sed quia illi coniunctum [est] et illuni manifestat» (Orat.* 30. 20, MG 36. 130).

Cyrillus Alex, ait neminem sanae mentis posse «dicere non esse omnino in Deo *proprium ipsius Verbum»* (cit. supra, n. 117) et ipsum evangelistam «Filium vocare Verbum, atque hanc *maxime propriam appellationem* ei tribuere, quae *essentiam* ipsius significantissime exprimit»; et Eunomio ariano, illud nomen metaphorice interpretanti, opponit «nomina, quae *proprie* rebus imposita sunt, *substantiam* eorum significare» *(Thesaurus,* assert. 19, MG 75. 322).

Athanasius similiter ait nomine Verbi, non minus quam nomine Filii, exhiberi ipsam naturam secundae personae: «Nimirum, Verbum Dei, Filius eius est; et vicissim Filius, Verbum et Sapientia est Patris... Igitur *utrumque Scriptura coniungens,* Filium quidem esse declaravit, ut naturalem et *verum esse naturae fetum* doceret; ne quis autem humanum fetum esse suspicaretur, *rursus eiusdem indicat naturam,* cum eum Verbum, Sapientiam et splendorem esse dicit» *(Contra Arian.,* orat. 1. 28, MG 26. 70).

Tandem Damascenus, ceterorum graecorum mentem exprimens, praefatum parallelismum inter verbum mentis humanae et Verbum divinum instituit, solo inducto discrimine in eo quod Verbum divinum, secus ac verbum humanum, semper «in se consistat... [et] in ipso [Patre] semper existât» *(De fide orth.* 1. 6, MG 94. 803).

Ex his patet sine fundamento supradictos theologos, tum catholicos tum ac praecipue schismaticos (n. 224), dixisse doctrinam de intellectuali processione *ignotam esse Patribus graecis* ac derivari ex pura latina theologia, quamvis concedi possit Graecos processionem secundae personae libentius ac principalius considerare sub ratione generationis quam intellectualis processionis, Latinos vero vicissim, sub impulsu praesertim Augustini.[64][65]

230. Ceterum, in explicando huiusmodi communi doctrina longe *eminet inter omnes ipse Augustinus*^ qui in variis sui operibus, et praecipue in *De Trin.,* 1. 7. 9 et 15, explicando analogiam quae adest inter humanam psychologiam et mysterium Trinitatis, et peculiariter inter processionem verbi mentalis et processionem Filii a Patre, viam aperuit quam Scholastici, duce Angelico, secuti sunt ad ulteriorem theologicam investigationem divinarum processionum (cf. supra, n. 23 sq., 119, 133 sq.). Tota Augustini doctrina eo effato colligitur, quod lansenistis Pistoriensibus opposuit Pius VI: *«Eo quippe Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius»·,* cuius sensus est, quod secunda Trinitatis persona ideo est Filius quia est Verbum, seu quia procedit per processionem intellectualem, et ideo est Verbum, quia est Filius, seu

64 De discrimine inter Patres Graecos et Latinos quoad varia capita doctrinae trinitariae, confer E. Hugon, *Tractatus dogmatici* (ed. 11, Parisiis 1933) I 444-448.

65 Cf. bibliographiam relatam supra, in n. 24; praeterea textus augustinianos collectos a Fr. Moriones, *Enchiridion theologicum sancti Augustini* (Matriti 1961) 111-116. et M. Comeau, S. *Augustin, exégète du quatrième évangile,* Paris 1930.

quia procedit per veram generationem, quae in Deo, puro spiritu, non aliter quam per modum intellectionis fieri potest.

Ad rem ipse: «Pater igitur et Filius simul una essentia, et una magnitudo, et una veritas, et una sapientia. Sed non Pater et Filius simul aj unum Verbum, *quia non simul ambo unus Filius.* Sicut enim Filius ad Patrem refertur, non ad se ipsum dicitur, ita et Verbum ad eum cuius Verbum est refertur, cum dicitur Verbum. *Eo quippe Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius...* Quoniam vero et Verbum sapientia est, sed non eo Verbum quo sapientia, Verbum enim relative, sapientia essentialiter intelligitur, id dici accipiamus cum dicitur Verbum, ac si dicatur, nata sapientia, ut sit et Filius et imago. *Et haec duo cum dicuntur, id est, 'nata sapientia*, in uno eorum eo quod est 'nata'', et Verbum, et imago, et Filius intelligatur,* et in his omnibus nominibus non ostendatur essentia, *quia relative dicuntur·,* at in altero quod est *'sapientia*, quoniam et ad se dicitur,* seipsa enim sapiens est, etiam *essentia* demonstretur, et hoc eius esse quod sapere» *(De Trin.,* l. 7, c. 2, n. 3, ML 42. 936).

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

231. *Et primo quidem, ex tribus ipsis nominibus,* quae in fidei documentis tanquam propria attribuuntur secundae personae, scilicet *«Filius, Verbum et Imago».*

Ex nomine Filii. Nisi enim processio secundae personae esset per viam intellectionis non esset vera generatio. Nam generatio est processio assimilativa (ut dictum est supra, n. 23) et in divinis sola processio intellectualis est formaliter assimilativa, ut patebit ex dicendis tum in Assertione 2, tum in q. 4 (n. 258 sq.), ubi de processione Spiritus S. per viam volitionis.

Ex nomine Verbi. De fide est secundam personam esse Verbum; id enim explicite proponunt Magisterium, Scriptura et Traditio, ut ostendimus supra. Verbum autem acceptum in sensu proprio, significat aliquid pertinens ad lineam intellectionis, imo est ipse terminus intellectualis processionis. lamvero secunda persona dicitur Verbum in sensu proprio. Ergo ipsa pertinet ad lineam intellectionis, tanquam terminus intellectualis processionis.

Quod autem in praefatis fidei documentis Verbum accipiatur in sensu proprio, constat tum quia generatim illorum dicta non sunt metaphorice intelligenda, nisi adsit aliqua ratio omnino cogens; tum quia secus liceret etiam nomen Filii, necnon Patris, metaphorice interpretari, et sic perverteretur totum mysterium Trinitatis; tum quia prorsus inverisimile est Traditionem et Magisterium constanter sub voce metaphorica nobis exhibere tam fundamentale fidei mysterium; tum quia ceteroquin ipsi Patres, impugnantes Arianos,

directe inculcant hoc Verbi nomen esse in sensu proprio accipiendum, utpote exprimens ipsam naturam secundae personae (cf. praecipue verba Cyrilli Alex, et Athanasii, supra relata), imo Augustinus affirmat nomen Verbi significare omnino idem ac nomen Filii («Eo Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius»).

Ex nomine imaginis. Hoc etiam nomen, propter easdem rationes modo assignatas, dicitur de secunda persona in sensu proprio. Iamvero, procedens ad modum imaginis est procedens intellectualiter, quia imago importat similitudinem et sola processio intellectualis est processio in similitudinem, ut explicabitur in q. seq. (n. 258 sq.).

Confirmatur ex nominibus appropriates. Omnia enim nomina, quae in documentis fidei appropriantur secundae personae, ut sermo, idea, sapientia, veritas, lux, splendor, referuntur ad intellectionem. Quod quidem signum est, in linea intellectionis inveniri, id quod est proprium secundae personae, seu secundam personam esse aliquid procedens secundum intellectionem.

Secundo, probatur ex numero et ordine divinarum processionum.

Ut explicatum est supra (n. 133 sq., 137), processiones divinae ad intra sunt secundum intellectum et voluntatem; non enim est alia facultas aut aliud genus operationis in Deo. Atqui processio intellectus antecedit processionem voluntatis, quia intellectio est prior volitione. Ergo prima persona quae procedit in Deo, adeoque secunda persona Trinitatis, necessario procedit per viam intellectionis.

ASSERTIO 2. Processio secundae personae est vera generatio (1 p., q. 27, a. 2).

232. Nota theologica. Id est manifeste *de fide,* pluries a Magisterio definita.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterii documenta retulimus in cap. 1, q. 3 (n. 43 sq.). In eis veritas generationis emphatice proponitur ac premitur formulis: «Filius unicus» (Symbolum Apost.), «Filius unigenitus» (Symbolum Nic.) «Natus ex Patre unigenitus» (ibid.), «Natus, non factus» (ibid.), «Natus, hoc est de substantia Patris, unius substantiae cum Patre» (ibid.), «Pater generans, Filius nascens» (Conc.

Lat. IV), «Pater ingenitus, Filius genitus», «Solus Filius de solo Patre genitus» (Cone. Flor.).

Peculiari emphasi et praecisione eminent tum Cone. Nicaenum I, adversus Arium negantem ipsam veram Verbi generationem, tum Cone. Lateranense IV, ulterius determinans modum generationis adversus confusiones inductas ab abbate loachim de Floris. *Cone. Nicaenum:* «Credimus... in unum Dominum nostrum lesum Christum Filium Dei, natum ex Patre unigenitum, hoc est de substantia Patris» (Denz. 125). *Cone. Later. IV:* «Pater enim ab aeterno Filium generando, suam substantiam ei dedit. Ac dici non potest, quod partem substantiae suae illi dederit, et partem ipse sibi retinuerit, cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit ipsam sibi; alioquin desiisset esse substantia. Patet ergo, quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit, et ita Pater et Filius, nec non et Spiritus Sanctus ab utroque procedens» (Denz. 805).

Scripturae explicita doctrina sufficienter exposita est in cap. 1, q. 3, tum quoad A. T., ubi occurrunt duo messianici loci, sese mutuo illustrantes, i. e. Psal. 109. 3: «Ex utero ante luciferum genui te» et Psal. 2. 7: «Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te» (cf. in n. 52), tum quoad N. T., in quo occurrunt tum varii textus trinitarii de Patre et Filio (n. 55-60), tum particulares loci de Filio (n. 62, 68 sq.).

Verae generationis ratio emphatice proponitur appellativis: «*Filius dilectus*» (Mat. 3. 17), «*Verus Filius*» (1 Io. 5. 20), «*Proprius Filius suus*» (Rom. 8. 32), «*Unigenitus* a Patre... Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris» (Io. 1. 14, 18). Utriusque Testamenti doctrinam colligit Apostolus, inquiens: «Tanto melior angelis effectus, quanto differentius prae illis nomen hereditavit. Cui enim dixit aliquando angelorum: Filius meus es tu, ego hodie genui te? Et rursum: Ego ero illi in patrem et ipse erit mihi in filium? Et cum iterum introducit primogenitum in orbem terrae, dicit: Et adorent eum omnes angeli Dei» (Flebr. 1. 4-6).

233. Patres, tum postnicaeni tum etiam antenicaeni, proprie dictam Verbi generationem proponunt. Eam probant tum ex verbis Scripturae, tum ex ratione fecunditatis, quae utpote perfectio, Deo tribuenda est. Ex ea deducunt consubstantialitatem Verbi cum Patre eiusque divinitatem. Ostendunt insimul illius discrimen, tum a productione et creatione rerum, tum a generatione humana, tum etiam a filiatione adoptiva iustorumT

66 *Obiciuntur verba* Ignatii Antiocheni: «Medicus unus est, et carnalis et spiritualis, *genitus e! ingenitus,* in came existens Deus, in morte vita vera, et ex Maria et ex

Aliqui *ex Patribus antenicaenis* doctrinae de processione Filii admiscuerunt aliquam *imperfectam explicationem,* quae prima fronte sonare videtur qucndam Subordinatianismum, uti distinctionem illam inter verbum immanens et verbum manifestatum, quam ex philosophia platonica habebant. Attamen, quidquid sit de praeciso sensu huiusmodi explicationis (quem examinavimus supra, n. 92, 95 sq.), exinde istorum Patrum essentialis orthodoxia nullo modo inficitur aut minuitur, quoniam omnes uno ore confitentur secundam personam Trinitatis esse verum, proprium et naturalem Filium Dei, atque ex mente Patris, tanquam eius essentiale Verbum et Imaginem, processisse.

Patres autem postnicaeni, contra exortam haeresim Arianorum, in veritatem et proprietates generationis Verbi insistere debuerunt, cum ex natura verae generationis necessario sequatur illius consubstantialitas et divinitas, quam Ariani directe negabant.

Cyrillus Hier.: «Est igitur Deus, multorum quidem abusive Pater; unius vero solius, unigeniti Filii Dominique nostri lesu Christi, natura et veritate Pater» *(Catech.* 7. 5, MG 33. 610).

Hilarius: «Cum Patris nomen auditur, numquid natura Filii non continetur in nomine?... Neque enim filius est, cui alia ac dissimilis erit a patre substantia» *(De Trin.* 2. 3, ML 10, 52; cf. supra, n. 116).

Cyrillus Alex.: «Si Deo ademeris patrem esse, fecunditatem e divina natura sustuleris, ita ut perfectus nequaquam sit, cum generandi facultate careat. Documentum itaque perfectionis est fecunditas, et signum, quod Patrem esse perfectum ostendit, est Filius, qui ex ipso ab aeterno procedit» *(Thesaurus,* assertio 5, MG 75. 63).

Augustinus: «Hoc genuit Pater, quod ipse est. Si aliud genuit Pater, quam quod est ipse, non verum genuit Filium» *(Serrn.* 135. 3, ML 38. 747). «Non sic ex Deo Patre unigenitus Filius, quemadmodum ex illo est universa creatura, quam ex nihilo creavit. Hunc quippe de sua substantia genuit, non ex nihilo fecit» *(Epist.* 170. 4, ML 33. 749). «Eo quippe Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius» (cf. integrum textum supra, n. 230).

234. Supradictis (n. 225) *Arianorum obiectionibus sic Patres respondebant*·. 1. Ratio generationis non pugnat cum ratione aeternitatis, quia generatio per se importat originem a principio, non vero necessario originem cum initio seu in tempore (cf. Basilium, *Adv. Eunom. 2.* 17). 2. Generatio Filii est a libera Dei voluntate,

Deo» *(Ad Ephes.* 7. 2, Funk 1. 218). Attamen «ingenitus» ibi significat infectum, seu non creatum (cf. dicta superius, n. 219, de sensu vocis ingeniti apud Patres graecos); dicit ergo Ignatius Christum esse genitum seu factum ex Maria, non factum vero ex Patre.

hoc sensu quod Pater non caeco modo aut externa coactione generat, non vero eo sensu quod indifferenter possit esse aut non esse, sicut creatio rerum; Deus enim ex necessaria fecunditate suae naturae Filium generat (cf. Athanasium, *Contra Arianos,* Orat. 3. 61 sq.).67*3. Divisibilitas substantiae non est per se de ratione generationis, sed accidit in corporali generatione rerum creatarum (cf. Athanasium, *De decr. Nic. synodi* 11).

Praeter citatos textus, ad rem faciunt tum generalis expositio doctrinae trinitariae Patrum, exhibita in c. 1, q. 3 (n. 55-107), tum varii particulares textus allati sive in praecedenti Assertione (n. 229 sq.) sive in superioribus quaestionibus (cap. 2, q. 1-9), ubi de divinis processionibus, relationibus et personis.66

235. probatur 2. **Ex ratione theologica,** seu ex eo quod in intellectuali processione Verbi verificantur, et quidem perfectissimo modo, omnes conditiones requisitae ad veram generationem, iuxta definitionem supra relatam et explicatam (n. 223): «Origo viventis a vivente principio coniuncto, in similitudinem naturae».

Verbum enim, ab intellectu Patris procedens, primo est *vivens;* nam est persona et quidem subsistens. Secundo, est a *vivente;* procedit enim a Patre subsistente et immanenter agente, imo a Patre ut intelligente, i. e. ut exercente supremum gradum vitae. Tertio, est *a principio coniuncto;* tum quia omnis procedens per actionem immanentem est coniunctum cum suo principio in initio processionis et etiam manet in ipso, peracta processione, tum ac praecipue, quia procedens per actionem immanentem divinam, est non solum coniunctum sed idem numerice cum natura sui principii: quidquid enim in Deo procedit, est substancia et una eademque numerice substantia Dei. Quarto, *procedit in similitudinem naturae,* seu non solum habet similitudinem, imo identitatem numericam cum natura Patris, sed etiam id habet *vi processionis.* Procedit enim per divinam intellectionem, quae, in quantum est intellectio, ex vi sua est operatio assimilativa, cum intelligere sit fieri aliud, saltem in ordine obiectivo, et in quantum est divina, est assimilativa etiam in ordine reali, cum in Deo esse obiectivum et esse reale sint idem, seu intel-

67 De vicissitudine ac sensu expressionis «Pater voluntate genuit» confer A. D'Ales, *De Deo Trino* (Parisiis 1934) 146-148.

^Plures textus collectos invenies apud Rouet de Journel, *Enchiridion Patristicum,* index theologicus, n. 152-156; textus ipsius Augustini collegerunt Comeau et Moriones, *loc. cit.* (supra, in n. 230).

ligerc divinum ct esse divinum sint, non solum identice sed etiam formaliter unum et idem, absque ulla distinctione, etiam virtuali.[69]

Nota de quator secundariis quaestionibus, quae conferre possunt ad exactiorem intelligentiam intellectualis ac generativae processionis secundae personae, necnon ad removenda aliqua dubia et obiectiones.

236. *Prima ac subtilis quaestio est·, utrum in divinis processio intellectualis et generatio sint formaliter idem,* nec differant nisi mera distinctione rationis ratiocinantis, ita ut esse Verbum et esse Filium sint formaliter idem, et verba Augustini «Eo Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius» sint formalissime accipienda/0

Id *videntur negare* aliqui theologi, eo quod Filius et Verbum sunt diversi conceptus, cum Filius explicet relationem ad Patrem, Verbum vero referatur ad essentiam aliaque obiecta quae repraesentat; quod praeterea confirmant ex hoc quod secus liceret nominare Verbum loco Filii in formula Baptismi.[71]

Affirmant vero, et merito quidem, alii doctores, nominatim loannes a S. Thoma et Salmanticenses, concorditer cum nuper dictis, quia nempe in Deo intelligere et esse sunt formaliter idem, ac ideo processio secundum intelligere (ex qua dicitur Verbum) et processio secundum esse (seu generatio, ex qua dicitur Filius) sunt formaliter idem. Ratio autem, quare duo distincta nomina assignentur, est quia eae processiones non sunt idem in creatis, ex quibus desumimus nostrum modum concipiendi de Deo (pariter distinguimus in Deo esse et essentiam, intellectum et intellectionem); propterea etiam tertium nomen addimus, scilicet imaginis, ad exprimendos diversos aspectus «eiusdem proprietatis» qua formaliter constituitur secunda persona (1 p., q. 34, a. 2, ad 3). Exinde patet responsio ad duas rationes contrariae sententiae; Filius nempe et Verbum explicant diversos conceptus in creatis, non vero in divinis neque simpliciter, seu si purificantur ab omni imperfectione. Pariter ratio quare probabiliter nequeat valide dici Verbum pro Filio in formula Baptismi, est quia haec duo nomina differunt secundum nostrum modum concipiendi, ad quem Christus sacramentalem formam accommodavit.

237. *Secunda nec minus subtilis quaestio est: ex quorum obtectorum cognitione Verbum formaliter procedat a Patre,* utrum nempe ex cognitione solius essentiae sive attributorum essentialium, an etiam ex cognitione cete-[70]

[69] Ad ulteriorem intelligentiam huius profundae rationis S. Thomae (1 p., q. 27, a. 2) lege quae habent Salmanticenses, *De Trinitate,* dis. 2, dub. 8, § et 9; dub. 3.

[70] Hanc quaestionem diffuse pertractant Ioannes a S. Thoma (disp. 32, a. 6) et Salmanticenses *(De Trin.,* disp. 2, dub. 4).

[71] Haec opinio tribuitur Caietano *(In 1 p., q.* 27, a. 2; q. 35, a. 2), eo quod dicat processionem Verbi divini habere quod sit generatio, qua parte est divina. Salmanticenses eam attribuunt Ferrariensi *(In C. Gent.* 4. 13, edit, leonina, n. 10), sed inepte, ut patet ex alio loco *(ibid.* 4. 11, edit, leonina, n. 22), ubi tantum ait quod processio intellectus, qua talis et absolute sumpta, non est generatio, ut patet ex humanis, sed sumpta specifice, prout est sine omni imperfectione (adeoque ut in Deo), est fonnaliter generatio. Et forte non aliud intendit ipse Caietanus in supradicta expressione.

rorum obiectorum, seu trium personarum et creaturarum, ita ut intellectio Patris relate ad haec omnia obiecta non sit mera intellectio, concomitans dictionem, sed sit formaliter dictio.[72]

Difficultas praecipue provenit ex eo quod tres personae, et signanter Filius et Spiritus S., non concipiuntur existere nisi post ipsum actum intellectionis, ex quo oriuntur relationes Patris et Filii et quem subsequitur processio Spiritus S.; unde nequeunt intelligi, vel saltem dici, antequam sint. Praeterea, si Verbum procederet etiam ex cognitione creaturarum, haec essent, saltem in ordine intelligibili, causa sive principium processionis Verbi, quod inconvenit.

In hac quaestione, non parva est *varietas sententiarum.* Quidam enim dicunt Verbum formaliter procedere ex cognitione solius essentiae et essentialium attributorum (Scotus, *In 1 Sent.,* dist. 32, q. 1; *In 2 Sent.,* dist. 1, q. 1, a. 2); alii etiam ex cognitione Patris, non tamen aliarum personarum (Puteanus); alii etiam ex cognitione Filii, non tamen Spiritus S. (Vazquez, disp. 142 et 143); alii etiam ex cognitione Spiritus S., non tamen creaturarum (Turrianus); alii etiam ex cognitione creaturarum, sed tantum possibilium (Caietanus, Molina, Suarez, loannes a S. Thoma,[73] Gonet, Salmanticenses, Billuart, Franzelin, Garrigou-Lagrange, Alastruey, Dalmau); alii etiam ex cognitione creaturarum existentium et futurorum, adeoque ex adaequato obiecto cognitionis divinae (Valentia, Ruiz de Montoya, Pègues, Buonpensiere, Diekamp, Janssens, Billot, Van der Meersch, Galtier, Boyer).

Duae ultimae sententiae sunt communiores ac *longe probabiliores,* atque gaudent auctoritate ipsius S. Thomae, explicite docentis: «Dici convenit cuilibet personae: dicitur enim non solum verbum, sed res quae verbo intelligitur vel significatur. Sic ergo uni soli personae in divinis convenit dici eo modo quo dicitur verbum, eo vero modo quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet personae convenit dici. Pater enim intelligendo se et Filium et Spiritum Sanctum, et omnia alia quae eius scientia continentur, concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiam omnis creatura; sicut intellectus hominis verbo quod concipit intelligendo, lapidem dicit» (1 p., q. 34, a. 1, ad 3; cf. a. 3; *De veritate,* q. 4, a. 4; Augustinum, *De Trin.* 25. 14; *In Io.,* tr. 21 4). Ratio pro utraque hac sententia est, quia Verbum procedit formaliter ex cognitione Patris et haec est comprehensiva atque indivisibilis cognitio omnium quae in essentia divina includuntur, seu ipsius essentiae, attributorum essentialium, trium personarum et creaturarum.

Ad supradictam *praecipuam difficultatem* respondetur quod processiones divinae nullam important veram prioritatem et posterioritatem, sed tantum ordinem et relationes originis. Ceterum, *aliud est cognitio processionis et aliud ipsa processio, cognitio enim processionis est aliquid absolutum, ipsa vero processio est aliquid relativum;* unde, quamvis in ipsa processione detur ordo et distinctio (vel si placet prius et posterius secundum originem), in cog-

72 Hanc quaestionem satis fuse tractant Ioannes a S. Thoma (disp. 35, a. 2), Salmanticenses (disp. 12), Van der Meersch, Alastruey, Dalmau.

73 Cf. disp. 35, a. 2, edit. Solesmensis, n. 44-46.

nitione tamen processionis, sive huiusmodi ordinis, non datur ordo, ac si divideretur in plures cognitiones inter se ordinatas, iuxta ordinem ipsarum processionum, sed est una et simplex cognitio, quae nec praecedit nec subsequitur processiones sed est ipsis simultanea, utpote cum illis realiter identificata, sicut ipsa divina essentia et omne attributum absolutum. Aliis verbis: Pater uno et eodem actu intellectionis, quo relative dicit Verbum, intelligit absolute essentiam et relativas processiones, sive personas procedentes ab invicem; nec inde sequitur Verbum esse prius seipso, quia aliud est pro Verbo esse procedens et aliud esse cognitum tanquam procedens (nisi velis improprie dicere quod Verbum ut cognitum sit prius seipso ut procedente; proprie vero Verbum est posterius non seipso sed Patre, sive potius est a Patre).

Ad *alteram difficultatem* respondetur quod confundit obiectum intellectionis cum eius principio; principium enim intellectionis Patris, ac ideo processionis Filii, est ipse intellectus Patris dicentis, creaturae vero sunt tantum obiectum intellectionis paternae, et quidem secundarium tantum obiectum, involutum in eminentia obiecti primarii, quod est ipsa essentia divina.

Utrum vero Verbum procedat ex cognitione creaturarum tantum possibilium sive necessariarum, an *etiam existentium et futurarum,* sive contingentium, de quo disputant duae postremae sententiae, difficile dixeris.

Pro priori ac probabili sententia argui potest quod, cum processio Verbi sit naturalis ac necessaria, Verbum debet formaliter procedere ex sola necessaria Dei cognitione, adeoque non ex cognitione existentium et futurorum, quae est accidentalis, contingens ac dependens a libera rerum productione. Pro altera ac pariter probabili sententia arguitur quod Verbum formaliter procedit ex comprehensiva Patris cognitione, quae quidem extenditur etiam ad existentia et futura, et ceteroquin ipsa horum obiectorum cognitio est hypothetice necessaria, quatenus, supposita existentia et futuritione rerum, hae fiunt obiectum necessarium scientiae divinae. Praeterea, inconveniens videtur distinguere in Deo duplicem inadaequatam intellectionem, alteram quae sit dictio, et alteram, quasi adiacentem, quae sit mera absoluta intellectio, et pariter distinguere duplicem modum quo res omnes repraesentantur in Verbo divino, alterum formalem, quo res necessariae dicantur, et alterum materialem, quo res contingentes mere adiacenter intelligantur, cum tamen in Scriptura universaliter ac simpliciter asseratur: «Omnia per ipsum facta sunt» (Io. 1.3), «Dixit et facta sunt» (Psal. 32. 9).

Fortasse auctorum dissidium componi potest, dicendo Verbum procedere formaliter ex cognitione omnium prorsus quae in scientia Dei continentur, *eo tamen modo quo in scientia Dei continentur,* qui quidem modus alius et alius est quoad possibilia et existentia, si haec materialiter et in seipsis considerantur, idem vero est, si haec considerantur formaliter prout afficiuntur cognitione divina, quae in se est infallibilis ac necessaria.[74]

[74] Et hoc fortasse intendit S. Thomas cum in alio loco (De *veritate,* q. 4, a. 4) ait: «Oportet quod quidquid in scientia Patris continetur, *totum hoc per unum ipsius verbum exprimatur, et hoc modo quo in scientia continetur,* ut sit verum verbum suo principio correspondens. Per scientiam autem suam Pater scit se, et cognoscendo se omnia alia cognoscit, unde et verbum ipsius exprimit ipsum Patrem principaliter, et consequenter omnia alia

238. *Tertia ac pertinentior quaestio est de differentia inter intellectualem processionem humanam et divinam, adeoque inter verbum creatum et Verbum divinum.*

Fundamentalis differentia in eo est quod *in creatura esse reale distinguitur ab esse intentionali,* seu, ut ait S. Thomas «in nobis intelligere non est ipsa substantia intellectus» (1 p., q. 27, a. 2, ad 2), adeoque processio secundum intellectum non est processio secundum esse reale et secundum substantiam, sed tantum secundum esse intentionale et secundum accidens; ac propterea etiam non habet rationem proprie dictae generationis, quamvis ita in latiori sensu vocetur.

Exinde sequuntur variae particulares differentiae.[75] *Primo* nempe, verbum humanum est *tantum intentionaliter idem* cum re intellecta; Verbum vero divinum est idem tum intentionaliter tum realiter cum substantia Patris. *Secundo,* verbum humanum est *accidens;* Verbum divinum est substantia et persona. *Tertio,* verbum humanum est *effectus* intellectus et tantum expressio eius; Verbum divinum vero non est effectus sed originatum, nec est tantum expressio sed etiam generatum seu Filius. *Quarto,* verbum humanum producitur ex *indigentia,* quia nempe obiectum intellectus non est praesens facultati secundum suam essentiam ac ideo indiget repraesentari per speciem vicariam; Verbum vero divinum ob solam infinitam abundantiam et fecunditatem procedit. *Quinto,* verbum humanum est *imperfectum in sua ratione,* unde fit ut intellectus verba sua multiplicet ad hoc ut plenam cognitionem de suo obiecto assequi valeat et ad hoc ut complete exprimat omnia quae sunt in sua cognitione; e contra intellectus divinus, per unum, simplex et infinitum Verbum, omnia intelligit et omnia exprimit. *Sexto,* verbum humanum est *imperfectum in sua formatione,* nam prius est in potentia et postea in actu; imo, si excipiatur cognitio primorum principiorum quae est immediata, verba nostra per discursum rationis et saepe per longam inquisitionem formamus.

239. *Quarta connexa quaestio est de differentia inter humanam et divinam generationem.*

Quamvis in Deo salvetur propria ac formalis ratio generationis, ut supra ostensum est, tamen ipsa nonnisi analogice convenit cum generatione humana. Fundamentalis differentia iterum in eo reponenda est quod in creatis, secus ac in divinis, *esse reale distinguitur ab esse intentionali,* ac ideo generatio procedit in sola linea corporali, dum in Deo generatio fit in pura linea intentionali, imo, ut diximus supra, in divinis idem est intelligere et generare. Inde sequuntur variae particulares differentiae, ex parte tum ipsius processionis, tum termini, tum principii.

Ex parte ipsius processionis. In generatione creata habetur praecipue *mutatio* de non esse in esse, quae opponitur corruptioni, et utriusque subiectum est materia; seu in ea verificatur etiam definitio generationis late*

quae cognoscit Pater cognoscendo seipsum. Et sic Filius ex hoc ipso quod est verbum perfecte exprimens Patrem, exprimit omnem creaturam» (cf. a. 7).

75 Cf. Opusculum *De differentia verbi divini et humani,* inter ea opuscula S. Thomae, de quorum authenticitate controvertitur.

dictae, quae competit quoque non viventibus. In generatione vero divina est tantum purissima origo purissimi actus. Item, generatio creata consistit in quadam *divisione* vel decisione ex substantia generantis, et fit per plures gradus transmutationis, i. e. efformationem seminis eiusque fecundationem, conceptionem foetus, evolutionem eiusdem, et partum seu nativitatem. Generatio vero divina est simplex origo absque divisione vel decisione, et simul tota existens. Item, generatio creata *iterari* potest; generatio divina est unicus actus, quia est infinite fecundus et infinitum terminum producens. Item, generatio creata fit *in tempore* et terminatur in tempore; generatio divina est ab aeterno et aeternaliter durat.

Ex parte termini. Terminus generationis creatae est coniunctus suo principio *tantummodo initio* generationis; terminus vero generationis divinae est semper coniunctus principio, seu in sinu Patris, imo est immanens ei, imo est idem numerice quoad essentiam. Item, terminus generationis creatae habet esse non solum receptum ab alio, sed etiam *receptum in alio;* terminus vero generationis divinae habet tantum esse acceptum ab alio (C. *Gent.* 4. 14; 1 ., q. 27, a. 2, ad 3). Item, terminus generationis creatae convenit specifice cum natura generantis *non vero numerice;* secus, cum haec generatio consistat in motu et causalitate, idem esset principum et terminus motus et idem esset causa et effectus. Terminus vero generationis divinae habet eandem numerice naturam generantis; nec tamen inde praedicta inconvenientia sequuntur, quia generatio divina est simplex origo absque motu et causalitate, et esse divinum, prout est sub relatione genitoris, differt ab esse divino, prout est sub relatione geniti.

Ex parte principii. Principium generationis creatae est *vivens corporale,* seu generatio in creatis competit entibus corporalibus non vero spiritualibus, ut angelo et animae humanae. Nam tantum in corporalibus habetur facultas quae valeat transmutare materiam in similitudinem naturae, seu tales inducere dispositiones in materia ut in ea producatur similitudo naturae specificae; in spiritualibus vero facultas intellectiva, secundum quam habetur processio assimilativa, assimilai procedens producenti non secundum esse naturale sed tantum secundum esse intentionale, quia in creatis esse intentionale distinguitur ab esse reali eique accidit; unde quidquid in creatis intentionaliter procedit, non procedit in linea naturae et est accidens. Principium vero divinae generationis est ens spirituale seu intellectuale; quia enim esse naturae et esse intentionale in Deo sunt unum et idem, processio intellectualis est etiam processio naturalis seu generatio, ita quod in uno actu colligatur quidquid est perfectionis in utraque processione creata (1 p., q. 34, a. 2, ad 1).

QUAESTIO III. DE TRIBUS PROPRIIS NOMINIBUS SECUNDAE PERSONAE, SEU «FILIUS, VERBUM, IMAGO»[76]

I. STATUS QUAESTIONIS.

240. Secunda persona Trinitatis, cum sit incarnata, dupliciter conside-

[76] i p., q. 27, a. 2; q. 34 et 35; q. 93; *In 1 Sent.,* dist. 27, q. 2, a. 2 et 3; dist. 28, q. 2, a. 2 et 3; *C. Gent.* 4, 26; *De veritate,* q. 4; Opusc. *Contra errores Graecorum,* . 10, 12 et 32.

rari potest. Primo nempe, secundum naturam et attributa humana, et ita competunt ei plura nomina quae spectant ad tractatum De Verbo Incarnato, i. e. Christus, Salvator, Redemptor, Rex gentium. Mediator, Emmanuel, lesus, Filius David, Filius hominis, Filius Mariae, Caput Ecclesiae, Primogenitus mortuorum. Secundo, iuxta naturam et attributa divina, et sic ei competunt plura alia *nomina tum appropriata tum propria,* quae Patres in suis operibus diligenter colligunt et explicant. Confer Origenem, In Io. 1. 23; Damascenum, *De fide orth.* 1. 8, 12, et praecipue *Ambrosium,* qui in opere *De fide ad Gratianum,* 1. 2, prol., colligit *duodecim nomina,* in quibus «*tripartito* videtur derivanda *distinctio.* Sunt enim evidentia indicia quae *proprietatem deitatis* ostendant: sunt quae *similitudinem* Patris et Filii: sunt etiam quae perspicuam divinae maiestatis exprimant *unitatem.* Proprietatis itaque sunt, *generatio, Deus, Filius, Verbum;* similitudinis, *splendor, character, speculum, imago;* unitatis aeternae, *Sapientia, virtus, veritas, vita...* His duodecim tanquam lapidibus pretiosis fidei columna consurgit... Nam si eos aliquis separet atque secemat, omnis fidei structura dissolvitur» (ML 16. 583 sq.).

Inter haec aliaque nomina secundae personae, *tria tantum sunt nomina propria et personalia,* scilicet *Filius, Verbum* et *Imago.* In q. praec. ostendimus haec passim proponi in fontibus revelationis et in documentis Magisterii. Restat ut ea singillatim explicemus.

II. ASSERTIO 1. **Filius est nomen proprium secundae personae.** PROBATUR.

241. Nomen Filii, *notionaliter* acceptum, est nomen proprium secundae personae; nam prima persona est omnino ingenita, i. e. nullo modo procedens, tertia vero non procedit per generationem, ut in q. seq. ostendetur. *Essentialiter* vero sumptum, nomen filii accipitur extra Deum, seu convenit creaturis intellectualibus, iuxta generationem gratiae et filiationem impropriam et adoptivam. In divinis autem nullatenus hoc nomen essentialiter dicitur, quia, quamvis tertia persona seu Spiritus S. procedat a Deo Spirante, modo infinite sublimiori quam creatura, tamen nullo modo vocatur Filius, ne inde detur occasio erroris et confusionis inter processiones et personas divinas.

Cum secunda persona sit vere genita, seu procedens per veram generationem, legitime ei tribuuntur omnia nomina quae in creatis ad generationem referuntur, nisi obsit aliqua imperfectio. Ita ei attribuitur habere patrem, non vero matrem (quia pater est principium principale, mater vero secundarium in generatione), esse conceptum, parturiri (seu partu oriri), esse in utero et in sinu Patris (cf. supra, n. 232, Psal. 2. 7, Psal. 109, 3, Io. 1. 18), esse filium, imo esse filiam, si tamen hoc nomen cum moderamine adhibeatur

(Eccli. 24. 5 «primogenita»; cf. Prov. 8. 22 sqq.; ubi nomen femininum ponitur tum ad commendandam suavitatem et bonitatem divinam, tum quia agitur de Filio sub nomine et ratione Sapientiae) (1 p.» q. 27, a. 2, ad 2; *C. Gent.* 4. 11).

ASSERTIO 2. Verbum est nomen proprium secundae personae (1 p., q. 34).

PROBATUR.

242. Verbum *in nobis* dupliciter dicitur, scilicet proprie et improprie. Proprie autem iterum tripliciter, vel nempe pro conceptu mentis (verbum mentis), vel pro imaginatione vocis qua ille conceptus est exprimendus (verbum phantasiae), vel pro ipsa sensibili et exteriori voce (verbum oris). Improprie vero, sive figurative, verbum vocatur ipsum obiectum verbi proprie dicti, seu id quod verbo significatur vel efficitur, sicut cum dicimus: «Hoc est verbum quod dixi tibi, vel mandavi tibi». *In Deo* autem nequit dari verbum phantasiae et verbum vocis, cum sint corporalia; ergo manent tantum verbum mentis, quod est verbum proprie dictum, et eius obiectum (significatum vel effectum), quod est verbum improprie dictum.

Verbum igitur proprie dictum est *nomen notionale, imo nomen proprium* secundae personae, quia indicat aliquid procedens per actionem intellectivam, secunda autem persona, eaque sola, procedit per actionem intellectivam, ut ostensum est in q. praec. Verbum vero improprie dictum est *nomen essentiale,* et referri potest tum ad Deum tum ad creaturas. Nam, ut dictum est, verbum improprie dictum est vel obiectum quod verbo significatur, et sic verba sunt omnia quae in Verbo divino intelliguntur, scilicet essentia divina, tres personae et creaturae; vel obiectum quod efficitur sive imperatur, et sic verba sunt solae res creatae, puta verba revelationis et quilibet alii effectus divini, qui omnes procedunt ab intellectu divino imperante.

Inter varia nomina quae in nobis pertinent ad lineam intellectualem, solum Verbum est nomen personale in divinis; cetera vero, ut cognitio, intellectio, conceptio, cogitatio, notitia, idea, sapientia, sermo (sive continuata cogitatio), sunt nomina essentialia, nisi aliunde ita approprientur ut accipiantur pro ipso termino intellectionis et fiant synonyma cum ipso verbo, ut praecipue accidere solet de Sapientia et Sermone. Sunt autem et duo alia nomina propria in linea divinae intellectionis, seu Filius et Imago, quae non sunt synonyma cum Verbo, ut infra ostendetur, quaeque tamen in nobis non pertinent ad processionem intellectualem.

Quod dictum est de Verbo, valet etiam de *«dictione»* cuius terminus est Verbum. Est scilicet *vox notionalis,* seu importat processionem, secus ac intclligcre. Si sumitur *active, i. e. pro dicere,* convenit tantum Patri, scilicet non tres personae divinae sunt dicentes, nec sunt unum dicens, sed solus Pater est dicens. Si vero sumitur *passive, i. e. pro dici,* tunc convenit omnibus personis, imo omni obiecto divinae scientiae, sed diversimode; nam tantum Filius dicitur ut Verbum, alia vero dicuntur verbo, ut res in verbo intellecta. Unde Pater intclligcndo dicit Verbum, et in Verbo dicit Patrem, Filium et Spiritum S. et omnes creaturas; et ita Pater est dicens, Filius est Verbum dictum, omnia sunt Verbo dicta.

ASSERTIO 3. Imago est nomen proprium secundae personae (1 p., q. 35; cf. q. 45, a. 7; q. 93).

PROBATUR.

243. Imago in genere dupliciter accipitur, scilicet *improprie,* pro quolibet simili, et *proprie,* pro eo quod ab alio procedit in similitudinem speciei aut signi speciei. Duo ergo elementa importantur in imagine proprie dicta, nimirum similitudo et processio. *Similitudo* autem intelligitur non quaelibet, sed vel in specie, sicut filius est similitudo patris, vel saltem in signo speciei (quod in corporibus est praecipue figura), sicut statua Caesaris est similis Caesari; unde non est proprie imago id quod est simile alicui tantum in aliqua ratione analoga, aut in ratione generica, aut in accidente communi, et proinde accidens non est imago substantiae, nec brutum (aut vermis, aut planta, quae generantur ex corpore humano) est imago hominis, nec paries alba est imago hominis albi. *Processio* intelligitur secundum causalitatem exemplarem, et quidem formaliter in ratione similitudinis, ita nempe quod procedens sit similis suo principio vi et ratione ipsius processionis; propterea unum ovum non est imago alterius, quia ab eo non procedit.

Inter res creatas triplex datur proprie dicta imago. Una est *artificialis,* ut statua vel pictura, quae dicit similitudinem non in specie, sed in signo speciei (seu figura); haec ideo est imago, quia procedit a re ut a causa exemplari, nam exemplar est quaedam forma existens in mente artificis ac dirigens eius actionem, ita ut dici possit statuam regis procedere a rege, seu a sculptore ut est rex ideatus. Alia est *intentionalis,* quae quidem dicit similitudinem in ipsa natura specifica, sed tantum sub esse intelligibili, et haec est species impressa vel expressa. Tertia est *naturalis,* quae dicit similitudinem in natura specifica sub ipso esse naturali, et sic filius est imago patris. Prima imago est imperfecta, altera melior, tertia perfecta; quae quidem esset perfectissima, si, ut in Deo, importaret similitudinem sive identitatem naturae non solum specificae sed etiam numericae.

In divinis igitur secunda persona est proprie dicta imago, quia, sub utraque ratione Verbi et Filii, dicit similitudinem cum suo principio, seu Patre, eamque vi processionis, tum intellectualis tum

generativae. Ob has rationes, ipsa est etiam perfectissima imago, quae concipi possit; nam procedit in similitudinem non solius signi speciei, sicut statua, sed ipsius speciei, nes sub solo esse intelligibili, sicut species mentis humanae, sed etiam sub esse naturali, nec tantum in similitudinem naturae specificae, sicut filius humanus, sed in identitatem naturae numericae.

Praeterea, *sola secunda persona* in divinis est proprie dicta imago; non enim imago est ipsa essentia divina, quae nequit referri ad seipsam aut ad aliquam personam, cum ab ea non distinguatur; neque est prima persona, seu Pater, qui, quamvis sit similis ceteris personis, a nulla procedit; neque tertia persona, seu Spiritus S., quia, quamvis sit tum similis tum procedens ab aliis, non est tamen similis vi ipsius processionis, cum processio voluntatis non sit formaliter assimilativa, sicut processio intellectus, ac ideo ipsa procedit cum similitudine, non vero in similitudinem. Unde sola secunda persona est imago proprie dicta, et consequenter Imago est proprium ac distinctivum eius nomen, non minus quam nomen Filii et Verbi.

244. *Proprie igitur accepta, imago in divinis est nomen notionale,* non essentiale, quod scilicet notam facit proprietatem, sive relationem et processionem. Cum autem secunda persona procedat a prima et referatur ad eam, sequitur secundum personam esse imaginem solius primae personae, seu Verbum-Filium esse *imaginem solius Patris.* Non est igitur imago essentiae divinae, aut suipsius, quia ab his non distinguitur; nec Spiritus Sancti aut creaturarum, in Verbo intellectarum, quia non procedit ab his ut a causa exemplari, quae est solus Pater, quamvis procedat per intellectionem illorum omnium obiectorum.

Quod attinet *comparationem trium propriorum nominum* secundae personae, scilicet *«Pilius, Verbum, Imago»,* notandum est ea inter se non distingui nisi sola distinctione rationis ratiocinantis, nec tamen esse mere synonyma, quia exprimunt diversos aspectus eiusdem realitatis, secundum nostrum modum concipiendi desumptum ex creatis, in quibus illa tria distincte inveniuntur, ut patet ex exemplis filii, speciei intellectualis et statuae. Eadem enim relativa realitas, seu persona, quae procedit per unicum actum intellectualis ac generativae processionis, quatenus procedit intellectualiter dicitur Verbum, quatenus procedit generative vocatur Filius, et quatenus utroque modo procedit per viam formaliter assimilativam, tanquam ab exemplari, dicitur Imago, et quidem perfectissima, utpote colligens in se utrumque modum assimilationis, filiationis scilicet et intellectualis emanationis (1 p., q. 34, a. 2, ad 3). Unde tria illa nomina secundum nostrum modum concipiendi, ita ordinantur ut secunda persona prius concipiatur ut Verbum, secundo ut Filius, tertio ut Imago, et Verbum sit formalissimum inter illa tria.

Nobis tamen magis expressivum est nomen «Filius», tum quia ipsum directius exhibet consubstantialitatem et distinctionem secundae personae, ac propterea plures haeretici, ut infirmarent mysterium Trinitatis, nomen Verbi nomini Filii praeferebant; tum quia in creatis, ex quibus desumimus immediatos nostros conceptus, verbum est accidens, et imago semper importat aliquam imperfectionem et inferioritatem; tum quia conceptus filii est magis accommodatus communi intelligentiae quam conceptus verbi qui est magis philosophicus, unde si excipiantur sublimes expressiones quarti evangelii et theologicae disquisitiones doctorum, Scriptura, Traditio et Magisterium constanter nobis exhibent formulam Trinitatis sub nominibus Patris, Filii et Spiritus S., in ipsa forma Baptismi solemniter et perenniter confirmatam.

Improprie vero accepta, seu pro qualibet re simili, imago est nomen essentiale, ac potest praedicari in divinis tum de singulis personis ad invicem tum de communi essentia relate ad creaturas. Sic *Pater* est imago aliarum personarum, et peculiariter Filii, cum sit in omnibus similis ipsis, quemadmodum omnis pater dici potest imago filii sui; huiusmodi tamen expressio non occurrit in Traditione. *Spiritus S.* est imago Patris et Filii, ex quibus procedit et quibus similis est, quamvis non vi ipsius processionis; et hoc modo Patres graeci, ad vindicandam contra haereticos consubstantialitatem Spiritus S., eum vocant imaginem Filii, et in hoc sensu interpretantur Rom. 8. 29: «Praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui».[77][78]

Essentia ipsa divina dici potest imago, non quidem relate ad tres personas a quibus realiter non distinguitur, sed relate ad creaturas, quatenus, inverso processu, ipsi rerum exemplari tribui potest nomen imaginis illarum, ratione mutuae similitudinis, et ita Fulgentius Ruspensis[73] vocat Trinitatem imaginem iuxta quam factus est homo.

245. *Quod attinet ipsas creaturas relate ad Deum*™ sive ut unum sive etiam ut trinum, invenitur in eis imago tum proprie dicta, tum improprie dicta quae aptius dicitur vestigium.

77 Cf. Athanasium, *Epist. 1 ad Serapionem;* Basilium, *Adv. Eunomium* 5; Cyrillum Alex., *Thesaurus* 33. Item S. ThoMAM, Opusc. *Contra errores Graecorum,* c. 10.

78 *De fide ad Petrum,* c. 1, ML 65. 674.

79 Cf. 1 p., q. 35, a. 2, ad 3; q. 45, a. 7; q. 93, per totam, peculiariter a. 5-8, ubi de imagine Trinitatis; *C. Gerit.* 4, 26.

Beaurecueil, M. J. de, «L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin», *Etudes et recherches* IX (1955) 37-96.

Bittremieux, J., «Similitudo creaturae cum Deo fundamentum cognoscibilitatis Dei», *Divus Thomas* (Piacenza) XVII (1940) 310-323.

Dander, F., «Gottes Bild und Gleichnis in der neueren Schopfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin», *Zeitschrift fur katholische Théologie* LIII (1929) 1-40, 203-246.

Dürig, W., *Imago. Beitrag zur Terminologie und Théologie der romischen Liturgie,* München 1952.

Hillop, I., «Man the image of the Trinity, according to St. Thomas», *Dominican studies* III (1950) 1-9.

Hübscher, I., *De imagine Dei in homine viatore secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis,* Lovanii 1932.

Imago proprie dicta invenitur in sola *creatura rationali* (homine et angelo), quippe quae procedit a Deo secundum actionem assimilativam, utut transeuntem, et assimilatur Deo secundum id quod est velut specificum ipsi, seu naturam intellectualem, quamvis imperfecte tantum, eo quod procedit a Deo non tanquam a principio immanentis generationis, sicut Filius, sed tanquam a sola causa exemplari dirigente actionem Dei ad extra, adeoque non in ratione speciei, sed solius signi speciei, sicut statua Caesaris dicitur Caesaris imago. Haec proprie dicta imago, in intellectuali natura impressa, attento perfectionis gradu, triplex est, scilicet secundum *naturam, gratiam* et *gloriam;* attento autem subiecto et fundamento et prout refertur ad essentiam divinam, ea residet in ipsa essentia animae spiritualis, prout vero refertur ad Trinitatem, ipsa residet in duplici facultate intellectus et voluntatis ac relucet in duplici harum facultatum immanenti processione, ut explicatum est supra (n. 133).[80]

Imago improprie dicta sive vestigium, tum Deitatis tum Trinitatis, invenitur in *creaturis irrationalibus* (et consequenter etiam in parte hominis non rationali, seu sensitva et corporali), in quantum pariter procedunt a Deo, ut a causa exemplari, sicut homo et angelus, et assimilantur quodammodo causae divinae, non tamen ut in signo speciei, sive in ratione intelligentis, sed tantum ut in signo generis, sive in ratione viventis vel existentis. Et in hac generica ratione relucet tum essentia divina, cum variis suis attributis absolutis, tum etiam ipsa Trinitas personarum, praecipue per hoc quod omnes res sunt constitutae in quadam «unitate, specie et ordine», ut docet Augustinus *(De Trin.* 6. 10) et explicat S. Thomas (1 p., q. 93, a. 6).[81]

QUAESTIO IV. DE PROCESSIONE TERTIAE PERSONAE PER MODUM SPIRATIONIS[82]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

246. Ut constat ex dictis in cap. 2, q. 1-3, fides docet et ratio

Kaliba, C., *Die Welt ais Gleichnis des dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie,* Salzburg 1952.

Kaszas, M., *Vestigia Dei in creaturis seu viginti novem argumenta pro existentia Dei,* Budapestini 1930.

Lafont, G., «Le sens du thème de l'image de Dieu dans l'anthropologie de saint Thomas d'Aquin», *Recherches de science religieuse* XLVII (1959) 560-569.

Loncke, J., «De vestigiis ac imaginibus Dei in creaturis», *Collationes Brugenses* (1947) 36-40.

Paluscsak, P., «Imago Dei in creaturis», *Xenia thomistica* (Romae 1925) II 119-154.

Rossi, A., «Similitudo Dei in creaturis. Defensio doctrinae S. Thomae et SS. Patrum contra recentiores quosdam eam falso insimulantes», *Divus Thomas* (Piacenza) V (1928) 417-448.

[80] Ut ostensum est in cap. 1, q. 2 (n. 24) haec eadem fundamentalis imago Trinitatis in homine vario modo considerari potest et ab Augustino consideratur et exprimitur.

[81] Cf. ibidem, ubi ex Augustino indicavimus varia Trinitatis vestigia, tum in omni creatura, tum in inferiori ac sensitiva parte rationalis creaturae.

[82] 1 p., q. 27, a. 3 et 4; q. 36, per totam; *C. Gent.* 4. 19, 24 et 25; *De potentia,* q. 10, a. 4, et 5; Opusculum *Contra errores Graecorum.*

suadet existentiam processionis Spiritus S., seu in divinis non unam· tantum sed duas haberi processiones et personas procedentes. Quaeritur nunc determinate *de natura et principio secundae processionis»* quae nonnisi generaliter ibidem delineata sunt. *Quatuor autem distincte quaeruntur,* duo de natura et duo de principio, scilicet: 1. Utrum processio tertiae personae, seu Spiritus S., sit per viam volitionis. 2. Utrum sit per modum spirationis et non generationis. 3. Utrum Spiritus S. procedat non solum a Patre sed etiam a Filio. 4. Utrum procedat a Patre et Filio ut ab uno principio et unica spiratione.

Quaestio de natura huius processionis non est tanti momenti, ac eadem quaestio de processione Filii, quamvis sit difficilior quoad

Bibliographiam de controversia *Graecorum separatorum* dabimus infra.

Ales, A. d', *De Deo Trino* (Paris 1934) 151-215.

Arnoü, R., *De Deo Trino,* Pars I: *In fontibus revelationis* (Romae 1938) 140-156.

Bourassa, F.. «Le Saint-Esprit unité d'amour du Père et du Fils», *Sciences ecclésiastiques* XIV (1962) 375-416.

Brinktrine, J., «De nexibus inter mysterium spirationis divinae et creationem»,. *Divus Thomas* (Piacenza) XLI (1938) 130-142.

Camelot, Th ., «La tradition latine sur la procession du Saint-Esprit 'a Filio' ou 'ab utroque'», *Russie et chrétienté* (1950) 179-192.

Dalmau, I. M., *De Deo Uno et Trino* («Sacrae theologiae summa», II, Matriti· 1964), n. 398-420, 436-442, 451-458, 533-539.

Dockx, L, «Note sur la procession du terme dans la volonté», *Angelicum* XV (1938) 419-428.

Galtier, P., *De SS. Trinitate in se et in nobis* (Paris 1933) 162 sq., 169-171, 181-184, 235-264.

Grumel, V., «S. Thomas et la doctrine des Grecs sur la procession du Saint-Esprit»,. *Echos d'Orient* XXV (1926) 257-282.

Hugon, E., «La théologie latine et la théologie grecque des processions divines»,. *Revue thomiste* (1912) 474-498.

Jugie, M, *De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes,* Romae 1936.—«Quelques témoignages nouveaux ou peu connus sur la procession du Saint-Esprit», *Echos d'Orient* XXXVIII (1939) 369-375.

Krapiec, A., «Inquisitio circa Divi Thomae doctrinam de Spiritu Sancto prouf Amore», *Divus Thomas* (Piacenza) LXIII (1950) 474-496.

Lohn, L., *De SS. Trinitate* (St. Marys, Kansas 1949) 135-185.

Maltha, A., «De processione Spiritus Sancti», *Angelicum* XIII (1935) 171-191.

Mühlen, H., *Der Heilige Geist als Person,* Münster (Wetsfalen) 1963.

Orbe, A., *La teologîa del Espiritu Santo* («Estudios Valentinianos», IV), Roma 1966.

Palmieri, A., «Esprit-Saint», *Dictionnaire de théologie catholique* V-l (Paris 1913)· 676-829. Copiosa bibliographia.

Penido, M. T. L., «Cur non Spiritus Sanctus a Patre Deo genitus? S. Augustin et S. Thomas», *Revue thomiste* XIII (1930) 508-527.—«Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XIV (1937) 33-68.—«A propos de la procession d'amour en Dieu», *ibid. XV* (1938) 338-344. Cf. generalius opus, cit. supra, n. 24.

Slipyj, J., «De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus S. explicanda», *Bohoslovia* I (1923) 3-16, 97-113.—*De principio spirationis in SS. Trinitate. Disquisitio historico-dogmatica,* Leopoli 1926.—«Num Spiritus Sanctus a Filio distingueretur si ab eo non procederet», *Bohoslovia* V (1927) 2-19; VI (1928) 1-17.

•explicationem, cum pauciores et minus claros conceptus ex creatis habeamus ad eam illustrandam; quaestio vero de principio, quae, quoad processionem Filii non habet magnum momentum et tantum indirecte tacta est, hic sibi usurpat praecipuum caput, non tam ob intrinsecam quam ob historicam rationem: in ea enim fundatur haeresis et schisma ecclesiae orientalis.

II. ERRORES.

247. Quoad primum, secundum et quartum quaesitum, non habentur directi errores aut controversiae, sed, ut infra patebit, minores tantum quaestiones inter theologos de modo interpretandi, probandi ac determinandi communem affirmativam doctrinam.

Quoad tertium vero quaesitum, habentur *duae verae haereses.* Prima, minoris momenti in hac re, est haeresis *hiacedonianorum,* qui, ut negarent ipsam divinitatem et consubstantialitatem Spiritus S., reiciebant eius processionem a Patre, docentes eum procedere *a solo Filio,* et quidem vel a Filio qui est creatura (ita quidam), vel a Filio, qui est Deus, per creationem (ita alii; cf. supra, η. 41).[83] Altera ac potissima haeresis est *Schismaticorum Orientalium,* quae quidem fuit tum occasionalis ratio separationis tum diuturnae dogmaticae recriminationis contra Latinos.

De origine et evolutione huiusmodi controversiae, quae diffuse exponitur .ab auctoribus historiae ecclesiasticae, historiae dogmatum et copiosae bibliographiae monographicae,[84] satis sit ad nostrum scopum sequentes praecipuas lineas indicare.

Damnata in Cone. Constant. I a. 381 praefata haeresi Macedonianorum,

[83] Eusebius Caes., fautor Arianismi mitigati, scribit: «Spiritus Paraclitus, neque Deus, neque Filius. Quoniam non de Patre perinde atque Filius, genesim accepit, et unus ex eorum censu est, qui per Filium condebantur» *(De eccles. theol.* 3. 6, MG 24. 1014; cf. *Praep. evang.* 7. 15, MG 21. 549 sq.). Epiphanius de Arianis testatur: «Spiritum itaque Sanctum creaturae [i. e. Filii] esse creaturam asserunt, [eo] quod per Filium omnia facta sint, ut Scriptura testatur» *(Adv. haer.,* haer. 69. 290).

^Bessarion (Card.), *De processione Spiritus S.,* apud Migne MG 161. 321-406 (interprete Arcudio) et iterum 407-448 (interprete ipso Bessarione).

Candal, E., *Nilus Cabasilas et theologia S. T'hornae de processione Spiritus Sancti,* Città del Vaticano 1945.

Franzelin, J. B., *Examen doctrinae Macarii Bulgakow et losephi Langen de processione Spiritus Sancti,* Roma 1876.

Gordillo, M., *Compendium theologiae orientalis* (ed. 2, Romae 1939) 97-133.

Jugie, M., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium* I (Parisiis 1926) 154-223, 286-311; II (1933) 296-535 (valde diffusa et erudita tractatio).—«Où en est la question de la procession du Saint-Estprit dans l'église gréco-russe?», *Echos d'Orient* XIX (1920) 252-277.—«Origines de la controverse sur l'addition

negantium processionem Spiritus S. a Patre, concors utriusque ecclesiae doctrina fuit quod Spiritus S. procedit sive a Patre sive a Filio, quamvis frequentius Graeci id exprimerent formula «A Patre per Filium», Latini vero formula «A Patre et Filio»; nec usque ad initium saec. 5 ullum indicium invenitur alicuius controversiae aut dubitationis de processione Spiritus S. **a Filio.**

248. Saec. 5, *Theodoretus Cyrensis* visus est impugnare processionem Spiritus S. a Filio. Cum enim Cyrillus Alex, in suo anathematismo 9 (Denz. 260) dixisset Spiritum S. esse proprium Spiritum Filii (cf. infra, n. 267), Theodoretus in libello contra Cyrilli anathematismos respondit id esse verum eo sensu quod Spiritus S. habeat eandem naturam ac Filius, non autem eo sensu quod habeat existentiam «ex Filio aut per Filium» (MG 76. 431).[85] De mente tamen Theodoreti non certo constat et plures putant quod ipse intenderit reicere sententiam Macedonianorum, qui docebant processionem a solo Filio per viam creationis. Ceterum, quidquid sit de eius sententia, haec lis sequelas non habuit, sed facta est pax inter Theodoretum et Cyrillum, eo quod uterque confiteretur contra Macedonianos fidem catholicam de divinitate Spiritus S.

Saec. 6, Rusticus, diaconus romanus ac nepos Vigilii R. P., testatur «quosdam antiquorum [docuisse] non procedere Spiritum a Filio sicut a Patre» et addit se non perfecte intelligere «utrum [Spiritus S.] a Filio eodem modo quo ex Patre procedat» *(Contra Acephalos,* ML 67, 1237). Rusticus non dicit quinam fuerint illi antiqui nec constat utrum alludat ad Theodoretum; ceterum, tum illorum negatio tum ipsius Rustici dubitatio referri potest ad solum modum processionis, seu ad hoc quod Spiritus non eodem modo procedit a Filio quo procedit a Patre.

Saec. 7, habetur prima recriminatio Graecorum contra Latinos in hac quaestione, ex parte tamen *Monothelitarum,* qui, teste Maximo Confessore (t 662), Martinum R. P. reprehendebant quod in quadam epistola synodica dixerit «Spiritum Sanctum etiam ex Filio procedere» *(Epist.* ad Marinum, MG 91. 135). Haec tamen recriminatio, quam ineptam esse ostendit idem Maximus (cf. infra, n. 265) ulteriorem sequelam non habuit et ceteroquin probabile est illos haereticos putasse R. Pontificem docere quod Spiritus S.*

du 'Filioque' au Symbole», *Revue des sciences philosophique et thêologiques* XXVIII (1939) 369-3S5.—«Le Filioque», *Russie et chrétienté* IV (1950) 123-244.—Confer aliud opus supra relatum, in η. 245.

Lohn, L., *Doctrina Graecorum et Russorum de processione Spiritus Sancti a solo Patre,* Pars I: *Photii temporibus,* Romae 1934.

Palmieri, A., «Filioque», *Dictionnaire de théologie catholique* V-2 (Paris 1913) 2309-2343 (Copiosa bibliographia). Confer alium articulum, relatum supra, in n. 245.

Slipyj, J., *Die Trinitâtslehre des byzantinischen Patriarchen Photios,* Innsbruck 1919. Confer alia scripta, relata supra, in n. 245.

Vieujean, L, «L'état actuel de la controverse du Filioque», *Revue ecclésiastique de Liège* XXI (1929) 18-28.

[85] Confer etiam Theodoreti *epistolam* 151, ad monachos orientales (MG 8383-1417); de qua A. D'Ales, «La lettre de Théodoret aux moines d'Orient», *Ephemerides theologicae Lovanicnses* (1931) 413421.

procedat a Filio eodem modo quo a Patre, seu tanquam a fontali principio Trinitatis (ut ex usu ferebat apud Graecos sensus verbi ἐζπορεύετ&αι seu procedere, et particulae ἐκ); quod quidem adversatur ipsi orthodoxae formulae Patrum graecorum «Ex Patre per Filium procedit».

In altera parte saec. 8 usque ad initium saec. 9, arsit prima vera controversia, suscitata prius ab ipsis Latinis, subinde a Graecis, quae interventum ipsius S. Sedis provocavit. lam in *Conc. Genethliacensi a.* 767 (sub Pippino Galliae rege celebrato, praesentibus Constantini Copronymi legatis), «quaestio ventilata est inter Graecos et Romanos de Trinitate, et utrum Spiritus Sanctus, sicut procedit a Patre, ita procedat a Filio» (ita refert Ado archiepiscopus viennensis in suo *Chronico,* exarato circa a. 850, ML 123. 125). Acutior evasit controversia paulo post, cum ipse imperator *Carolus Magnus* a. 787, impugnans decisiones Conc. Nicaeni II, inter alia conquestus est quod patriarcha constantinopolitanus Tarasius in sua fidei confessione adhibuerit graecam formulam «Ex Patre per Filium [Spiritum S.] procedere», faventem Macedonianismo nec concordantem cum fide de processione «ex Patre et Filio, sicut omnis universaliter confitetur et credit Ecclesia» *(Libri Carolini,* l. 3, c. 3, ML 98. 1117). Eadem recriminatio refertur in capitulari, a *Conc. Francofordiense* a. 794 excerpto ex Libris Carolinis et ab ipso Carolo Magno misso ad *Hadrianum R. P.;* qui tamen respondit, defendens decisiones Conc. Nicaeni II et legitimitatem praefatae formulae Graecorum (ML 98. 1249). Idem Carolus Magnus causa fuit ut in Gallia et Germania firmaretur ac vulgaretur usus, iam ab aevo in Hispania existens, addendi vocem «Filioque» symbolo nicaeno-constantinopolitano.

Paulo post, a. 808, controversia incidenter suscitata est ab ipsis Graecis, cum loannes quidam, monachus monasterii hierosolymitani Sancti Sabbae, haereseos incusavit, anud patriarcham eiusdem civitatis, *monachos latinos* monasterii Montis Oliveti, eo quod iuxta patrium morem recitarent symbolum cum additione «Filioque». Causa ad *Leonem III* ab illis monachis delata (ML 129. 1257-1259), R. Pontifex in sua responsione, quam subinde ipsi Carolo Magno communicavit, silens de quaestione additionis «Filioque» in symbolo, rem ipsam dogmaticam hoc modo declaravit: «Credimus sanctam Trinitatem, id est Patrem, Filium et Spiritum Sanctum a Patre et a Filio aequaliter procedentem» (ibid. 1260 sq.). Sequenti a. 809, Carolus Magnus convocavit *Conc. Aquisgranense,* in quo approbati sunt duo tractatus de processione Spiritus S., interim conscripti a Theodulpho episcopo aurelianensi et Smaragdo abbate (ML 105. 236-276; 98. 923-929),[86] definita est processio Spiritus S. a Patre et Filio, approbata ipsa additio «Filioque» in symbolo et sancitus usus illud ita canendi in ecclesiis. Leo III autem, approbata ipsa Concilii doctrina, suam displicentiam manifestavit erga praefatam additionem, utpote non congruentem venerationi antiquorum conciliorum et ceteroquin factam, inscia ipsa S. Sede, atque ut ab eo usu desisterent consiliando rogavit

[86] *Liber de processione S. Spiritus,* qui dicitur ab *Alcuino* paulo ante exaratus de consilio Caroli Magni (ML 101. 64-82), non est authenticus. Cf. in *Dictionnaire d'histoire* ‹et *de géographie ecclésiastique,* art. Alcuin, col. 691.

(ML 102. 971-976); cui tamen consilio consuetudo Gallorum non acquievit,, quin potius firmior ac universalior usus evasit/7

249. *In altera parte eiusdem saec.* 9, *opera Photii* (820-897), cuius, electio in patriarcham constantinopolitanum (858-867, et iterum 878-886) nunquam a S. Sede approbata fuit, controversia Graecorum iterum acriusque renovata est, assumens *explicitam ac determinatam formam doctrinae, sive haeresis de processione Spiritus S. a solo Patre.* Ita. dum antiqua formula Patrum graecorum fuerat «Spiritus S. ex Patre per Filium procedit», nova formula photiana hunc sensum inducebat: «Spiritus S. ex solo Patre procedit».[85] Post obitum Photii, aestus controversiae extinctus est, ipsa tamen doctrina communis evasit apud doctores orientales, usque ad saec. 11, seu ad tempus Michaelis Caerularii; quorum doctorum praecipui sunt Leo sapiens imperator, philosophus Nicetas byzantinus, patriarchae Euthymius, Sisimius et Sergius, archiepiscopus bulgaricus Theophylactus;[87] ipse tandem *Michael Caerularius,* patriarcha constant. (1043-1054), qui, cum a Leone IX (1056) excommunicatus fuerit, omnes Photii in Latinos recriminationes, inter quas illicitam additionem «Filioque» in symbolo, renovavit, simulque ipsum schisma, a Photio incoeptum, definitive consummavit.[90]

Consummato schismate, *a saec. 11 ad nostrum aevum,* processio Spiritus S. a solo Patre, fuit ac iugiter mansit pro Orientalibus tum tessera orthodoxiae, tum praecipuum dogmaticum caput recriminationis adversus Latinos, tum particulare punctum discussionis cum in Conciliis oecumenicis (Lugd. II et Florentino) de unione utriusque ecclesiae actum est. *Recentiores tamen doctores,* praecipue inter russos, quamvis latinam additionem in symbolo iugiter illicitam declaraverint, ipsam photianam doctrinam non leviter emolli-

87 Mirum est, quod, non obstante tum communi latina traditione, tum explicita fidei professione Leonis III et Conc. Aquisgranensis, eodem saec. 9 et paulo ante haeresim photianam, *loannes Scotus Erigena* (f circa 877), degens in aula imperatoris Caroli Calvi, nepotis Caroli Magni, in suo opere *De divisione naturae,* l. 2, n. 30-35 (ML 122. 599-615) ita loquitur ac disserit, ut videatur ad doctrinam Graecorum de processione Spiritus S. a solo Patre accedere. Eius sententiam in varium sensum interpretantur eruditi. Sl ipyj, *op. cit.* (supra, in n. 247) 84-88, eum absolvit ab errore. Jugie, *op. cit.* (supra, in n. 247) I 256, ait ipsum esse verbotenus catholicum, re autem vera photianum ante ipsum Photium. etsi erraverit bona fide. E. K. Rand, *Iohannes Scotus.* Monaci 1906, eum insimulat duplicitatis vel contradictionis. D'Ales, *op. cit.* (supra, in n. 245) 167, significat ipsum in suis expressionibus tantummodo exaggerasse, sequens viam ipsius Damasceni (cf. infra, n. 268) et in ea infelicius haerens.

83 Doctrinam suam Photius exposuit in variis epistolis et operibus, peculiariter in *Amphilochiis,* q. 28 (MG 101. 206-210) et in *De Spiritus Sancti mystagogia* (MG 102. 279-400), quod opus edidit probabiliter circa a. 895, dum esset in exilio et paulo ante mortem.

89 Qui tamen moderate loquitur. Confer eius *Epist.* ad Nicolaum diaconum, MG 126. 225, 242.

90 Confer eius *Epist.* ad Petrum antiochenum 13, MG 120. 792; *Edictum synodale,* ibid., col. 737, 740 sq. Leo IX in epistola, qua denunciat Graecorum calumnias contra Latinos, eorum doctrinam de processione Spiritus S. a solo Patre non commemorat (ML 143. 744-769); subinde vero, in documento excommunicationis Caerularii, eam tanquam Macedonianorum haeresim indigitat, Garecos accusans quod «sicut Pneumatomachi seu Theomachi, a symbolo absciderint Spiritus processionem a Filio» (ibid., col. 1003).

•erunt, redeuntes ad antiquam orthodoxam formulam Patrum graecorum «Ex Patre per Filium procedens». Imo, in collationibus habitis ab Orientalibus, sive cum Vetero-catholicis post Conc. Vaticanum I sive recentius cum anglo-catholicis, plures ex eis declararunt nullam adesse, inter occidentalem et orientalem doctrinam de processione Spiritus S. substantialem differentiam, et formulam «Filioque» intelligi posse in eodem sensu ac formulam «Per Filium», vel saltem istarum formularum discrimen considerari posse tanquam unum ex philosophumenis vel theologumenis, seu quaestionibus quae a doctoribus citra fidem agitentur nec verum unionis obstaculum constituant.91

III. ASSERTIO 1. Processio tertiae personae est per viam voli-tionis.9293

250. Nota theologica. Eadem nota *certitudinis* (imo *theologi-cae certitudinis)* hic assignanda videtur, quam dedimus supra (n. 226) quoad doctrinam de processione secundae personae per viam intellectionis, idque ob eandem rationem connexionis cum dogmate fidei, iuxta quod Spiritus S. est vere Amor (quamvis huius-modi connexio maior sit in altera doctrina). De facto theologi, ibidem relati, eodem modo iudicare solent de dogmatico valore utriusque doctrinae, si excipiatur unus vel alter qui hic minorem notam assignat, ut D'Alès et Alastruey, qui in priori quaestione assignant fortiorem notam propositionis «proximae fidei», hic vero contenti sunt inferiori nota «conclusionis theologicae» (Alastruey), vel «doctrinae communis» (D'Alès).90

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

251. Magisterium hanc veritatem implicite proponit, tum Spiri-tum S. vocando, tanquam nomine proprio, *amorem,* caritatem, sanctitatem, bonitatem «quae viget inter Patrem et Filium» (Conc. Tolet. I, Catechismus Conc. Trid., Leo XIII, Liturgia); tum defi-niendo Spiritum S. procedere per *spirationem* (Conc. Lugd. II et

91 Cf. Jugie, *p. cit.* (supra, in n. 247) 474-481. Quoad praecedentes doctores. confer quae ibidem, p. 296 sq., generaliter dicuntur. Confer etiam Gordillo, *op. cit.* (ibidem) 104-109.

92 Bourassa, F., «Le Saint-Esprit unité d'amour du Père et du Fils», *Sciences ecclé-siastiques* XIV (1962) 375-415.

Malet, A., *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin,* Paris 1956.

Penido, M. I., «Gloses sur la procession d'amour dans la Trinité». *Ephemerides theologicae Lovanienses* XIV (1937) 38-48.—«A propos de la procession d'amour en Dieu», *ibid.* XV (1938) 338-340.

93D'Ales: «Thesis [de processione Verbi]... dabatur ut proxima fidei; haec [de processione Sp. S. per modum amoris] dabitur ut doctrina communis».

Flor.), qua voce, ex usu liturgico in Ecclesia tunc recepto, indicatur processio per modum amoris et volitionis; tum fundando in amore, tanquam in distinctiva proprietate Spiritus S., sic dictam *appropriationem,* sive attributionem Spiritui S. operum quae sunt tribus personis communia (Catechismus Cone. Trid., Leo XIII). Praeterea,. Catechismus Cone. Trid., mentem ceterorum documentorum interpretans, explicite docet «Spiritum S. *a divina voluntate procedere*».

Conc. Toletanum XI: «Spiritus Sanctus... simul ab utrisque processisse monstratur; quia caritas sive sanctitas amborum esse agnoscitur» (Denz. 527).

Conc. Lugd. II et Flor, definiunt «Spiritum Sanctum ex Patre et Filio spiratione procedere» (cf. infra, n. 262).

Catechismus Conc. Trid.: «Quamvis Sanctissimae Trinitatis opera,, quae extrinsecus fiunt, tribus personis communia sint, ex iis tamen multa Spiritui Sancto propria tribuuntur [i. e. appropriantur], ut intelligamus illa in nos a Deo immensa caritate proficisci. Nam, cum Spiritus Sanctus a divina voluntate, veluti amore inflamata, procedat, perspici potest, eos effectus, qui proprie ad Spiritum Sanctum referuntur, a summo erga nos Dei amore oriri» (p. 1, c. 9, n. 7); «[Processio Spiritus S. in hoc consistit, ut] seipsum totum· Deus vi amoris communicat» *(ibid.,* n. 3).

Leo XIII: «Aptissime Ecclesia ea divinitatis opera, in quibus potentia excellit, tribuere Patri, ea, in quibus excellit sapientia, tribuere Filio, ea, in quibus excellit amor, Spiritui Sancto tribuere consuevit... [Cuius ratio est_ quia Spiritus S.] divina bonitas est ac Patris ipsa Filiique inter se caritas» (Denz. 3326).*

Liturgia, Missa Dominicae in Pentecostes: «Veni, Sancte Spiritus, repletuorum corda fidelium, et tui amoris in eis ignem accende», «Veni, dator munerum, veni, lumen cordium». Hymnus Veni Creator: «Altissimum donum Dei, fons vivus, ignis, charitas, et spiritalis unctio».

252. In Scriptura,ut diximus (n. 71), tertia persona Trinitatis minus clare exhibetur, etiam in N. T., quam secunda persona, cum tota revelatio immediate et essentialiter referatur ad manifestationem secundae personae per Incarnationem, qua mediante cum duabus aliis personis nos coniungit. Inde non mirum est modum processionis tertiae personae, eiusque propria nomina, obscurius nobis indicari, eo vel magis quod ipsi conceptus, quos ex creatis desumimus, non multum nos adiuvare possunt ad intelligentiam modi istius processionis, qua iterato natura divina communicatur, cum in crea-

94 Cf. I. Filograssi, «De processione Spiritus Sancti secundum operationem voluntatis in Encyclica Leonis XIII 'Divinum illud munus'», *Gregoriant/m* XVI (1935)448-451.

tis naturae communicatio fiat tantummodo per viam generationis.

Nihilominus, in duobus saltem nominibus, sub quibus in Scriptura tertia persona particulariter ac personaliter indicatur, scilicet *«Spiritus'»* et *«Donum»* (nam «Amor» non videtur in Scriptura accipi ut nomen proprium) implicite significatur eam per viam volitionis sive amoris procedere. *Nomen «Spiritus»,* imo «Spiritus Sanctus», saepe occurrit ad designandam distinctam personam Trinitatis, ut ostendit tum emphaticus eius usus, tum forma possessiva «Spiritus Dei, Patris, Filii, Domini, Christi, lesu» (cf. supra, n. 74). *Nomen «Donum»* minus frequenter occurrit, nec nisi in forma indirecta; dicitur nempe «Spiritus datus» (Io. 7. 39; Rom. 5. 5) et «Donum Spiritus S.» (Act. 2. 38). Si igitur haec duo nomina accipiuntur personaliter, seu ut manifestativa propriae indolis tertiae personae, ipsa indicant hanc pertinere ad lineam voluntatis seu procedere per viam volitionis; nam spiritus generaliter significat vim quandam impulsivam, quae est propria voluntatis, et pariter sanctitas in voluntate praecipue residet; omne autem donum est effectus amoris ac ideo a voluntate procedit, ut fusius explicabitur infra (n. 253).

Patres explicitius quam Scriptura eandem veritatem proponunt, tria nomina «Spiritus S., Amor, Donum» tanquam propria tertiae personae accipientes, eaque cum relatione et processione directe connectentes, atque cum ipsis propriis nominibus «Pater et Filius» comparantes.

Tertia nempe persona, et ipsa sola, proprie vocatur *«Spiritus Sanctus»,* quamvis etiam aliae personae sint communiter sanctae, quia ipsa est «sanctitas substantialis et consubstantialis amborum» (Augustinus, *De civ. Dei* 11. 24; cf. *De Trin.* 5. 11; idem fere dicunt Basilius, *Epist.* 8. 10, et Ambrosius, *In Symb. Apost.* 1).

Tertia persona est ipse *Amor,* non minus quam Filius Dei est Verbum, ac proinde est *amor procedens* ex Patre et Filio. Gregorius M.: «Ipse Spiritus Sanctus amor est» *{In Evang.,* hom. 30); Augustinus: «Sicut Dei Verbum Filium esse nullus Christianorum dubitat, ita charitatem esse Spiritum Sanctum» *{De Trin.* 9. 12. 17); «Videmus Trinitatem, Deum... Patrem et Filium atque inde procedentem caritatem communem, scilicet Spiritum Sanctum» *{ibid.* 15. 6. 10); «Dilectio, quae ex Deo est et Deus est, proprie Spiritus Sanctus est» *{ibid.* 15. 18. 32).

Tertia persona est *Donum, accepto hoc nomine relative sive personaliter,* sicut accipiuntur nomina Filii et Verbi quoad secundam personam. Chrysostomus: «Spiritus Sanctus est donum» *{In Io.,* hom. 62); Hilarius: «Baptizare iussit in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, in confessione et Auctoris

cl Unigeniti ct Doni» *(De Trin.* 2. 1); Augustinus: «Diximus alibi ea dici proprie in illa Trinitate distincte ad singulas personas pertinentia, quae relative dicuntur ad invicem, sicut Pater et Filius et utriusque donum Spiritus Sanctus; non enim Pater Trinitas aut Filius Trinitas aut Trinitas Donum» *(De Trin.* 8, prooem.); «Et tamen non frustra in hac Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius, nec Donum Dei nisi Spiritus Sanctus» *(ibid.* 15. 17. 29).

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

253. *Et primo quidem, ex tribus nominibus,* quae, in praefatis fidei documentis tertiae personae tanquam propria attribuuntur, scilicet *«Spiritus Sanctus, Amor, Donum».*

Ex nomine «Spiritus Sanctus» ("νεύμα ἁγιον). *yox spiritus* in rebus corporalibus dicit quandam impulsionem et motionem, unde flatum et ventum spiritum nominamus; in viventibus vero vis impulsive, motiva et inclinans in aliud est propria appetitus et voluntatis, non vero facultatis cognoscitivae, unde fortitudinem, audaciam, magnanimitatem, iram, superbiam, odium et amorem, spiritus nominamus, et in Scriptura spiritus saepe accipitur pro principio impellente voluntatem (cf. Rom. 8. 14; Ezech. 1. 12; 1 Reg. 16. 14). Si ergo tertia persona procedens in Trinitate vocatur Spiritus, tanquam nomine proprio, ipsa procedit ad modum spiritus, seu per processionem voluntatis et amoris; tantummodo enim ex processione et relatione accipitur omne proprium ac distinctivum in divinis. Ex quo etiam intelligitur quare dicatur Sanctus; omnis enim inclinatio et motus denominatur a termino; terminus autem inclinationis divinae est ipse Deus; dicuntur vero sanctae eae res quae in Deum ordinantur.

Praeterea, ipsa *vox «Sanctus»* indicat processionem voluntatis. Sanctitas enim in voluntate residet, sicut sapientia in intellectu. Si ergo tertia persona tanquam nomine proprio vocatur sancta, procedit ad modum sanctitatis seu volitionis.

Ex nomine «Amor» Amor pertinet ad voluntatem, imo est eius proprius ac fundamentalis actus. Unde, si tertia persona tanquam nomine proprio vocatur Amor, procedit per modum voluntatis, ita ut nomen Amoris non dicat tantum actum voluntatis, qui est communis tribus personis divinis, sed terminum procedentem ex actu voluntatis, quemadmodum verbum ex intellectione, quamvis quoad terminum volitionis non habeamus proprium nomen, sicut pro termino intellectionis.

Ex nomine «Donum» δώρον). Ratio doni involvit relationem ad voluntatem, cum ex amore omne donum procedat; est enim donum gratuita donatio, ratio autem gratuitae donationis est amor: ideo enim damus gratis alicui, quia volumus ei bonum. Si igitur tertia persona tanquam nomine proprio vocatur Donum, procedit per modum amoris seu volitionis.

Confirmatur ex nominibus appropriatis et ex missionibus visibilibus ternae personae.

Omnia enim nomina quae, quamvis sint communia tribus personis, speciali modo *attribuuntur* tertiae personae, ut ignis, charitas, unctio, sanctitas, vivificator, sanctificator, consolator, paraclitus seu advocatus, referuntur ad voluntatem; quod signum est in linea voluntatis inveniri id quod est proprium tertiae personae, seu tertiam personam procedere per modum voluntatis. Idipsum eruitur *ex missionibus visibilibus* tertiae personae, quae sunt effectus a Deo producti in ordine ad manifestandam tertiam personam, quaeque referuntur directe vel indirecte ad voluntatem. Tales enim missiones sunt apparitio columbae in baptismo Christi, apparitio nubis lucidae in Transfiguratione, insufflatio Christi in apostolos una cum verbis «Accipite Spiritum S.» et apparitio linguarum ignearum cum sonitu, tanquam venti vehementis, in die Pentecostes.

254. *Secundo, probatur ex numero et ordine divinarum processionum* (1 p., q. 27, a. 5).

Ut dictum est in cap. 2, q. 1-3, processiones divinae ad intra sunt secundum intellectum et voluntatem; non enim in Deo haberi potest aliud genus facultatis aut operationis. lamvero, tertia persona nequit procedere per intellectum, tum quia per intellectum iam procedit alia persona, et actus intellectus divini nequit multiplicari, quia, cum sit infinitus, totum suum obiectum attingit et exhaurit; tum quia secus nomen Verbi non esset proprium secundae personae, sed conveniret etiam Spiritui S.; tum quia, si tertia persona procederet per intellectum, non daretur in divinis processio voluntatis et amoris, cuius tamen existentiae convenientia probata est in cap. 2, q. 3, ex similitudine naturae intellectualis creatae, in qua binae processiones inveniuntur. Ergo tertia persona procedit per voluntatem.

Nota, iterum hic poni a theologis quaestionem·, ex quorum obtectorum amore Spiritus S. formaliter procedat, quemadmodum supra proposita est quaestio: ex quorum obiectorum cognitione Verbum procedat (n. 237). Eaedem autem sunt sententiae theologorum, eaedemque solutiones et rationes. Unde breviter: Cum Spiritus S. procedat formaliter ex amore perfectissimo Patris et Filii, procedit formaliter ex amore saltem omnium obiectorum, quae necessario includuntur in essentia divina prout est bona, adeoque ex amore ipsius

essentiae et personarum, non vero creaturarum possibilium, cum possibilia non sint bona et appetibilia, ut dictum est in tractatu De Deo Uno (in vol. 1, n. 748); et in hoc invenitur solum discrimen cum processione Verbi, quod procedit etiam ex cognitione possibilium, utpote cognoscibilium, etsi non appetibilium. Utrum vero Spiritus S. procedat formaliter etiam ex amore creaturarum existentium et futurorum, disputatur, atque idem dicendum est ac in quaestione de processione Verbi.

ASSERTIO 2. Processio tertiae personae non est generatio, sed mera processio voluntatis, quae ideo convenienter spiratio appellatur.

255. Nota theologica. Hanc processionem non esse generationem, est *de fide,* aequivalenter definita, tum in nomine Unigeniti, quod tribuitur Filio (Conc. Nic., Leo IX, Conc. Flor.), tum in instituta oppositione inter Filium nascentem et Spiritum S. procedentem; est etiam explicite definita in quibusdam symbolis minus universalis indolis, de quibus infra. Eam esse spirationem, est *de fide formaliter* definita a Conc. Lugd. II et Flor.; qua spirationis voce, intelligenda est origo per modum volitionis sive amoris, iuxta theologicum sensum tunc receptum in Ecclesia, ut dictum est supra (n. 251).

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

In Magisterii documentis, quae referemus infra in Assertione 3 (n. 261 sq.), *solus Filius vocatur genitus,* Spiritus S. vero vocatur tantum procedens, idque in iisdem formulis quibus tres personae simul referuntur secundum earum distinctionem et proprietates; ex quo sequitur Spiritum S. ita esse procedentem ut tamen non sit genitus; ita praecipue Conc. Later. IV: «Pater generans, Filius nascens et Spiritus S. procedens» et Conc. Flor. (Deer, pro Iacobitis): «Solus Filius de solo Patre est genitus, solus Spiritus Sanctus simul de Patre procedit et Filio». Praeterea, Filius *dicitur unigenitus;* quo excluditur alia generatio; ita Conc. Nicaenum I (Symbolum): «Natum ex Patre unigenitum»; Leo IX in professione fidei: «Patrem ingenitum, Filium unigenitum»; Conc. Flor. (Decr. pro Graecis): «Omnia, quae Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit». Tandem, explicite etiam docetur Spiritum S. *non esse genitum nec Filium;* ita Symbolum Athanasianum, Conc. Tolet. I, II, IV et VI, Formula «Fides Damasi», Gregorius I et Leo IX («Spiritus S. nec genitus, nec ingenitus, sed procedens»). Ceterum, Conc.

Lugcl. II et Flor., ut cxplicitius significent processionem Spiritus S. non esse generationem, ei atribuunt speciale nomen spirationis («Ex Patre et Filio spiratione procedit»).

In Scriptura, tertia persona numquam vocatur Filius, dum secundae personae constanter hoc nomen tribuitur. Quandoque, cum duae personae iuxtaponuntur, tertia vocatur Spiritus, secunda vero Filius; Gal. 4. 4, 6: «Misit Deus Filium suum... Misit Deus Spiritum Filii sui». Nomen Patris constanter ponitur in relatione cum sola secunda persona; Eph. 3. 14-16: «Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri lesu Christi... ut det vobis... corroborari per Spiritum eius». Secunda persona non solum dicitur proprius Filius, Filius dilectus, Filius qui est in sinu Patris, sed etiam explicite «Lbzzgewz-*tus* Filius qui est in sinu Patris» (Io. 1. 18; cf. 1. 14; 3. 16).

256. Patres explicite docent processionem Spiritus S. non esse generationem et in hoc reponunt eius discrimen a processione Verbi. Spiritus S. vere ac substantialiter procedit, non secus ac Filius, «non tamen filiationis modo, neque per generationem» (Nazianzenus, Damascenus). Unicus est Filius in divinis, unde «Spiritus S. nec Pater est nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus» (Augustinus). Spiritus S. nequit dici genitus, nec filius, nec frater filii, nec filius filii nec nepos Patris; quorum contrarium sequeretur, si Spiritus S. procederet per generationem (Athanasius, Epiphanius).^

Athanasius, *Epist.* 1 ad Serapionem, 15 sq.: «[Obiciunt Macedoniani]: Si Spiritus res creata non est, neque unus ex angelis, sed ex Patre procedit, igitur Filius quoque ipse dicendus est, proindeque duo sunt fratres, ipse scilicet et Verbum... Si item ex Patre est, cur non et ipse genitus, aut Filius esse, sed simpliciter Spiritus sanctus dicitur? Denique, si Filii dicatur

95 *Obiciuntur* quaedam ambigua verba tum Hermae, Spiritum S. vocantis «Filium Dei» *(Simii.* 9. 1. 1), tum Origenis, scribentis: «Non... manifeste discernitur, utrum [Spiritus S.] natus an innatus vel Filius etiam Dei ipse habendus sit, necne» *(De prine.* 1. 4, MG 11. 117 sq.). Attamen, textus Hermae valde obscurus est, ut diximus supra (n. 86), atque in eo potius difficultas est de ipsa persona Spiritus S., quam videtur confundere cum persona Filii seu Verbi. Origencs vero videtur accipere vocem «Filius» in generaliori sensu procedentis ex substantia Patris, ut suadent voces «natus vel innatus», quae probabiliter in eodem sensu procedentis vel non procedentis accipiuntur (sicut cum Pater dicitur innatus seu ingenitus); in quo casu Origcnes dubitaret de immanenti processione Spiritus S. et consequenter de eius divinitate. Si vero ea vox «Filius» accipitur ab Origene in proprio sensu generationis, sequitur ipsum nondum perspexisse proprium discrimen inter processionem Verbi et processionem Spiritus S., quod clare edixerunt posteriores Patres. Ceterum, ut notavimus supra (n. 97), tota Origenis doctrina de ipsa persona et divinitate Spiritus S. valde ambigua est, ita ut potuerit ab Epiphanio et Hio ronvmo. eius adversariis, haereseos insimulari.

esse Spiritus, Parer ergo avus est Spiritus sancti. Haec turpissimi homines cavillando effutiunt, qui curiosius profunda Dei scrutari conantur, quae nemo novit nisi Spiritus Dei... Ut numquam Pater desinet solus esse Pater, ita Filius numquam desinet esse solus Filius. Nemo igitur nisi mente captus dixerit vel cogitaverit fratrem esse Filio et nomen avi Patri convenire. Hinc enim nusquam in Scripturis sacris Spiritus filius dictus est, ne frater esse existimaretur, uti nec filius Filii, nec Pater avus crederetur. Sed Filius, Patris est filius; et Spiritus, Patris spiritus dictus est» (MG 26. 566-570).

Basilius. *Epist.* 125. 3: «Neque ingenitus dicitur a nobis Spiritus sanctus, unum enim novimus ingenitum et unum rerum principium, Patrem Domini nostri lesu Christi; neque genitus, unum enim esse genitum, in fidei traditione didicimus; Spiritum autem veritatis ex Patre procedere edocti, ex Deo esse confitemur citra creationem» (MG 32. 550).

Gregorius Naz., *Orat.* 12: «Pater pater est, et sine principio; non enim ex aliquo. Filius filius est, ac non sine principio est; ex Patre siquidem. Spiritus vere spiritus sanctus est, procedens quidem ex Patre, non tamen filiationis modo, neque per generationem, sed per processionem» (MG 36. 349).

Epiph ANIUS, *Anchoratus* 8: «Pater enim Pater est... Filius unigenitus..., ut singulari sit appellatione Filius... et Spiritus sanctus unicus,[56] non Filii nomen, non appellationem Patris usurpans, sed Spiritus sanctus vocatus» (MG 43. 30). *Adv. haer.* 62. 4: «Semper enim cum Patre Filioque Spiritus est, non Patris veluti frater, nec genitus aut creatus, non Filii frater, non Patris nepos, sed a Patre procedens et accipiens a Filio» (MG 41. 1054).

Augustinus, *De Trin.* 15. 26. 47: «Diceretur autem filius Patris et Filii, si, quod abhorret ab omnibus sanorum sensibus, eum a[illegible] genuissent. Non igitur ab utroque est genitus, sed procedit ab utroque amborum Spiritus» (ML 42. 1095). *Contra Maximinum* 2. 41. 1: «Quid autem inter nasci et procedere intersit, de illa excellentissima natura loquens explicare quis potest? Non omne quod procedit nascitur, quamvis omne procedat quod nascitur; sicut non omne quod bipes est, homo est. quamvis bipes sit omnis qui homo est. Haec scio: distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio» (ibid. 770).

Damascenus, *De fide orth. 1.* 8: «Quamvis... etiam Spiritus sanctus ex Patre procedat, non tamen generationis modo, sed processionis. Alius autem est hic existentiae modus perinde incomprehensus et ignotus, quemadmodum et Filii generatio» (MG 94. 815 sq.).

257. Quod autem attinet *rationem, quare processio Spiritus S. non sit generatio,* cum nihilominus ipse procedat a Patre non secus ac Verbum, Patres conscii sunt ipsius difficultatis eam assignandi, cum nihil simile occurrat in creatis, quae nonnisi per viam genera-

56 Graece ponitur μονογενέ, sicut pro Filio, ac ideo quidam vertunt «unigenitus», sed ex contextu patet sensum esse «unicus» (i. e. unus tantum Spiritus), nam dicitur Filius ita esse unigenitus seu unicus in sua processione, ut sit Filius; quod explicite negatur ibidem de Spiritu S.

lionis naturam transmittere valent.[97] Cum autem Macedonian! ex hoc praecise arguerent contra divinitatem Spiritus S. eiusque processionem a Patre, quia nempe, si a Patre procederet, esset et ipse verus Filius sicut Verbum, (cf. supra, n. 247, et textum Athanasii nuper cit.), Patres coacti sunt huiusmodi obiectioni quomodocumque satisfacere.

Et primo quidem, generaliter opponunt intimam illius discriminis rationem nobis ignotam esse, cum agatur de inscrutabili Divinitatis mysterio, sicut etiam ipsius Filii generationis intima ratio afferri non potest (Athanasius, Augustinus, Damascenus, nuper citati). Praeterea, quidam aliquas explicationes magis vel minus efficaces attentant. Gregorius Nazianzenus *(Orat.* 31. 91) ait ideo Spiritum S. non vocari Filium, ne putemur in Deo esse plusquam tres personas, quia, sicut Spiritus S. procedit a Filio, sic opinaremur a Spiritu eodem modo *procedere aliam personam,* et rursus aliam. Gregorius Nyssenus *(Quod non sint tres dii,* Ad Abladium) ait ideo Spiritum S. non esse Filium quia *non procedit immediate a Patre,* sed mediante Filio, seu a Patre per Filium, iuxta formulam graecam (quam rationem attulerunt in Cone. Flor, graeci theologi, Bessarion et Beccus). Basilius, indicatis his duabus rationibus *(Epist.* 46; *Adv. Eunomium* 5), tertiam ac meliorem addit rationem, dicens Filium gigni ad modum verbi, Spiritum S. vero *emitti per os ad modum spiritus,* deducta similitudine ex humana productione verbi ac generatione et ex emissione spiritus ex ore humano *(Adv. Eunomium 5,* MG 29. 734 sq.).

Tandem Augustinus duas propinquiores rationes adduxit, quarum altera est omnino formalis, quamvis indiguerit ulterius a S. Thoma expoliri. Prima est, quia Filius procedit ut natus, dum Spiritus S. *procedit ut datus, seu ut donum (De Trin. 5.* 14. 15: «Exiit enim non quomodo natus, sed quomodo datus; et ideo non dicitur Filius», ML 42. 921); quae ratio implicite indicat processionem per actum voluntatis. Secunda ratio est, quia secunda persona procedit per intellectum, quasi proles mentis, tertia vero *per voluntatem,* ac propterea non dicitur Filius, cum amor praecedat vel subsequatur partum mentis *(ibid.* 9. 12. 17, col. 970-972); quam ratio-

97 Quidam tamen indicant aliquem parallelismum inter processionem Spiritus S. et formationem Evae e costa Adami, in qua transmissa est humana natura absque generatione. Cf. A. Orbe, «La procesiôn del Espiritu Santo y el origen de Eva», *Gregorian:!^* XLV (1964) 103-118.

nem S. Doctor melius ac formalius subinde determinavit, docens ideo tertiam personam, procedendo per voluntatem, non generari, quia sic *non importat rationem similitudinis et imaginis,* quemadmodum secunda persona procedendo per intellectum *(ibid.* 15. 27. 50: «Quae quidem voluntas de cogitatione procedit, non tamen est cogitationis imago», coi. 1097).

probatur 2. **Ex ratione theologica,** assignata ab Augustino et ulterius elucidata ac determinata a S. Thoma (1 p., q. 27, a. 4).

258. Ut explicatum est supra (n. 223), generatio est processio in similitudinem naturae, seu est actio de se ac formaliter assimilativa. Atqui processio per voluntatem, per quam diximus oriri tertiam personam (n. 253 sq.), non est in similitudinem naturae, seu formaliter assimilativa, secus ac processio per intellectum, per quam oritur secunda persona. Ergo processio tertiae personae non est generatio, secus ac processio secundae personae.

Ad minorem. «Haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem; voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quae attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis; et in tantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum, vel ut filius, sed magis procedit ut spiritus; quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum» (1 p., q. 27, a. 4J.[98]

Haec autem voluntatis processio non habet peculiare ac specificum nomen (sicut processio intellectus, quae proprie ac formaliter dicitur generatio), eo quod in creatis, ex quibus conceptus nostros desumimus, communicatio naturae non fit nisi per generationem. Unde ei accommodatum est, inde a medio aevo et in ipsis docu-

a. 3; C. *Gent.* 4. 19; Caietanum, *In l p* q. 27, a. 3-4; Ioannem a S. Thoma, *In l p.,* q. 27, dist. 27, dist. 32, a. 6 sq.; et dicta superius, n. 133 et 235.

mentis Magisterii (Cone. Lugd. II et Flor.), *nomen spirationis,* a a nomine ipsius Spiritus qui per ipsam procedit.

259. *Haec ratio S. Thomae,* quae communius adducitur a theologis praesertim modernis, dici potest implicite contineri in tota Traditione, quatenus haec docet Filium procedere per intellectum Patris et esse vere Filium, Verbum et Imaginem, dum Spiritus S. procedit ex amore et voluntate divina et est proprie Spiritus, Amor, Donum. Magis directe vero continetur in doctrina *Augustini,* qui eam essentialiter saltem formulavit.

Ceterae auteni rationes, quae sive a Patribus (cf. supra, n. 257), sive a theologis afferuntur, non sunt secundum se sufficientes, aut proximae et formales, sed se habent ut incompleti aspectus aut proprietates unius ac formalis illius rationis S. Thomae. Huiusmodi rationes ad has reducuntur: ideo processio Spiritus S. non est generatio, quia non communicat procedenti naturam fecundam sed exhaustam (Nazianzenus, Basilius); vel quia non est prima sed secunda processio (Nyssenus, Basilius); vel quia est ex duobus principiis, dum processio Verbi est ex uno principio, seu immediate a Patre (Nyssenus, Basilius); vel quia non est per modum naturae, utpote quae supponit aliam processionem (Scotus, Durandus); vel quia est per modum amoris, doni et spiritus (Basilius, Augustinus); vel quia est per voluntatem (Augustinus).

Haec autem omnia vera sunt, sed non attingunt ipsum punctum formale, quod omnibus illis subiacet et ad quod ipsa sequenti modo reducuntur: Spiritus S. procedit ad modum naturae infecundae, tanquam per secundam processionem, tanquam ex duobus principiis, non per modum naturae, per modum amoris, doni et spiritus; ergo procedit per voluntatem; ergo non procedit per modum similitudinis; ergo non procedit per generationem. Immediata igitur ac formalis ratio, quare processio Spiritus S. non sit generativa, est quia non est processio formaliter assimilativa, remota autem ac fundamentalis ratio est, quia est processio voluntatis, de cuius natura non est assimilate, sed impellere et inclinare.

ASSERTIO 3. Tertia persona, seu Spiritus S., procedit non solum a Patre sed etiam a Filio.

260. Nota theologica. Spiritum S. procedere a Patre, est *de fide,* primo explicite definita a Cone. Constantinop. I contra Macedonianos. Ipsum procedere etiam a Filio est pariter *de fide* pluries definita, solemnius vero et instantius a Cone. Later. IV et a duobus Conciliis unionis, Lugd. II et Flor.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterii documenta in hac re sunt valde copiosa et explicita, tum post schisma photianum (saec. 9) tum etiam in anteriori aetate. Ex documentis mox subiciendis apparet formulationem huius dogmatis tres gressus assumpsisse, ita ut prius definiretur ipsa proces-

sio Spiritus S. *a Patre* (Conc. Constantinop. I, complens Conc. Nicaeni fidem in Spiritum S.); subinde *a Patre et Filio* (praecipue Concilia hispanica et gallica, Symbolum Athanasianum, Professiones fidei Leonis I et Gregorii I, Leonis III et Leonis IX, solemnius Conc. Later. IV); tandem *ut ab uno principio et unica spiratione* (Cond. Lugd. II et Flor.).

261. Conc. Constantinop. a. 381, verba Symboli Nicaeni: «Et in Spiritum Sanctum» hac additione contra Macedonianos complevit: «Dominum et vivificantem, ex Patre procedentem [το ἐκ τού πατρό ἐχχορ£υόμενον]>, iuxta textum liturgicum latinum: «qui ex Patre procedit», cui subinde addita est particula «Filioque» («Qui ex Patre Filioque procedit») (Denz. 150)." Sicut Conc. Nicaenum de processione Spiritus S. a Patre nihil dixit, cum nondum explicite impugnaretur, ita Conc. Constantinop. I de eius processione a Filio tacuit, quia ipsa processio a Deo sive a Patre a Macedonians impugnabatur; unde, sicut definitio ipsius processionis a Patre non opponitur menti Conc. Nicaeni, ita definitio processionis a Filio, posteriori tempore facta, non opponitur menti Conc. Constantinopolitani.

Damasus R. P. cum Conc. Romano a. 382 definitionem Conc. Constantinopolitani repetiit (Denz. 152, 168: cf. 169-177). Subinde in explanatione fidei («Decretum Damasi») innuit etiam processionem Spiritus S. a Patre et Filio, quatenus provocat simul ad utrumque textum evangelii, ex quo ea deducitur: «Spiritus Sanctus, de quo ipse Filius in Evangelio dicit, quia Spiritus Sanctus a Patre procedit (Io. 15. 26), et de meo accipiet et adnuntiabit vobis (Io. 16. 14)» (Denz. 178).

Conc. Toletanum I a. 400, in Symbolo: «Credimus... Spiritum quoque Paracletum esse, qui nec Pater sit ipse, nec Filius, sed a Patre procedat» (Denz. 188).'

Conc. Seleuciae et Ctesiphontis a. 410, habitum apud Persas, in sua fidei professione ait: «Confitemur in Spiritum vivum et Sanctum, Paraclitum vivum *de Patre et Filio* in una Trinitate, in una substantia, in una voluntate, amplexantes fidem 318 episcoporum habitam in Nicaena civitate». Ita in editione Th. J. Lamy a. 1868. Editio vero J. B. Chabot a. 1902 omittit mentionem processionis Spiritus S. Inde disputant eruditi utrum sit authentica (ut putat idem Lamy et subinde P. Martin) an posterius introducta. De qua quaestione confer Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles* II-1 (Paris 1908) 159-164, in nota.

Conc. Toletanum II a. 447 approbavit symbolum Conc. Tolet. I, secundum formam elucubratam a Pastore, episcopo Palenciae in Gallaecia

"De origine huius Constantinopolitani symboli confer dicta superius, n. 102.

l Aldama, I. A., *El simbolo Toledano i. Su texto, su origen, su position en la historia de los Simbolos,* Romae 1934.

Madoz. I., «La teologia de la Trinidad en los simbolos Toledanos», *Revista espariola de teologia* IV (1944) 457477.

Mangenot. E., «L'origine espagnole du Filioque», *Revue de l'Orient Chrétien* IX <1906) 92-101.

(sic dictus «Libellus in modum Symboli»), in qua additur particula «Filioque» («Λ *Patre Filioque procedit»)* (Denz. 188; cf. historicam notam ibidem). Haec est prima origo illius particulae et ipsius explicitae formulationis dogmatis processionis ab utroque, ortae fortasse occasione haeresis priscillianisticae, quam Concilium in hoc Symbolo condemnat.

Leo I a. 447 in *Epist.* ad Turribium, episc. asturicensem, damnat eosdem Priscillianistas docentes «non alium esse qui genuit, alium qui genitus est, alium *qui de utroque processit»* (Denz. 284).

Symbolum «Quicumque» (vulgo *Athanasianum),* ortum probabilius in Gallia meridionali a. 430/500, auctore ignoto,2 et subinde universaliter in utraque ecclesia receptum atque in usu liturgico adhibitum: «Spiritus Sanctus *a Patre et Filio,* non factus nec creatus nec genitus, sed procedens» (Denz. 75; cf. notam historicam ibidem).

Formula «Fides Damasi», olim Damaso R. P. vel Hieronymo attributa, sed multo tardius orta circa a. 500, probabilius in eadem Gallia meridionali: «Credimus... Spiritum Sanctum non genitum neque ingenitum, non creatum neque factum, sed *de Patre et Filio procedentem»* (Denz. 71). Tamen incisum «et Filio», quod adest in lectione primaria, omittitur in lectione variante.

Hormisdas R. P. (a. 515-523), *Epist.* 79, ad lustinum Augustum: «Notum est quia... proprium [est] Spiritus Sancti ut *de Patre et Filio procederet»* (ML 63. 514).

Gregorius I (a. 590-604), Professio fidei incerti temporis: «Patrem ingenitum, Filium genitum, Spiritum vero Sanctum nec genitum nec ingenitum, sed coaeternum, *de Patre et Filio procedentem»* (Cavallera 569; ML 77. 1327 sq.).

Quinque Concilia Toletana, saec 6-7, fidem Symboli Conc. Tolet. **II** reiterant. *Tolet.* ***III*** a. 589: «Spiritus aeque Sanctus... praedicandus est *a Patre et Filio procedere»* (praeterea in collectionibus Mansi et Hardouin additur particula *«Filioque»* ipsi Symbolo Nic.-Constantinop., quae proinde additio prima vice facta fuisset ab hoc Concilio, nisi de illius authentia serio dubitaretur). *Tolet. IV* a. 633: «Spiritum vero Sanctum nec creatum nec genitum, sed *procedentem ex Patre et Filio». Tolet. VI* a. 638: «Neque genitum neque creatum, sed *de Patre Filioque procedentem...* Quia *ab utroque procedit». Tolet. XI* a. 675: «Non enim de Patre procedit in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul *ab utrisque processisse monstratur». Tolet. XVI* a. 693: «Qui *de Patre Filioque procedit»* (Denz. 470, 485, 490, 527, 573).

Saec. 8-9, gallica Concilia *Genethliacense* a. 767, *Francofordiense* a. 794, *Foroiuliense* a. 796/797 et *Aquisgranense* a. 809, polemice contra Graecos definierunt processionem Spiritus S. a Patre et Filio atque sanxerunt *additionem particulae «Filioque» Symbolo Hic. Constantinop.,* quae tamen a Leone **III** approbata non fuit (cf. supra, n. 248).

Leo **III** (a. 795-816) in sua responsione ad hierosolymitanos monachos

2Cf. dicta superius, n. 46.

latinos et in approbatione Conc. zXquisgranensis eandem fidem profitetur (cf supra, n. 248).

Leo IX (a. 1049-1056) in sua confessione fidei, a. 1053 missa ad Petrum, patriarcham antiochenum, profitetur: «Credo etiam Spiritum Sanctum... *a Patre et Filio procedentem*... Patrem ingenitum, Filium unigenitum, Spiritum Sanctum nec genitum nec ingenitum, sed *a Patre et Filio procedentem*... Patrem ingenitum, Filium unigenitum, Spiritum Sanctum nec genitum nec ingenitum, sed *a Patre et Filio procedentem*» (Denz. 682 sq.).

262. Conc. Lateranense IV a. 1215, primum inter oecumenica, rem solemniter definivit. Cap. 1, de fide catholica: «Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus Sanctus *pariter ab utroque*». Cap. 2, de errore abbatis loachim: «Eadem res est Pater et Filius, necnon et Spiritus Sanctus *ab utroque procedens*» (Denz. 800, 805).

Conc. Lugdunense II a. 1274, primum Concilium unionis, in sess. 2, Constitutione de summa Trinitate et fide catholica, processionem a Patre et Filio ulterius determinat, tanquam ab unico principio et per unicam spirationem: «Fideli ac devota professione fatemur, quod Spiritus Sanctus aeternaliter *ex Patre et Filio,* non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam *ex uno principio,* non duabus spirationibus, sed *unica spiratione procedit*» (Denz. 850). Sess. 4, Professio fidei imperatoris Graecorum Michaelis Palaeologi: «Credimus et Spiritum Sanctum, plenum et perfectum verumque Deum *ex Patre Filioque procedentem*» (Denz. 853).

Conc. Florentinum a. 1439-1445, alterum et ultimum unionis Concilium, *Decretum pro Graecis* (ex Bulla unionis Graecorum «Laetentur caeli», 6 iul. 1439): «In nomine igitur Sanctae Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti, hoc sacro universali approbante Florentino Concilio, diffinimus, ut haec fidei veritas ab omnibus Christianis credatur et suscipiatur, sicque omnes profiteantur, quod *Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est, ct essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et ex utroque aeternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit* [sxitflpsûswi]; declarantes, quod id, quod Sancti Doctores et Patres dicunt, ex Patre per Filium procedere Spiritum Sanctum, ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur, Filium quoque esse secundum Graecos quidem causam Γ*Ρ7.ήν] secundum Latinos vero principium [αιτίαν], subsistentiae Spiritus Sancti, sicut et Patrem. Et quoniam omnia, quae Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, praeter esse Patrem, hoc ipsum quod Spiritus Sanctus procedit ex Filio, ipse Filius a Patre aeternaliter habet, a quo etiam aeternaliter genitus est. Diffinimus insuper, explicationem verborum illorum *«Filioque»* veritatis declarandae gratia, et imminente tunc necessitate, *licite ac rationabiliter Symbolo fuisse appositam*» (Denz. 1300-1302).

Decretum pro lacobitis (Ex Bulla «Cantate Domino», 4 febr. 1442): «Solus Pater de substantia sua genuit Filium, solus Filius de solo Patre est genitus, solus Spiritus Sanctus *simul de Patre procedit et Filio*» (Denz. 1330).

Relata verba *Decreti pro Graecis* exhibent ipsam solemnem definitionem quam Conc. Florentinum, praesentibus Graecis cum Latinis Patribus, edidit.

Cum enim imperator loannes Palaeologus resumpsisset conamina Michaelis Palaeologi restaurandi pacem cum Ecclesia Occidentali, anno 1439 sub Eugenio IV coactum est hoc magnum unionis Concilium. Prius, petentibus Graecis, disputatum est per tredecim sessiones de additione Filioque in Symbolo, cumque Graeci obtinere non potuissent victoriam, quam facile de Latinis in tali quaestione sibi promittebant, ac timerent se sustinere non posse argumenta, quae Latini allaturi erant quoad alteram et principalem quaestionem de ipsa processione, a Concilio discedere et in patriam redire volebant.

Tamen, ut testatur Bessarion *(De processione Spiritus Sancti ad Alexium,* MG 161. 422) «sentientes absurditatem sententiae suae et a serenissimo imperatore persuasi cesserunt, et manere decreverunt». Translato Concilio ex Ferraria in Florentiam, disputatum est de ipsa processione Spiritus Sancti ex Filio. Disserebat pro Latinis loannes de Monte Nigro O. P., pro Graecis vero Marcus Ephesinus, cuius culpa longae disputationes, habitae usque ad sess. 25, nihil profecerunt. Post iteratas tandem contentiones, Graeci in formulam Decreti Unionis consenserunt, uno excepto eodem Marco Ephesino, qui, subinde, in patriam reversus, enixe adlaboravit ut unio iterum ac definitive abrumperetur.

Gregorius XIII in Professione fidei Graecis praescripta (a. 1575) repetit verba decreti florentini pro Graecis (Denz. 1986).

Pius X, in Epist. «Ex quo nono», ad Delegatos Apostolicos Orientis, a. 1910, occasione quarumdam periculosarum assertionum periodici «Roma e TOriente» (a. 1900), refellens plures errores Orientalium, ait: «Non minus temere quam falso huic opinioni fit aditus, dogma de processione Spiritus Sancti a Filio haudquaquam ex ipsis Evangelii verbis profluere, aut antiquorum Patrum fide comprobari» (Denz. 3553).

263. Nota de additione particulae «Filioque» Symbolo Nic. Constant.[3]

Quod attinet historiam, non satis constat de tempore et circumstantia in quibus ea primitus facta fuerit.

Eius *hispanica origo* ut satis probabilis ab omnibus habetur. Conc. Toletanum II a. 447 ea particula utitur in sua fidei professione (supra, n. 261), sed inde non sequitur *eam additam fuisse ipsi praefato Symbolo,* quamvis id potuerit esse occasio quare posterius Symbolo adderetur. Primo ea additio apparet in Conc. Tolet. III a. 589, prout saltem refertur in Collectionibus Mansi et Hardouin, quae eam ferunt in Symbolo recitato a rege Recaredo; sed probabile est eam esse interpolatam, cum desit in aliquibus vetustioribus Codicibus (cf. Denz. 470). Quidquid sit, additio iam vulgata apparet in Hispania saec. 7, ut constat ex Conc. Bracarensi IV a. 675 et ex ipsa Liturgia Mozarabica. Exinde mox transivit *in Galliam,* ubi eius usus definitive firmatus ac sancitus est, circa finem saec 8 et initium saec. 9, sub Carolo Magno, praecipue a Conc. Francofordiensi a. 794 et Aquisgranensi a. 809, occasione controversiae suscitatae Hierosolymis inter monachos latinos et graecos (cf. supra, n. 248). Exinde eodem tempore transivit in Italiam superiorem.

[3] Confer auctores relatos in n. 247, peculiariter Jugie et Palmieri.

opera Paulini aquileiensis, qui interfuerat Concilio Francofordiensi eamque sancivit in suo Cone. Foroiuliensi a. 796/797.

Quoad *Ecclesiam Romanam,* non constat quando eadem consuetudo introducta fuerit. Saec. 9, Leo III noluit approbare praefatam decisionem Cone. Aquisgranensis (supra, n. 248). Si credamus Bernoni, abbati augiensi et testi oculari coronationis imperatoris Henrici II Romae a. 1013, hic in ea occasione obtinuit a Benedicto VIII ut Symbolum cum additione «Filioque» Romae caneretur, sed idem abbas addit se nescire num huiusmodi praxis Romae adhuc servaretur (ML 142. 1061).

Quidquid sit, non multo post ea consuetudo invaluit fere ubique in Occidente. In Cone. Lugd. II Symbolum cum additione cantatum est tum a Latinis tum a Graecis intra Missarum solemnia; idipsum pluries immediate post Concilium Graecis impositum est, praecipue a Nicolao III (1277-1280) et a Martino IV (1281-1285). In Cone, vero Flor, id Graecis praeceptum non fuit, sed solis Armenis, qui huiusmodi additioni non repugnabant; post hoc Concilium, id Graecis imposuit Calixtus III (1455-1458). Subinde vero Clemens VIII (1592-1605) declaravit id ab Orientalibus non requiri, dummodo ipsam definitam doctrinam tenerent; quae decisio, confirmata a Benedicto XIV (Constit. «Etsi pastoralis» a. 1742), transivit in constantem praxim S. Sedis. Plures tamen catholici orientales, ut Armeni, Rutheni, Maronitae et Melchitae, usui latino sponte se conformarunt.

Quod attinet liceitatem illius additionis, explicite definita est a Cone. Flor, (supra, n. 262). Ceterum, liceitatem demonstrat tum ipsa ratio, nam, ut apte in Cone. Florentino declaravit ipse graecus Georgius Scholarius contra Marcum Ephcsinum, «quae credere licet, confiteri quoque permissum est»; tum necessitas inculcandae vel defendendae veritatis, quae in Hispania oriri potuit ex peculiari periculo Arianismi et in toto Occidente ex ipsa haeresi Photiana; tum usus Ecclesiae, nam sicut Cone. Nicaeno licuit plura addere Symbolo Apostolico et Cone. Constantinopolitano I licuit addere processionem Spiritus S. Symbolo Nicaeno, ita licuit Ecclesiae latinae utriusque Concilii Symbolo addere eiusdem processionis ulteriorem declarationem.

Ad illiceitatem additionis probandam, Schismatici peculiariter ac pertinaciter provocarunt ad *Decretum Cone. Ephesini* a. 431: «Statuit sancta Synonus, alteram fidem nemini licere proferre aut conscribere aut componere, praeter definitam a sanctis Patribus, qui in Nicaea cum bpiritu Sancto congregati fuerunt» (Denz. 265). Attamen. Concilii mens fuit prohibere tantum additiones quae fierent auctoritate privata. Id patet tum ex circumstantia quae occasionem dedit illi decreto, quia scilicet quidam vulgaverant aliquam fidei formulam Nestorianisme infectam, tum quia historice constat nonnumquam additiones Symbolo Nicaeno introductas esse, quarum praecipua est ipsa expressio processionis Spiritus S. in Symbolo Constantinopolitano, confirmato paulo post a Cone. Chalcedonensi a. 451, quod, et ipsum, emisit novum symbolum de Incarnatione Verbi (Denz. 301)/

4Cf. Palmieri, *art. cit.* (supra, n. 247) 2321-2331.—M. Jugie. «Le décret du concile d'Ephèse sur les formules de la foi». *Echos d'Orient* XXX (1931) 257-270.—H. du Manoir. «Le Symbole de Nicée au Concile d'Ephèse», *Gregorianum* XII (1931) 104-137.

264. Scriptura processionem Spiritus S. *a Patre* explicite proponit in uno loco, Io. 15. 26: «Spiritus veritatis qui a Patre procedit [ἐπαρά τοδ πατρό; Ξζπορεύεται|>, implicite vero in iisdem locis eiusdem quarti evangelii, in quibus eodem implicito modo proponit processionem Spiritus S. a Filio, quatenus nempe Spiritus S. dicitur a Patre dari et mitti.

Processio *a Patre simul ac Filio* directe suggeritur, ut dictum est supra (n. 59), in trinitario textu Apoc. 22. 1: «Et ostendit mihi fluvium aquae vitae splendidum tanquam crystallum, *procedentem de sede Dei et Agni»·,* qui tamen indiget complemento aliorum textuum, et praecipue Io. 15. 26, ut dictum est ibidem.

Processio *a Filio* implicite continetur in quinque sequentibus veritatibus, quarum conclusivus valor ostendetur infra in probatione ex ratione theologica: *Primo,* Spiritus S. est *Spiritus Filii* (Spiritus lesu, Spiritus Christi); Act. 16. 6 sq.; Rom. 8. 9; Gal. 4. 6. *Secundo,* Spiritus S. *mittitur vel datur a Filio vel in nomine Filii;* Io. 14. 26: «Paraclitus autem, Spiritus sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia»; 15. 26: «Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me»; 16. 7: «Si... non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos»; cf. 7. 37-39; 20. 22; Luc. 24. 49. *Tertio,* Spiritus S. *accipit a Filio* veritatem quam annuntiat; Io. 16. 13-15: «Cum autem venerit ille Spiritus veritatis,, docebit vos omnem veritatem. Non enim loquetur a semetipso; sed quaecumque audiet loquetur, et quae ventura sunt annuntiabit vobis. Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis. Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt». *Quarto,* Filius dicitur habere *quaecumque habet Pater;* ibid. *Quinto,* in formula trinitaria *Filius ponitur medius* inter Patrem, a quo procedit, et Spiritum S.; Mat. 28. 19: «Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti».

265. Patres, tum Latini tum etiam Graeci, explicite processionem Spiritus S. a Filio profitentur, quamvis communiter (nec exclusive) Latini utantur formula «Ex Patre et Filio procedit», Graeci vero «Ex Patre per Filium procedit (ἐ* τού Πατρό διά τού 1·.ού εχχνρεύετάι)».

Apud Latinos haec veritas iam explicite profertur a Tertulliano (t circa 222) et Hilario (t circa 366), ac subinde firmatur ab Ambrosio et Augustino. Inde a saec. 5 ea pervadit ipsa Magisterii documenta supra relata et sensim sine sensu transit in usum liturgicum, et in communem professionem plebis christianae, ut patet ex Symbolo Athanasiano et Formula «Fides Damasi» (circa a. 500) necnon ex *Libris Carolinis* (saec. 8; cf. supra, n. 248); in qua aetate

occurrunt, inter alia, scripta Boethii, Fulgentii, Gregorii I et Isidore Hispalensis, quorum doctrinam perfecit subinde Anselmus Cantuariensis (1034-1109), premens ipsa Augustini vestigia. Ut dictum est, Patres latini utuntur communiter formula «Ex Patre et Filio»; nonnumquam tamen ipsa formula graeca «Ex Patre per Filium» occurrit, notanter apud ipsos priores scriptores, Tertullianum et Hilarium.

Apud Graecos pariter eadem veritas proponitur. Et quidem non tantum *sub formulis implicitis* (apud Latinos etiam occurrentibus), quatenus nempe dicunt Spiritum S. esse proprium Spiritum Filii, esse Spiritum Filii sicut Patris, se habere ad Filium sicut ad Patrem (Athanasius, Epiphanius, Cyrillus Alex., Basilius); nec tantum *sub formulis aequivalentibus,* quatenus scilicet docent Spiritum S. accipere a Filio existentiam vel subsistentiam (Basilius, Didymus, Cyrillus Alex., Maximus Confessor); sed etiam *sub formula explicita «Spiritus procedit a Patre per Filium»,* quae prodit processionem a Filio, eo quod Filius sit Deus aeque ac Pater nec detur ratio instrumentalis causalitatis in Deo (Basilius, Nyssenus, Cyrillus Alex., Maximus Confessor, Damacenus), imo *quandoque sub ipsa formula Latinorum «Ex Patre et Filio — Ex Filio — Ex utroque»* (Ephrem, Didymus, Epiphanius, Cyrillus Alex.).

Ab hac tamen latina formula Graeci potius abhorrebant, tum propter haeresim macedonianam, quae perverterat sensum expressionis «Processio a Filio», (cf. supra, n. 247), tum propter sensum classicum vocum ἐχπορεύεα&αι et sx. τού. quibus solebat exprimi processio divina quaeque referunt conceptum principii sine principio (ut dictum est supra, n. 248, ubi de Monothelitis), tum quia nimium fortasse in sensu proprio premebant formulam paulinam quae tribus personis appropriatur «Ex ipso [Patre], et per ipsum [Filium], et in ipso [Spiritu S.] sunt omnia» (Rom. 11. 36; cf. 1 Cor. 8. 6). In quo quidem durius locutus est Damascenus, qui tam insistenter exigit formulam «Per Filium» ac seponit formulam «Ex Filio», ut quibusdam doctoribus latinis visus sit, una cum Theodoreto (cf. supra, n. 248), ab ipsa catholica veritate recedere (cf. infra, n. 268).[6]

Huiusmodi tamen inter latinam et graecam formulam discrimen esse tantum conceptuale et accidentale, animadverterunt tum ipse graecus Maximus

5 Cf. M. Simonetti, «La processione dello Spirito Santo seconde i Padri greci», *Aevum* XXVI (1952) 33-41.—E. Boularand, «L'argument patristique au Concile de Florence dans Ia question de la procession du Saint Esprit», *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1962) 166-199.

6 S. Thomas, 1 p., q. 36, a. 2, ad 3: «Spiritum sanctum non procedere a Filio, primo fuit a Nestorianis introductum... Et hunc errorem secutus fuit Theodoretus Nestorianus et plures post ipsum, inter quos fuit etiam Damascenus. Unde in hoc eius sententiae

Confessor, occasione litigii Monothelitarum incusantium Martinum R. P. quod dixerit Spiritum S. procedere a Filio (cf. in n. 248 et 267), tum graeci theologi Card. Bessarion et Georgius Scholarius in Conc. Florentino, tum ipsum Concilium quod utriusque formulae substantialem identitatem et orthodoxiam declaravit (cf. supra, n. 262).

266. *Testimonia Latinorum.*

Tertullianus, *Adv. Praxean* 4. 1: «Filium non aliunde deduco sed de substantia Patris... Spiritum non aliunde puto quam *a Patre per Filium»* (CCL 2. 1162). *Ibid.* 25. 1: «Connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes, *alterum ex altero»* (ibid. 1195).

Hilarius, *De Trin.* 2. 29: «[Spiritus S.] *Patre et Filio auctoribus* confitendus» ML 10. 69). *Ibid.* 12. 56 sq.: «Ut in eo, quod ante aeterna tempora Unigenitus tuus ex te natus est..., ita quod *ex te per eum sanctus Spiritus tuus est,* etsi sensu quidem non percipiam, sed tamen teneo conscientia... Oro... ut... sanctum Spiritum tuum, *qui ex te per Unigenitum tuum est,* promerear» (ibid. 470-472).

Ambrosius, *De Spiritu S.* 1. 11. 120: «Spiritus Sanctus... procedit *a Patre et Filio»* (ML 16. 733).

Augustinus[7] in variis suis operibus, praecipue in libris *De Trinitate,* disertam et determinatam tradit doctrinam de processione Spiritus S. Docet Spiritum S. esse per Filium et a Filio; procedere a Filio sicut a Patre; procedere a Filio sicut a principio; procedere a Patre et a Filio ut ab uno principio; tamen principaliter procedere a Patre, quatenus Filius habet a Patre quod ipse sit principium Spiritus S.; ex quo solvit difficultatem petitam ex verbis Io. 16. 25, in quibus Christus solam processionem a Patre indicat.

De Trin. 5. 14. 15: «Si ergo et quod datur, principium habet eum a quo datur, quia non aliunde accipit quod ab ipso procedit, fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, non duo principia; sed sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus Creator et unus Dominus, *sic relative ad Spiritum Sanctum unum principium;* ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum principium, sicut unus Creator et unus Dominus» (ML 42. 921).

Ibid. 15. 17. 29: «Et tamen non frustra in Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius, nec Donum Dei nisi Spiritus Sanctus, nec de quo genitum est Verbum et *de quo procedit principaliter Spiritus Sanctus,* nisi Deus Pater. Ideo autem addidi 'principaliter', quia *et de Filio Spiritus Sanctus procedere* repetitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit, non iam existenti et nondum habenti: sed quidquid Unigenito Verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo eum*

non est standum. Quamvis a quibusdam dicatur quod Damascenus, sicut non confitetur Spiritum Sanctum esse a Filio, ita etiam non negat ex vi illorum verborum [De *fide orth.* 1. 8]». Idem sentiunt *Robertas Melodunensis* et *Bonaventura,* inter modernos vero H. *Klee* et *J. Schwane* in suis historiis dogmatum.

7 Cf. F. Cavallera, «La doctrine de Saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos du lDe Trinitate'», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* **II** (1930) 365-387; **III** (I931) 5-19.

genuit, ut etiam de illo Donum commune procederet, et Spiritus Sanctus Spiritus esset amborum» (ibid. 1081).

Ibid. 15. 26. 47: «Ita dictum Spiritum Sanctum de Patre procedere, ut intelligatur, quod etiam procedit de Filio, de Patre esse Filio. Si enim quidquid habet, de Patre habet Filius; de Patre habet utique ut et de illo procedat Spiritus Sanctus... Filius autem de Patre natus est; et Spiritus Sanctus *de Patre principaliter,* et ipse sine ullo temporis intervallo dante, *communiter de utroque procedit.* Diceretur autem filius Patris et Filii, si, quod abhorret ab omnium sanorum sensibus, eum ambo genuissent. Non igitur ab utroque est genitus, sed procedit ab utroque amborum Spiritus» (ibid. 1094 sq.).

Idem post Augustinum dicunt Boethius, *De Trin.* 5; Fulgentius, *De fide ad Petrum* 11; Gregorius M., *In Evang.,* hom. 2. 26. 2; Isidorus Hisp., *Etym.* 7. 3. 8.

Anselmus Cantuariensis,[8] in suo libro *De processione Spiritus S. contra Garaecos,* diffuse de hac re tractat, probans catholicam veritatem ex Scriptura, solvens Graecorum argumenta, premens Augustini doctrinam de Patre et Filio ut unico principio illius processionis. Cap. 9: «Cum... Filius tanta diligentia ostendat, unam esse missionem Patris et suam, ut nec Pater mittat, nisi cum Filius mittit, nec Filius mittat, nisi cum mittit Pater: quid vult significare, aut quid intelligi, nisi quia *non aliter* se habeat ad Patrem Spiritus Sanctus, et aliter ad Filium, *nec magis* est unius quam alterius? Quamobrem nimis difficile, imo impossibile est, ostendere quomodo non *procedat ab utroque*» (ML 158. 300). Cap. 18: «Cum dicimus Deum principium creaturae, intelligimus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum principium, non tria principia..., quoniam per hoc in quo unum sunt, non per hoc quod tres sunt, est Pater aut Filius aut Spiritus Sanctus principium sive creator...; ita, cum Spiritus Sanctus dicitur esse de Patre et de Filio, *non est de duobus principiis, sed de uno,* quod est Pater et Filius» (ibid. 311 sq.).

267. *Testimonia Graecorum.*

Athanasius, *Epist.* 3, ad Serapionem, 1: «Qualem... scimus proprietatem esse Filii ad Patrem, eandem ad Filium habere Spiritum Sanctum comperiemus» (MG 26. 626).

Ephraem, *Hymnus de defunctis et de Trinitate:* «Pater genitor, Filius-genitus in sinu eius, Spiritus Sanctus *procedens a Patre et Filio*» (ed. Lamy, III 242).

Basilius,[9] De *Spiritu S.* 17. 43: «Quemadmodum se habet Filius ad Patrem, ita ad Filium sese habet Spiritus, secundum traditum in baptismo verborum ordinem» (MG 32. 147). *Ibid.* 18. 47: «Nativa bonitas et naturalis sanctimonia et regalis dignitas *ex Patre per Unigenitum* ad Spiritum permanat» (ibid. 154).

Gregorius Nyssenus, *Quod non sint tres dii:* «Nam aliud quidem

[8] Cf. B. Bouche, *La doctrine du «Filioque» d'après saint Anselme,* Paris 1938.

[9] LÛHN, L„ «Doctrina S. Basilii Magni de processionibus divinarum personarum», *Gregorianum* X (1929) 329-364, 461-500.

Nager, F., *Die Trinitdtslehre des hl. Basilius.* Paderborn 1912.

[i. c. Filius] continetur (et sine medio) ex primo est, aliud vero [i. e. Spiritus S.] *per id quod immediate et ex continenti est,* ut et Unigeniti proprietas absque ambiguitate in Filio maneat, et ex Patre Spiritum esse non dubitetur: Filio, qui medius intercedit, et sibi unigeniti proprietate servante, et Spiritum a naturali ad Patrem habitu non arcente» (MG 45. 134).

Didymus Alex., *De Spiritu S.* 36 sq.: «Spiritus quoque sanctus, qui est spiritus veritatis spiritusque sapientiae, non potest Filio loquente audire quae nescit, *cum hoc ipsum sit quod profertur a Filio,* id est, *procedens a veritate,* consolator manans de consolatore, *Deus de Deo,* Spiritus veritatis procedens... Neque enim quid aliud est Filius, exceptis his quae ei dantur a Patre, *neque alia substantia est Spiritus sancti praeter id quod datur ei a Filio»* (MG 39. 1064-1066).

Epiph ANius, *Ancoratus* 8: «Spiritus... inter Patrem et Filium medius, *ex Patre Filioque* procedens,[10] et appellatione tertius» (MG 43. 30 sq.). *Ibid.* 67: «Cum Christus a Patre profectus, Deus videlicet a Deo credatur, et Dei Spiritus a Christo, utpote qui *ab utroque* procedit» (ibid. 138). *Ibid.* 71: «Filium vocat illum qui a se oritur, Spiritum vero sanctum, illum qui *ab utroque* irocedit» (ibid. 147). *Ibid.* 75: «Spiritus *a Patre Filioque semper aspirat* -νἐ=·.=spirat]» (ibid. 158). Cf. *Adv. haer.* 62. 4.

Cyrillus Alex., *De adoratione:* «Siquidem est Dei et Patris et Filii, ille qui substantialiter *ex utroque, nimirum ex Patre per Filium profluit* Spiritus» (MG 68. 147). *In Io.,* 1. 9: «Cum naturalium Dei ac Patris bonorum substantialiter particeps sit Filius, [eum] Spiritum *eo modo [quo et Pater]* habere censetur, non adventitium, neque extrinsecum..., sed quo modo unusquisque nostrum suum in seipso spiritum continet et ex intimis visceribus foras profundit» (MG 74. 258). *Thesaurus* 34: «Cum igitur Spiritus sanctus nobis immissus conformes nos Deo efficiat, *procedat vero is a Patre et Filio,* manifestum est ex divina essentia ipsum esse, essentialiter in ipsa et ex ipsa procedentem» (MG 75. 586). *Ad reginas de recta fide* 51: «Ex quo [i. e. ex Patre] prodit Filius per omnia illi aequalis et consubstantialis, *procedit autem per utrosque* et vivificus quoque Spiritus» (MG 76. 1407).

Occasione nestorianae controversiae, in sua *Epistola* synodica, qua excommunicat Nestorium, ait: «[Spiritus S.] non est ab eo [i. e. a Filio] alienus, quandoquidem Spiritus veritatis nominatur, Christus autem veritas est; et proinde quoque *ab illo atque a Deo Patre procedit»* (MG 77. 118). In nono anathematismo, ibidem addito, ait: «proprium illius [i. e. Christi] esse Spiritum» (ibid. 122), et in posteriori *Explicatione duodecim capitum,* sive anathematismorum, ad nonum illud observat: «Unigenitum Dei Ver-

[10] In graeca lectione verbum «procedens» deest, sed sensus idem est. Quoad hunc aliosque Graecorum textus adverte quod, cum ipsi dicunt Spiritum S. procedere a Patre vel a Patre per Filium, utuntur verbo ἐκχορεύεαθσι, quod ex eorum usu significat procedere simpliciter et tanquam a principio sine principio; cum vero directe dicunt quod Spiritus S. procedit a Filio, vel etiam ab utroque, illud verbum omittunt ac utuntur aliis latioribus expressionibus, ut λαμβάνει (recipit), xpoetat (procedit), ὑχάρχει (est), vel simpliciter (omisso omni verbo) ἐχ τού (ex, Patre et Filio), ut accidit hic et in duobus sequentibus textibus Epiphanii.

bum... omnia praeter solam paternitatem cum Patre communia habet, Spiritumque sanctum, *qui ex ipso est,* proprium habet» (MG 76. 307).[11]

Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalasitim* 63: «Spiritus Sanctus, uti natura essentialiter Dei ac Patris est, sic natura essentialiter est et Filii, ut qui *ex Patre essentialiter per Pilium genitum ineffabiliter procedat»* (MG 90. 671). Ut notatum est supra (n. 248, 265), Maximus latinam formulam, iuxta quam dicitur Spiritus S. a Filio procedere, ut orthodoxam defendit contra Monothelitas eam incusantes, scribens: «[Latini] non causam se ac auctorem [intellige: primam originem, seu principium sine principio], Filius Spiritus facere ostenderunt. Unam quippe Filii ac Spiritus causam Patrem noverunt ac auctorem, alterius quidem generationis modo, alterius vero processionis; sed *ut per eum prodire significarent,* eaque ratione coniunctionem substantiae, nullaque e variatione similitudinem, demonstrarent» (MG 91. 135).

268. Damascenus[12] formulationem graecam «A Patre per Filium procedit» valde signanter ac decisive proponit. *De fide orth.* 1. 12: «[Pater est] Verbi genitor, ac *per Verbum* manifestantis Spiritus productor... Spiritus sanctus Patris potentia est, divinitatis recondita declarans, *ex Patre per Filium procedens,* qua ipse novit ratione, non tamen generationis... Spiritus [est] Patris, ut qui ex Patre procedat... Quin Filii quoque Spiritus dicitur. *non velut ex ipso, sed per ipsum ex Patre procedens. Solus enim Pater auctor est»* (MG 94. 847-850). *Ibid.* 1. 8: «Spiritum sanctum, et ex Patre esse, et Patris Spiritum nominamus. At vero eum *ex Filio esse non dicimus,* Filii tamen Spiritum vocitamus» (ibid. 831 sq.). *Homilia in Sabbatum Sanctum* 4: «Spiritus sanctus Dei et Patris, tanquam ex ipso procedens; qui et Filii dicitur, ut qui per eum manifestetur et creatis rebus impertiatur; *non tamen ex ipso existentiam habens»* (MG 96. 606).

Ut dictum est supra (n. 265), Damascenus *durius loquitur, ita ut quibusdam visus sit praecedere haeresim photianam.* In eo autem excedit quod saltem verbis, positive excludat Spiritum S. esse ex Filio, dum alii Patres graeci mere dicunt ipsum esse per Filium, imo permittunt, et quandoque adhibent, expressionem «ex Filio» vel «ex utroque». Praeterea ac peius, exclusionem verae internaeque processionis ipse videtur positive significare, affirmando Spiritum S. non habere existentiam ex Filio, dum alii Patres dicunt Spiritum S. habere suam existentiam a Filio (Didymus), ipsum substantialiter procedere etiam a Filio (Cyrillus r\lex.) vel a Patre per Filium (Basilius, Maximus).

Nihilominus, vix verisimile est ipsum, qui solet aliorum Patrum sententias colligere ac sequi, in hac re ab eis discrepasse, nisi per excessum verborum quibus intendit, sicut alii Patres, cmphatice docere solum Patrem esse fontale principium, seu principium sine principio, ex quo Spiritus S. procedit. Hoc satis clare apparet ex primo ex citatis textibus. In altero autem Damascenus non asserit quod Spiritus S. non sit ex Filio, sed quod apud Graecos

n Cf. supradictam (n. 248) controversiam *Tbeodoreti.* occasione illius anathematismi.

12Bilz,]., Die *Trinitdtslebre des hl. Johannes von Damaskus.* Paderborn 1909.

Tyskviewicz, S.» «Der hl. lohannes von Damaskus und die russische antiromische Polemik», *Zeitschrift fiir katbolisebe Théologie* XLIII (1919) 78-106.

ita non dicitur («Non dicimus»). Tertius textus est difficilior, sed tamen ita potest intelligi ut Spiritus S. non habeat existentiam ex Filio simpliciter, seu tanquam a fontali principio, sicut a Patre; nam in aliis locis Damascenus satis clare et ipse significat, sicut alii graeci, Spiritum substantialiter procedere ex Patre per Filium, et ceteroquin in nullo loco Damascenus pronuntiat Spiritum S. a solo Patre procedere, quod est ipsa essentia haeresis photianae.

In Conc. Nicaeno II a. 787, praesentibus legatis R. Pontificis, patriarcha Tarasius in sua fidei confessione profitebatur «Spiritum Sanctum *ex Patre per Filium procedere*», quam formulam, impugnatam inter Latinos a Carolo Magno, legitimam declaravit Hadrianus R. P. (cf. supra, n. 248).

269. Nota de utriusque formulae, graecae («Ex Patre per Filium PROCEDIT») ET LATINAE («Ex PATRE FILIOQUE PROCEDIT»), DISCRIMINE ET CONVENIENTIA.[13]

Quoad usum, formula graeca fuit frequentior ante Augustinum, mansit apud solos Graecos post Augustinum. Formula vero latina non solum evasit universalis in ecclesia latina, sed etiam solemniter sancita est in tribus universalibus Conciliis Later. IV, Lugd. II et Flor, necnon in ipso Symbolo fidei; praeterea, nonnumquam ipsis Graecis olim imposita fuit et a pluribus Orientalibus sponte suscepta est, ut diximus supra.

Quoad legitimitatem, nullum est discrimen, cum per utramque apte vel sufficienter dogma exprimatur. Unde ipse Hadrianus R. P. defendit contra Francos legitimitatem formulae graecae (supra, n. 248) et Conc. Flor, dogmaticam utriusque formulae aptitudinem declaravit (n. 262).

Quoad sensum, in utraque formula exprimitur Filium esse principium Spiritus S. Sed in formula graeca explicite significatur Filium habere ex sua processione a Patre quod sit principium Spiritus S., et implicite Filium esse aeque ac Patrem principium Spiritus S. In formula vero latina, hoc alterum explicite, primum autem implicite tantum significatur.

Quoad theologicam expressionem, observa utriusque formulae qualitates et defectus. *Formula graeca* est potius dynamica; clarius exprimit integrum mysterium Trinitatis; melius exprimit, ope praepositionum «ex et per», Patrem esse principium fontale et Filium habere a Patre ut sit principium Spiritus S.; clarius docet Patrem et Filium non esse duo principia sed unum. Est tamen ambigua, propter ipsam praepositionem «per», quatenus dare posset ansam errori quod Pater non sit principium etiam immediatum et Filius sit tantum instrumentum vel saltem principium non aequale Patri. *Formula vero latina* est potius statica; melius exprimit ipsam processionem Spiritus S.; clarius docet Patrem esse immediatum principium et Filium esse principium proprie dictum atque aequale Patri. Est tamen ambigua, ob connumerationem Patris et Filii in eadem linea, quasi non sint unum principium, sed duo, totalia aut partialia, et quidem concurrentia absque ordine ad invicem, ita ut Pater nihil prorsus habeat magis quam Filius.

[13] Cf. R. Segovia, «Equivalencia de formulas trinitarias griegas v latinas», *Estudios eclesiasticos* XXI (1947) 454-460.

Ex his tamen intelligitur *formulam latinam esse praestantiorem,* utpote pleniorem et exactiorem.

Est plenior, quia totum Trinitatis mysterium, si inspiciatur ex parte ipsius processionis Spiritus S., consistit in hoc quod Spiritus S. procedit a Patre dupliciter, i. e. immediate et mediate. *Formula autem graeca* exprimit tantum processionem mediatam, dum *formula latina* exprimit explicite in recto processionem immediatam et explicite in obliquo processionem mediatam, quatenus ipsa nomina Patris et Filii important processionem generationis, per quam Filius obtinet quidquid habet, adeoque ipsam rationem principii Spiritus S.

Est etiam exactior, quia ipsa processio Spiritus S., exactius et immediatius exprimitur attendendo ad virtutem ipsam spirativam, quam ad duo supposita spirantia; nam virtus spirativa est quae formaliter specificat sive spiratorem sive spiratum, dualitas vero suppositorum eorumque ad invicem relationes non ingrediuntur ipsam essentiam spiratoris et spirationis, sed se habent tantum ut conditiones essentialiter requisitae. *In formula autem graeca* potior est consideratio suppositorum eorumque relationum quam consideratio virtutis spirativae; nam explicitât quandam rationem mediationis; ut autem observat S. Thomas (1 p., q. 36, a. 3, ad 1), ex parte virtutis spirativae, quae est una et eadem, nihil cadit medium in processione Spiritus S., sed tantum ex parte personarum spirantium. *In formula vero latina,* propter ipsam connumerationem Patris et Filii in eadem linea, exprimitur in recto unitatem virtutis spirativae, nec aliunde tacetur ordo inter supposita spirantia, sed secundaria consideratione, ut par est, exprimitur explicite et in obliquo in ipsis nominibus Patris et Filii, quae indicant praeviam processionem.

PROBATUR 2. Ex ratione theologica ostenditur directe processio Spiritus S. a Filio, de qua sola ambigitur ab haereticis. Ceterum, eadem valent, et facile accommodari possunt, quoad processionem a Patre.

270. *Arg. 1. Immediate ex his quibus in ipsa Scriptura exhibetur relatio Spiritus S. ad Filium (C. Gent.* 4. 24). Nam, ut patet ex textibus superius adductis (n. 264), Spiritus S. explicite dicitur Spiritus Filii; mitti vel dari a Filio; accipere a Filio; Filius dicitur habere omnia quae Pater habet; in formulis trinitariis Filius ponitur medius inter Patrem et Spiritum S. lamvero haec quinque continent implicite processionem Spiritus S. a Filio.

«Spiritus Filii» significat Spiritum habere ad Filium aliquam relationem; in divinis autem nequit concipi nisi relatio originis. Haec ceteroquin eruitur etiam ex parallelism© inter phrases «Spiritus Patris» et «Spiritus Filii»; si enim prior importat relationem originis, etiam de altera idem affirmandum est. Inepte autem Schismatici *obiciunt* Spiritum S. vocari Spiritum Filii eo quod habet eandem

naturam ac Filius, vel eo quod Filius habet eandem naturam ac Pater, a quo Spiritus S. procedit. Pari enim iure dici posset secunda persona esse Filius Spiritus Sancti, eo quod habet eandem naturam ac Spiritus S. et eo quod Spiritus S. habet eandem naturam ac Pater a quo Filius procedit.

Mitti vel dari a Filio arguit processionem ex Filio. Missio enim (de qua in cap. 5, q. 2, explicite agetur) et datio important habitudinem sive relationem inter mittentem et missum, inter dantem et datum; in divinis autem non datur nisi relatio quae fundatur in processione. Inepte autem *Schismatici* interpretantur textus Scripturae, ubi agitur de missione Spiritus S., de sola effusione donorum supernaturalium in creaturas, absque ulla relatione ad processionem, atque incriminantur Latinos quod confundant processionem aeternam cum temporali missione (cf. infra, n. 301).

Accipere a Filio importat processionem ex Filio, tum quia importat relationem, tum quia scientia, quam Spiritus S. dicitur accipere a Filio, sicut quidquid est in Deo, est divina substantia; accipere autem substantiam ab aliquo, est ab eo procedere. Inepte autem *Photius aliique schismatici obiciunt* Christum in Io. 16. 13-15 non dixisse «de me accipiet», sed «de meo accipiet», atque glossant «de meo Patre accipiet»; nam «accipere de meo» in divinis aequivalet «accipere de me», et praeterea Christus ibidem dicit sibi competere omnia quae competunt Patri, adeoque etiam ut sit principium Spiritus S.; praefata autem Phothii glossa est arbitraria, nec aliunde congruit contextui, in quo agitur de acceptione scientiae («De meo accipiet et annuntiabit vobis»).

Ex *eo quod Filius dicitur habere quaecumque habet Pater* (Io. 16. 15), salva certe ipsa paternitate quae facit distinctionem Patris a Filio, sequitur quod habet etiam ut sit, sicut Pater, principium processionis Spiritus S.

Ordo, quo Filius ponitur médius inter Patrem et Spiritum S., innuit etiam rationem et ordinem processionum, praecipue si inspiciatur sub luce aliarum expressionum Scripturae, quas nuper attulimus. Talis est ipsorum Patrum interpretatio, nominatim Basilii *(Pe Spiritu S.* 17. 43, supra cit. in n. 267; 18. 47; *Epist.* 125. 3). Unde arbitrarie *Schismatici obiciunt* huiusmodi ordinem non insinuare mutuam personarum divinarum dependentiam in ratione originis, sed respicere tantum uniuscuiusque personae historicam ac successivam manifestationem ad creaturas.

271. Tot rationibus ex ipsa Scriptura deductis, *Graeci schismatici non-nisi unum directum argumentum opponunt,* ad quod constanter ac pertinaciter provocarunt, quia nempe in uno loco Scripturae (Io. 15. 26) dicitur expresse Spiritum S. procedere a Patre, nullibi vero dicitur expresse Spiritum S. procedere a Filio.

Cui respondetur imprimis, quod in illo textu asseritur processio a Patre sed non negatur processio a Filio. Utrum igitur haec neganda sit. colligendum est vel ex aliis verbis Scripturae, vel ex alia veritate catholica in Scriptura asserta aut fundata. lamvero, non tantum id non colligitur, sed contrarium immediate deducitur, tum ex aliis verbis Scripturae nuper indicatis (ex quibus ipsa etiam a Patre processio colligi potest, etiamsi haec non explicite affirmaretur in Scriptura), imo ex ipsis verbis loannis fere immediate sequentibus (16. 7, 13-15), tum ex veritate, in Scriptura fundata, quod omnia sunt communia Patri et Filio, praeter ipsam paternitatem et filiationem. Imo ex hac ipsa veritate sequitur quod, etiam si in Scriptura diceretur expresse Spiritum S. a solo Patre procedere, non esset neganda processio a Filio, secus non omnia essent Patri et Filio communia (1 p., q. 36, a. 2, ad 1).

Propterea ipsi Patres, tam latini quam graeci, non timuerunt aliquid addere ad verba Scripturae ac dicere Spiritum S. procedere, vel esse, vel manare, a Patre et Filio, vel a Patre per Filium. Abhorrere autem ab ipsa voce «procedere», saltem prout accipitur apud latinos, «videtur vel ex ignorantia vel ex protervia esse. Quia si quis recte consideret, inveniet processionis verbum, inter omnia, quae ad originem qualemcumque pertinent, communissimum esse. Utimur enim eo ad designandum qualemcumque originem, sicut quod linea procedit a puncto, radius a sole, rivus a fonte, et similiter in quibuscumque aliis» (ibid).

272. *Arg. 2. Ex distinctione personarum Filii et Spiritus S.* (1 p., q. 36, a. 2; *C. Gent.* 4. 24; *Oe potentia,* q. 10, a. 5).[14]

Si nempe Spiritus S. non procederet a Filio, non distingueretur realiter ab eo, sed a solo Patre, et ita haberentur tantum duae personae in Trinitate. Nam omnis realis distinctio in divinis provenire potest ex sola relativa oppositione, seu adest tantum inter duas oppositas relationes, ut definit Cone. Florentinum. lamvero, relativa oppositio fundatur necessario in aliqua processione, ex qua fluunt duae oppositae relationes. Ergo si Spiritus S. non procederet a Filo non distingueretur realiter ab eo, sed esset una sola persona cum eo, habens duplicem realem nec distinctam relationem ad Patrem, fundatam in duplici processione generativa et spirativa, quemadmodum de facto ipse Pater est unica persona, habens duplicem relationem ad Filium et Spiritum S. (cf. supra, n. 189).

[14] Cf. Ioannem a S. Thoma, *In 1 p.,* q. 33-38. disp. 35, a. 3, edit. Solesmensis, p. 264-274; Sl ipyj, *loc. cit.* (supra, in n. 245).

273. *Valorem huius argumenti,* quem olim negarunt *Photiani* ac instanicr defenderunt doctores florentini inde conficientes celebre effatum, ausus est negare *Scotiis (In 1 Sent.,* dist. 11, q. 2, ed. Quarachi, n. 728-732), quem propterea quidam theologi censuris afficiunt, nullam ei concedentes excusationem quod praecesserit Cone. Florentinum, in quo ista res dilucidata ac determinata fuit.

Arguit Scotiis quod, etiam si Spiritus S. non procederet a Filio, ab eo distingueretur per ipsam distinctam processionem qua procedit a Patre; duae enim processiones paternae, generatio scilicet et spiratio, importarent duos distinctos terminos. Praeterea, subtiliter arguit ex paritate: in hypothesi nempe quod Spiritus S. procederet non a Patre sed a solo Filio, adhuc Pater distingueretur a Spiritu S.; ergo a pari, in hypothesi quod Spiritus S. procederet non a Filio sed a solo Patre, adhuc Filius distingueretur a Spiritu S.

Respondetur ad primum quod ipsae duae processiones generationis et spirationis non aliter inter se distinguuntur, nisi quia inducunt duas oppositas relationes sive duos terminos relative oppositos; unde nequit Spiritus S. a Filio distingui per ipsam suam processionem nisi haec inducat relativam •oppositionem ad Filium, quod nequit fieri nisi per processionem a Filio; unde ea Scoti ratio continet petitionem principii. Ad alterum respondetur negando invocatam paritatem; nam in hypothesi quod Spiritus S. procederet immediate a solo Filio, adhuc procederet mediate a Patre, seu a Filio procedente a Patre (veluti nepos Patris), ac ideo mediate saltem ac sufficienter salvaretur (ut quidam putant) oppositio relativa et consequenter distinctio a Patre;[15] e converso, si Spiritus S. procederet a solo Patre, nullo modo, neque mediate, procederet a Filio (cum Pater a Filio non procedat), ac ideo nullo modo salvaretur oppositio relativa et consequenter distinctio a Filio.

Supradictis duobus argumentis *S. Thomas addit tres alias secundarias rationes.* Primo nempe, quia etiam in creatis *amor procedit a verbo,* non enim amamus nisi quod prius mente apprehendimus.[16] Secundo, quia, cum plura ab uno procedunt, semper *cum aliquo ordine procedunt,* nisi agatur de rebus quae mere materialiter differunt; ordo autem in divinis nequit haberi nisi secundum processionem quae sola inducit distinctionem. Tertio, quia quidquid in se non repugnat, *debet Deo attribui;* non autem repugnat quod a Filio procedat Spiritus S., seu quod terminus unius divinae processionis sit simul principium ulterioris processionis.

[15] Ceterum, cum aliis theologis id negandum videtur; nam ad realem distinctionem videtur requiri immediata oppositio relativa. Ex quo, in praefata hypothesi quod Spiritus S. procederet a solo Filio, sequeretur quod Pater et Filius procederent ab invicem. Pater nempe prius generaret Filium et subinde Filius spiraret aliam personam quae esset ipse Pater. Inde duo sequerentur absurda, scilicet duas tantum esse divinas personas, quod est contra fidem, et unamquamque illarum existere antequam procedat, quod est contra rationem.

[16] Hoc argumentum evolvunt Salmanticenses, *De Trin.,* disp. 14, dub. 1, et Caietanus, *In 1 p.,* q. 36, a. 2, n. 21-26, qui tamen videtur aliquatenus deprimere illius valorem.

ASSERTIO 4. Spiritus S. procedit a Patre et Filio, tanquam ab> uno principio et unica spiratione.

274. Nota theologica. Id est *de fide* definita, his ipsis verbis,, a Conc. Lugd. II et Flor.

PROBATUR.

Magisterium ad huiusmodi doctrinam definiendam connaturaliter accessit ex priori iam definita doctrina de processione Spiritus S. ab utroque, addito generali principio de absoluta aequalitate et identitate in divinis, salva sola personarum distinctione. Inde Conc. Florentinum confecit ipsum fundamentale principium trinitarium «Omnia [in Deo] sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio»· (cf. supra, n. 144).

Ceterum, id implicite continebatur in ipsa **Scriptura** quatenus Spiritus S. indifferenter et aequaliter dicitur Spiritus Patris et Spiritus Filii, et Filius dicitur habere quidquid habet Pater (supra, n. 270); quae quidem vera non essent, si haberetur aliqua discretio inter Patrem et Filium, in comparationem ad processionem Spiritus S., seu si essent duo distincta principia ac influerent per duplicem spirationem; nam ita unus non esset, nec haberet, quod alter est vel haberet.

Patres praeterea, explicitius hanc doctrinam inculcant, etsi per diversam viam. Patres *graeci* eam inculcant in sua ipsa dynamica formula «Ex Patre per Filium procedit», qua (ut dictum est supra, n. 269) directius, etsi imperfecte, inculcatur unitas principii et actionis Patris et Filii in processionem Spiritus S., ac si unica et simplex actio, emanans ab unico fontali principio sine principio et attingens primum terminum in Filio, ulterius, una cum ipso, incontinenter procedat ad alterum terminum, in quo infinita Dei fecunditas exhauritur. Patres vero *latini,* ex ipsa sua statica formula «Ex Patre Filioque procedit», quae (ut dictum est ibidem), prima fronte videretur inculcare dualitatem principii, ad istius unitatem exprimendam directius ac citius pervenerunt, ex fundamentali ipso principio absolutae identitatis inter personas divinas in omnibus in quibus ad invicem non referuntur; quod factum est praecipue ab Augustino et ab Anselmo, ipsius Hipponensis vestigia premente (cf. supra, n. 266); ab ipso enim Augustino remotam originem habet praefatum florentinum principium, inculcatum a Boethio, Isidoro Hisp .

€tConc. Tolet. XI, atque in verbis ab Anselmo formulatum (cf. supra, n. 144).

Ratio theologica ab hoc eodem principio immediate deducitur (1 p., q. 36, a. 4). Inter personas nempe divinas, omnia sunt unum et idem, nisi obviet oppositio relativa. lamvero, inter Patrem, ut principium Spiritus S., et Filium, ut principium Spiritus S., non adest oppositio relativa. Nam relativa oppositio fundatur in aliqua processione; nulla autem processio mediat inter Patrem et Filium prout uterque est principium Spiritus S.; secus enim Pater generaret Filium prout ipse est principium Spiritus S., et sic Spiritus S. iam praeintelligeretur Filio, et pariter Filius generaretur prout ipse est principium Spiritus S., et sic non esset Filius sed spirator, cum esse Filius et esse spirator non sint idem.

Praeterea, Pater et Filius nonnisi per unicum actum possunt spirare Spiritum S., secus non unus sed duo Spiritus procederent, qui essent termini duorum distinctorum actuum. lamvero unius actus unum est principium. Ergo Pater et Filius sunt unum principium processionis Spiritus S.

275. Nota de propria ratione spirationis, seu quo sensu Pater et Filius sunt unum principium Spiritus S., unus nempe spirator.

Variae subtilesque quaestiones circa hoc a theologis agitantur variaeque solutiones afferuntur,[17] quarum communiores sunt sequentes, ad tramitem doctrinae S. Thomae (1 p., q. 36, a. 4, ad 1-7).[18]

276. *Primo,* spirator, sive principium quod processionis Spiritus S., intelligendum est non in linea essentiali, ut docuit *Scotus (In 1 Sent.,* dist. 12, q. 1), sed *in linea notionali* (seu relativa, seu personali). Aliis verbis: Pater et Filius sunt principium quod, non prout habent unam naturam et voluntatem, sed prout sunt personae; secus etiam Spiritus S. esset principium suipsius, cum habeat eandem naturam et voluntatem.

277. *Secundo,* notionale illud principium non est tertium aliquod commune suppositum, virtualiter nempe distinctum a duobus propriis suppositis sive personis, ut volunt quidam cum *Molina,* sed sunt *haec ipsa duo suppositа sive personae.* Ratio est quia hae personae sunt iam constitutae ac subsistentes, nec potest id quod est subsistens, iterum fieri subsistens per ulteriorem formam, cum subsistentia sit ultimus terminus et ultima actualitas

[17] Ceterum huius quaestionis discussio necessaria est ad perfecte evacuandam obiectionem schismaticorum, iuxta quam, si Spiritus S. procederet etiam a Filio, destrueretur tum divina monarchia, tum aequalitas personarum, tum divina simplicitas. Cf. Photium *De Spiritus Sancti mystagogia* 11-16 (MG 102. 291-295).

[18] Cf. Caietanum, in *h. I.;* Ioannem a S. Thoma, *In 1 p.,* q. 33-38, disp. 35, a. 4; Salmanticenses, *De Trin.,* disp. 15, dub. 3-5.

suppositi; idque valet, etiam si suppositum accipiatur pro sola ratione principii existendi et operandi, abstrahendo nempe ab incommunicabilitate, iuxta incompletam definitionem suppositi superius traditam (n. 192). Ex quo etiam patet differentia cum supposito absoluto, quod supra (n. 212) admisimus, in divinis; hoc enim praecedit personas, non eas subsequitur sicut spiratio; incompleta autem ratio suppositi, seu principium subsistentiae (et operationis) potest praecedere, non vero subsequi, perfectam rationem suppositi, seu principium subsistentiae et incommunicabilitatis, quia imperfectum potest praecedere perfectum, sed non e converso (cf. *In 1 Sent.,* dist. 16, q. 1, a. 4).

278. *Tertio,* notionale illud principium consistit in duabus personis seu suppositis, non tantum quatenus, hae duae personae sunt unum in virtute spirativa seu habent unam virtutem spirativam, quemadmodum relate ad opera ad extra tres personae sunt unum principium ratione unius virtutis creativae, ut putat *Durandus (In 1 Sent.,* dist. 11, q. 3), sed *directe ut in seipsis et tanquam duo supposita,* ita nempe quod dualitas personarum per se requiratur in ipso principio processionis Spiritus S., qui nullo modo procedere posset, si deesset una ex duabus personis, dum e converso opera ad extra fieri possent a" Deo, etiam si per impossibile deesset trinitas personarum.l" Ratio est, quia Spiritus S. procedit non ex quocumque Dei amore, sed ex amore mutuo, qui exurgit, ex prima processione, inter Patrem et Filium, quique proinde necessario requirit dualitatem personarum in ipso principio a quo nrocedit, ita ut «Spiritus S. procedat a Patre et Filio ut sunt plures, procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum» (1 p., q. 36, a. 4, ad 1). Unde principium spirationis importat necessario unam virtutem spirativam et duo supposita spirantia; nec aliunde repugnat duo supposita habere eandem virtutem spirativam, sicut non repugnat ea habere eandem essentiam.

279. *Quarto,* quamvis duo distincta supposita sive personae requirantur in uno principio spirationis, tamen in formali ratione unius principii non accipiuntur signate ut duo distincta, sed *tantum indistincte et confuse,* prout praecise concurrunt in unam virtutem et actionem spirativam *(ibid.,* ad 4). Quo sensu dici potest dualitatem personarum se habere tantum ut necessariam conditionem, sive essentiale substratum, ad hoc ut habeatur ipsum formale ac indistinctum principium processionis, resultans ex duabus personis, ex quo possit procedere actio spirativa; et in hoc sensu supra (n. 212) locuti sumus de spiratote, tanquam de quodam supposito relativo, distincto a genitore.

280. *Quinto,* haec dualitas suppositorum sive personarum est conditio' requisita *tantum ex parte principii quod spirationis* (de quo praecise hic agitur), non vero etiam ex parte principii quo. Nam hoc consistit in essentia divina, voluntate et virtute spirativa, absque necessaria connotatione dualitatis personarum, sive relationum paternitatis et spirationis, dum e converso in prima processione qua Filius generatur, relatio paternitatis est necessaria con-*

,9Ad sententiam Durandi accedit etiam Suarez *(De Trin.,* l. 10, c. 6, n. 5-9), quatenus docet Spiritum S. de facto quidem procedere a duabus personis, sed non de hire sive per se, quia per se et absolute posset procedere ab una tantum persona.

ditio ad constituendum utrumque principium quod et quo, ita nempe ut essentia divina et intellectus sint principium quo generationis, prout afficiuntur per relationem paternitatis. Et ratio est, quia, si dualitas personarum afficeret ipsum principium quo spirationis, haberentur non una sed duae spirationes.

Unde, omnibus consideratis, sequenti modo processio Spiritus S., sive spiratio activa, ex parte sui principii concipi debet. *Principium quod* processionis sunt duae distinctae personae, non prout explicant ipsam distinctionem, sive relativam oppositionem inter se, sed prout aequaliter conveniunt in unum quid confusum et indeterminatum, quod est, improprie loquendo, veluti commune suppositum, constitutum per relationem spirationis activae. *Principium quo remotum* est ipsa communis essentia divina prout afficitur sive subest directe huic communi confuso supposito sive relationi (non vero prout afficitur distinctis duabus relationibus paternitatis et filiationis, consideratis ut distinctis). *Prncipium quo proximum* est ipsa communis voluntas divina, ut eodem modo affecta, vel potius ut connotans praefatam communem relationem. Actio pariter spirativa, qua processio exercetur, est actio communis volitionis prout procedit ab essentia et voluntate praedicto modo affectis (cf. superius dicta de processionum principiis et distinctione relationum, n. 128, 188 sq.).

Quod attinet *modum praedicandi ac dicendi,* ex dictis sequitur quod esse principium Spiritus S. potest praedicari de Patre et Filio tum divisim (Pater est principium, Filius est principium) tum collective (Pater et Filius sunt principium); sed in priori casu, principium supponit determinate ac partialiter pro supposito Patris aut Filii; in altero vero casu supponit indeterminate ac totaliter pro confusç supposito quod coalescit ex duobus suppositis determinatis, quemadmodum, proportione servata, principium generationis humanae potest praedicari vel de patre vel de matre, divisim, vel de utroque collective. Inde etiam sequitur quod non possumus loqui de duobus principiis Spiritus S. nec de duabus spirationibus, bene vero de duobus principiantibus et duobus spirantibus; ratio est, quia nomina substantiva referuntur ad ipsam formam significatam, ac proinde nequeunt multiplicari nisi multiplicetur tum forma tum suppositum, dum nomina adiectiva referuntur immediate ad suppositum ac proinde possunt multiplicari secundum multiplicationem suppositorum; ita dicere possumus in Deo esse tres divini, non vero tres dii, -et tres creantes, non vero tres creatores.[20]

QUAESTIO V. DE TRIBUS PROPRIIS NOMINIBUS TERTIAE PERSONAE, SEU «SPIRITUS S., AMOR, DONUM»[21]

I. STATUS QUAESTIONIS.

281. Ut supra notatum est (n. 185), processio divinae volun-

[20] Sic S. Thomas. 1 p., q. 36, a. 4, ad 7, ubi reicit sententiam quae ponit duos spirantes et duos spiratores quamque et ipse iunior, cum Halensi, Alberto M. et Bonaventura, defenderat *Iu 1 Sent.,* dist. 11, q. 1, a. 4; dist. 29, a. 4, ad 2. De qua S. Thomae mutatione confer Caietan OM, *ibid,* ad 7, et Krapiec, *loc. cit.* (supra, in n. 245).

[21] 1 p., q. 36, a. 1; q. 37-38; *In 1 Seni.,* dist. 10, a. 4; dist. 18, a. 1-2; dist. 27, q. 2, a. 2, qa 2; dist. 32, q. 2, a. 1-3; C. *Gent.* 4. 19 et 23; *Compendium theologiae,* c. 46-47.

tatis, prout tendit in terminum substantialem, non habet correspondentem processionem in creatis, secus ac processio intellectus quae est simul generatio, et ipsa accidentalis processio voluntatis creatae minus nobis nota est quam intellectus nostri processio. Propterea non habemus nomina propria ad exprimendum tum ipsam processionem tertiae personae, tum duplicem relationem inde exurgentem tum ipsam personam procedentem. Attamen, per accommodationem et usum, quaedam nomina assumuntur in sensu proprio ad haec tria designanda; et ita ipsa processio vocatur spiratio, duae relationes exurgentes dicuntur spiratio activa et spiratio passiva, persona vero procedens obtinet tria nomina propria, i. e. *Spiritum S., Amoreru et Donum,* quae correspondent, ordine et ratione, tribus nominibus secundae personae, i. e. Filio, Verbo et Imagini.

De ipso illorum nominum usu in Scriptura et Traditione dictum est in q. praec. Habet praeterea tertia persona plura nomina appropriata, de quibus sermo erit in c. 6, q. 2 (n. 332 sqq.).

II. ASSERTIO 1. Spiritus S. est nomen proprium tertiae personae {1 p., q. 35, a. 1).

PROBATUR. ®

282. Nomen Spiritus Sanctus *dupliciter accipi potest, scilicet essentialiter et notionaliter* (sive personaliter). Est *nomen essentiale,* si accipitur complexe et in vi duarum dictionum, nempe pro Spiritu et Sancto; sic enim significat divinam immaterialitatem sive spiritualitatem, et divinam purissimam bonitatem, atque convenit immediate divinae essentiae et mediate ac communiter tribus personis, ob earum identitatem cum essentia. Est etiam *nomen notionale, imo personale,* si accipitur incomplexe et in vi unius dictionis; ac ita convenit soli tertiae personae, non quidem vi proprietatis vocabuli, sic enim tribui posset indifferenter unicuique personae, sed vi accommodationis et usus per Scripturam, Traditionem et Magisterium. Cuius accommodationis praecipua ac conveniens ratio est, quia, ut dictum est supra (n. 253), spiritus dicit quandam motionem et impulsionem, sicut flatus et ventus quos etiam spiritus nominamus; quae quidem convenit actui voluntatis, cuius proprium est referri ad obiectum per modum inclinationis.

ASSERTIO 2. Amor est nomen proprium tertiae personae (1 p. q. 37).

PROBATUR.

283. Nomen Amoris *tripliciter in divinis accipitur, scilicet essentialiter, notionaliter et personaliter;* nam non idem est notionale et personale: prius enim est id quod tantum notificat personam ac ideo potest esse commune pluribus personis, alterum vero est quod etiam constituit personam. Amor igitur est *nomen essentiale,* vi proprietatis vocabuli, prout importat tantum habitudinem ad rem amatam, seu ipsum actum voluntatis, et ita est commune tribus personis, et ipse Spiritus S. est principium amoris et amat Patrem et Filium (necnon creaturas), amando essentiam divinam, quamvis nihil inde producat amando, sed potius producatur amore: amat scilicet, sed non spirat, quemadmodum Verbum intelligit, sed non dicit. Est autem *nomen notionale,* quatenus, vi receptae accommodationis, significat habitudinem principii amantis ad rem amatam quae ab ipso procedit; et sic notificat duas personas a quibus Spiritus S. procedit estque his duabus nomen commune (ita loquimur de amore Patris qua talis et de amore Filii qua talis). Est tandem *nomen personale,* sive proprium ac distinctivum, prout vi strictioris accommodationis, significat vicissim habitudinem ipsius rei amatae, sive procedentis per modum amoris, ad suum principium; et sic convenit soli tertiae personae. Cuius accommodationis conveniens ratio est, quia in procedentem, tanquam in terminum et fructum, tendunt et colliguntur amor essentialis et amor notionalis.

Ex his intelligitur differentia in vocabulis quibus exprimimus processionem intellectus et processionem voluntatis divinae. In priori enim processione, tria nomina: intelligere (vox essentialis), dicere (vox notionalis) et verbum (nomen personale), retinent vim propriam; in altera vero, idem nomen amoris triplicatur, retinens vim propriam ut nomen essentiale et evadens per accommodationem nomen notionale et nomen personale.

Exinde etiam sequitur quod Spiritus S., quamvis sit tertia persona ordine processionis, est tamen *medius inter Patrem et Filium,* utpote amor utriusque, seu nexus quo uterque ligatur, et terminus, qui ab utroque, ut ad invicem relato, procedit *(ibid.* a. 1, ad 3).

Hinc tandem intelligitur quo sensu Pater et Filius dicantur se et creaturas *Spiritui Sancto diligere;* non scilicet in sensu essentiali, nam ita Pater et Filius et pariter ipse Spiritus S., diligunt se et creaturas essentia sua; sed in sensu notionali, quatenus denominantur amantes ab ipso termino actionis, ut cum dicimus ignem calefacere calefactione et arborem florere floribus; unde,

sicut Pater dicit Verbo, ita Pater et Filius amant Spiritu Sancto *(ibid.,* a. *2,*. corp, et ad 2-3).

ASSERTIO 3. Donum est nomen proprium tertiae personae (1 p., q. 37).

PROBATUR.

284. Donum in genere definiri potest: res alicui pertinens., quae ex liberalitate seu amore alteri conferri potest, ad eius usum et fruitionem. Dicitur «alicui pertinens», vel nempe per identitatem (ut cum dico naturam meam ad me pertinere) vel per possessionem, et ideo cum distinctione; «ex liberalitate», non ergo ex convenientia vel debito; «alteri», unde supponitur distinctio inter donantem et personam cui fit donum; «conferri potest», non ergo est necesse ut actu sit datum, et in hoc distinguitur donum a donato; «ad eius fruitionem», unde subiectum, cui donatur, supponitur capax fruitione, seu voluntate praeditus. Attentis igitur omnibus notis, in hac definitione contentis, apparet donum in Deo *tripliciter accipi posse\ essentialiter, notionaliter et personaliter.*

Donum essentialiter acceptum dicitur ad extra, et est ipsa essentia divina eiusque effectus, vel ipsae personae divinae, prout creaturae communicantur per processionem ad extra. Sic donum est: 1. *Gratia* sanctificans, qua communicatur divina natura; non vero creatio hominis, quia haec non supponit subiectum cui datur; nec etiam proprie loquendo res et facultates ordinis naturalis homini collatae, quippe quae non sunt proxime ex liberalitate sed potius hypothetice debitae eius naturae; nec a fortiori beneficia Dei in creaturis irrationalibus, quippe quae frui per voluntatem non possunt. 2. *Gloria,* in qua sublimius et immediatius communicatur divina natura ad fruendum. 3. *Inhabitatio* trium personarum Trinitatis in iusto et beato, qua ipsae personae sese co IBI1I unicant animae Quod si haec inhabitatio consideratur formalissime ut praesentia personarum, seu ut ab invicem procedentium, tunc non differt a. missione, quae est donum notionale ut mox dicetur. 4. *Essentia divina et persona Verbi,* prout sese communicant humanitati Christi,, eo summo modo quo divinitas communicari potest, i. e. substantialiter.

Donum notionaliter acceptum dicitur tum ad extra tum ad intra, et essentialiter includit processionem. Est autem tum essentia

divina, ut communicata uni personae ab altera, tum ipsa persona divina, quatenus tanquam procedens, communicatur ab altera persona sive creatis ad extra, sive alteri personae ad intra. Sic donum est: 1. *Missio invisibilis,* qua Pater Filium, et uterque Spiritum S., communicant iustis et beatis. 2. *Missio Incarnationis* seu persona Verbi communicata a Patre naturae humanae Christi. 3. *Essentia divina,* communicata a Patre Filio, et ab utroque Spiritui S. 4. *Tres personae divinae,* ratione unius essentiae ad invicem communicatae, per illam ineffabilem inhabitationem quam theologi circuminsessionem appellant.

Donum personaliter, seu ut nomen proprium, acceptum, dicitur tantum ad intra et includit non quamlibet processionem, sed tantum amoris. Sic donum est tantum Spiritus S., prout, procedendo ex amore Patris et Filii, communicatur a Patre Filio et a Filio Patri. Ratio autem est, quia ratio doni coincidit cum ratione amoris, cum donum sit gratuita et liberalis oblatio; unde amor est ratio cuiuslibet doni, imo ipse amor est primum donum, per quod omnia dona gratuito offeruntur. lamvero, solus Spiritus S. est personaliter amor, cum sit amor formaliter vi processionis, sicut Filius vi processionis est Verbum. Ergo solus Spiritus S. est personaliter Donum, imo primum Donum, sicut solus Filius vi processionis est imago, et nonnisi ratione Spiritus S. Filius et alia amantur et dantur, sicut nonnisi ratione Verbi procedentis, Spiritus S. et alia intelliguntur et dicuntur.

285. Ex dictis intelligitur *quomodo se habeant tres divinae personae quoad rationem doni.* Tres, simul et eodem modo, dant creaturis sive dona creata, sive divinam essentiam, sive personalitates, per gratiam, gloriam, inhabitationem Trinitatis et unionem hypostaticam, modo supra dicto. Praeterea *Pater* ad extra dat Filium et Spiritum S. in duplici missione; ad intra vero, dat suam naturam Filio per generationem, et Spiritui S. per spirationem; utrisque dat suam personam per Circuminsessionem. *Filius* autem, ad extra dat Spiritum S. creaturis per missionem, et suam naturam ac personam humanitati assumptae; ad intra dat Patri Spiritum S. per spirationem et Spiritui S. suam naturam per eandem spirationem, dat autem utrisque suam personam per Circuminsessionem. *Spiritus S.* vero, nullam personam ad extra mittit, sed tantum propriam personam Patri et Filio dat per Circuminsessionem.

Comparando ad invicem tria nomina tertiae personae, idem proportionalité! dicendum est quod supra notavimus de tribus nominibus tum primae tum secundae personae (n. 221, 244), scilicet haec nomina esse formaliter idem et distingui sola distinctione rationis ratiocinantis, nec tamen esse syno-

nyma, quia nobis exhibent eandem realitatem sub triplici diverso ac veluti successivo aspectu, ita ut prius occurrat nomen «Amor», tanquam formalissimum eius appellativum, secundo nomen «Spiritus Sanctus», tertio nomen «Donum». Considerando enim processionem divinae voluntatis, intelligimus id quod per eam originatur, habere necessario et immediate rationem Amati, cum velle nihil aliud sit quam amare; cum vero amor importet quandam inclinationem et impulsum amantis in amatum, intelligimus terminum amoris esse quoddam veluti pondus ac flamen ex intimo corde Spiratum; cum deinque huiusmodi impulsus tendat ad alterum, intelligimus eius terminum assumere indolem cuiusdam communicationis et transfusionis, qua pondus amantis vertitur in aliquid Donatum.

Quoad nos tamen, magis expressivum est secundum nomen «Spiritus Sanctus», tum quia est minus accommodatum quam alia, cum ex sua nativa significatione designet in rebus corporeis impulsivam quandam motionem, quae est propria ipsius voluntatis, tum quia processio humanae voluntatis est nobis minus nota quam processio verbi intellectualis. Et propterea in documentis fidei, in formulis trinitariis et in ipsa determinata formula Baptismi, tertia persona communissime sub nomine Spiritus Sancti nobis exhibetur, sicut secunda persona sub nomine Filii et prima sub nomine Patris, quamvis *trium personarum propriissima ac formalissima nomina sint Principium, Verbum et Amor.* Totum enim Deitatis mysterium resolvitur in supremum quoddam mentis Principium, sibimetipsi loquens, atque in Verbo quo omnia dicit, semetipsum Amans, amore quo omnia movet et pondere quo omnia trahit.

CAPUT IV. DE COMPARATIONE DIVINARUM PERSONARUM AD INVICEM[22]

Tres divinae personae, ad invicem comparatae, praeter relationes quibus intrinsece constituuntur ac distinguuntur, duas habent veluti proprietates, quae in ipsa unitate essentiae fundantur, scilicet perfectam *aequalitatem* et mutuam inexistentiam sive *Circuminsessionem.* De quibus agendum est per duas distinctas quaestiones.

QUAESTIO I. DE AEQUALITATE DIVINARUM PERSONARUM

I. SENSUS QUAESTIONIS.

286. Ut constat ex dictis in cap. 2, q. *4* (n. 140), ubi de notione et divisione relationis in genere, *aequalitas* est quaedam relatio,, fundata in unitate duorum secundum quantitatem, ac distinguitur a relatione *identitatis,* quae fundatur in unitate secundum substantiam, et a relatione *similitudinis,* quae fundatur in unitate secundum qualitatem. Aequalitas ergo dicit minus quam identitas et magis quam similitudo. Ibidem, q. 6 (n. 186) diximus in Deo non dari reales relationes, nisi quae fundantur in actione, seu in duplici processione, ac ideo ceteras relationes, exurgentes ex alio fundamento, ut praefatas relationes identitatis, aequalitatis et similitudinis, esse puras relationes rationis, cum earum fundamentum sit essentia divina, quae est numerice eadem in tribus personis, ac ideo desit alteritas sive realis distinctio, requisita ad quamlibet realem relationem (nemo enim refertur ad semetipsum).

Nihilominus, ad ampliorem explicitationem et intelligentian praefatae numericae identitatis trium personarum, iuverit inquirere de earum aequalitate, quae secundum nostrum conceptum, est quaedam relatio currens inter ipsas personas et proxime fundatur in earum quantitate (transcendentaliter accepta), seu in unitate magnitudinis, cum negatione excessus (cf. supra, n. 186). Haec autem quantitas sive magnitudo nequit in Deo esse secundum quantitatem materialem sive molis, sed tantum secundum quantitatem virtutis, quae quidem potest considerari sive secundum suam formam (seu perfectionem), sive secundum suum operari (seu potentiam), sive

[22] p., q. 42, a. 1, 2, 4 et 6; *C. Gent.* 4. 6, 7, 8, 11; *De potentia,* q. 3, a. 13.

secundum suum esse (seu durationem).25 Unde hic *quaeritur utrum divinae personae sint perfecte aequales in perfectione, in potentia et duratione.*

II. ERRORES.

287. Omnes *haeretici* qui negant consubstantialitatem Filii aut Spiritus S., ut Ariani, Semiariani et Macedonian!, necessario reiciunt aequalitatem trium personarum; consubstantialitas enim et unitas in essentia sunt necessarium fundamentum aequalitatis, saltem quoad attributa absoluta.

In medio aevo *Abaelardus* (f 1142), dividens attributa divina inter tres personas, docuit Patri competere potentiam, Filio sapientiam, Spiritui S. bonitatem; item «Patrem esse plenam potentiam, Filium quandam potentiam, Spiritum Sanctum nullam potentiam» (propositio directe damnata a Cone. Senonensi, Denz. 721)Λ* Huiusmodi distributio accipi potest vel in sensu proprio, sive verae partitionis, et sic ducit ad *'Yritheismum,* vel ac probabilius in sensu improprio, sive mere adaptationis sive appropriationis, et tunc, si supponit aliuncfc realem personarum distinctionem, innocua est et catholice sustinetur (quamvis altera forma de distributa potentia sit theologice inepta), secus vero, est purus *Modalismus.* Quidquid sit, ea formulatio secundum se valde ambigua est, imo in contextu totius Abaelardi doctrinae de Trinitate, sapit verum Modalismum, ut dictum est supra (n. 8, 15, 153); quo sensu non

^Quantitas transcendentalis. in qua omnis relatio aequalitatis fundatur, dividitur in discretam (i. e. numerum) et continuam; et haec dividitur in extrinsecam (i. e. locum ct tempus) et intrinsecam; et haec iterum dividitur in quantitatem molis (seu mensuram corporcitatis) et quantitatem virtutis (seu mensuram perfectionis alicuius naturae vel formae).

Praeterea, haec quantitas secundum virtutem potest considerari tum in sua radice, seu in ipsa forma, tum in effectibus formae; effectus autem formae sunt duo: esse, nam omnis res habet esse secundum suam formam, et operatio, nam omne agens agit per suam formam. Unde quantitas virtutis attendi potest tripliciter: *secundum ipsam formam.* quatenus una forma habet aequalem vel inaequalem perfectionem ac alia, *secundum eius esse,* quatenus ea quae sunt perfectioris naturae sunt maioris durationis. et *secundum operationem,* quatenus ea quae sunt perfectioris naturae sunt magis potentia ad agendum (1 p., q. 42, a. 1, ad 1).

In Deo non est quantitas discreta, quippe quae offeit divinae simplicitati; nec quantitas extrinseca, quae excluditur a divina immensitate et aeternitate; nec quantitas intrinseca molis, quae opponitur divinae perfectioni. Unde aequalitas divinarum personarum attendi potest unice secundum quantitatem intrinsecam virtutis, ct quidem *perfecte consideratam.* i. c. tum quoad ipsam formam, tum quoad eius esse, tum quoad cius operationem.

Abaclardianam doctrinam exponunt J. Cottiaux. «La conception de la théologie chez (1. 1, c. 1. ML 178. 1124 et 1126). Utraque in verbis denuntiatur a Bernardo Claraevallensi inter *Capitula Petri Abaelardi* (cap. 1 et 14, ML 182. 1049, 1054). Altera tantum, utpote magis dissonans, in verbis damnatur a Cone. Senonensi a. 1140/1141.

Abaelardinam doctrinam exponunt J. Cottiaux, «La conception de la théologie chez Abélard». *Revue d'histoire ecclésiastique* XXVIII (1932) 804-828, et J. R. McCallum. *Abelard's Christian Theology* (Oxford 1948) 66-90.

iam personarum aequalitati, quam ipsarum trinitati sive distinctioni, Abaelarcius adversatur; ut minimum tamen, altera propositio Abaelardi sonat negationem aequalitatis inter tres divinas personas.[25]

III. ASSERTIO. Tres personae divinae sunt simpliciter aequales in perfectione, potentia et duratione.

288. Nota theologica. Id est *de fide* definita, tum aequivalenter in ipsa numerica identitate naturae, quae est fundamentum aequalitatis, tum formaliter implicite in asserta unitate quoad omnia (Cone. Flor.), tum formaliter explicite secundum ipsum conceptum aequalitatis (Cone. Later IV et Flor.).

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterium, praeter realem identitatem personarum sive relationum cum essentia divina (cf. supra, n. 159), quae est fundamentum absolutae earum aequalitatis, hanc etiam explicits verbis proponit. Huiusmodi fundamentum exhibet Cone. Flor.: «Trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio» (Denz. 1330). Ipsam vero aequalitatem formaliter et explicite exhibent tum idem Cone. Flor., immediate addens: «Nullus alium aut praecedit aeternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate», tum Cone. Later. IV, inquiens: «Consubstantiales, et coaequales et coomnipotentes et coaeterni» (Denz. 800), quibus verbis trina aequalitas in perfectione, potentia et duratione significatur.

Eadem doctrina explicite iam prolata fuerat in *Symbolo Athanasiano* (Denz. 75: «Nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus»), *Cone. Later,* a 649 (Denz. 501: «Aequalis gloriae»), *Cone. Tolet.* XI a. 675 (Denz. 529: «Aequalis Deitas, maiestas sive po-

[25] Abaelaruus quidem, in sua fidei professione, quam post condemnationem ab ipso obtinuit amicus eius Petrus abbas cluniacensis, ab hoc errore sese expurgare conatus est, acriter et ambigue observans: «Quod igitur mihi vel *per malitiam impositum est* quod scripserim, 'Quia Pater plena potentia, Filius quaedam potentia, Spiritus Sanctus nulla potentia', haec ego verba non tam haeretica quam diabolica, sicut iustissimum est abhorreo, detestor, et ea cum suo auctore pariter damno. Quae si quis in meis reperiat scriptis, non solum me haereticum, verum etiam haeresiarcham, profiteor. Tam Filium quam Spiritum Sanctum ex Patre profiteor esse, ut eiusdem sint cum Patre substantiae, eiusdem penitu> voluntatis atque potentiae; quae *quorum omnino eadem substantia vel essentia, nulla potest esse vel voluntatis diversitas vel potentiae inaequalitas*» (ML 178. 105 sq.). Sed. st haec sincere sunt dicta, ostendunt mentem Abaelardi in toto suo opere *Theologiae ebristiar.ae* in ipsum Modalismum inclinasse.

testas»), *Conc. Senonensi* condemnante supradictam propositionem Abaelardi (n. 287), *Liturgia* in Praefatione SS. Trinitatis («Sine differentia discretionis sentimus»).

Scriptura aequalitatem divinarum personarum directe exhibet quoad Patrem et Filium (quoad Spiritum S. vero aequalitas in ipsa eius divinitate continetur). Io. 16. 15: «Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt»; Io. 17. 10: «Mea omnia tua sunt, et tua mea sunt» (cf. 5. 18; 10. 30); Phil. 2. 6: «Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo» (aequalitas praedicatur in utraque, latina et graeca, huius textus interpretatione, de qua supra, n. 66). Nec obstat affirmatio Christi, Io. 14. 28: «Pater maior me est», cum haec referatur ad humanitatem (ac ideo huiusmodi obiectio pertinet ad tractatum De Verbo Incarnato, ut dictum est supra, n. 70), et ceteroquin, si transferatur ad ipsam lineam divinitatis, ut aliqui Patres graeci interpretantur, sonat tantum posterioritatem sive ordinem originis, ita ut Filius minor Patre dicatur, quatenus est a Patre originatus et careat proprietate principii sine principio.

Patres pariter, ex identitate trium personarum in natura, procedunt ad earum in omnibus aequalitatem ostendendam. In quo quidem excellunt Latini. *Augustinus*·. «In ipso igitur Deo, cum aequali Patri Filius aequalis, aut Spiritus Sanctus Patri et Filio aequalis, non fit maior Deus quam singuli eorum, quia non est.quo crescat illa perfectio» *(De Trin.* 6. 8, ML 42. 929 sq.; cf. 6. 10; 7. 6). *Leo I:* «In Trinitate enim divina nihil dissimile, nihil impar est; et omnia quae de illa possunt substantia cogitari, nec virtute, nec gloria, nec aeternitate discreta sunt» *(Serm.* 75. 3, ML 54. 401). *Fulgentius* apte perstringit tres supradictas aequalitates: *«Nemo alium aut praecedit aeternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate» (De fide* 1. 4, ML 65. 673).

Nec obstat quod aliqui Patres loquantur de *inferioritate Filii* relate ad Patrem; nam, si haec obiectio quidquam valeret, inficeret non tantum aequalitatem sed etiam ipsam Filii divinitatem, quam Patres aperte confitentur. Ceterum de sensu, tum istius tum aliarum similium expressionum (ut quod Filius et Spiritus S. vocentur dii secundi ordinis, vel partes et derivationes Divinitatis quae tota est in Patre), quas aliqui ex antiquioribus Patribus, signanter *Tertullianus et Origenes,* ultra modum premebant contra Modalismum, et ratione quarum a quibusdam auctoribus de Subordinatianismo suspecti habentur, sufficienter dictum est supra (n. 92-98). Ipsi Athanasius et Basilius (cit. in n. 97) explicite affirmant huiusmodi inferioritate nihil aliud sig-

nificari nisi posterioritatem originis; idque pariter affirmat inter Latinos Hilarius, docens quod, quamvis Filius habeat eandem prorsus naturam ac Pater, tamen nequit aequari Patri, eo quod genitus sit ab ipso *(In Psal.* 138. 17).

PROBATUR 2. Ex ratione theologica

289. Personae divinae habent eandem numero naturam. Ergo habent eandem numero quantitatem virtutis, consideratam tum in sua radice, i. e. in ipsa perfectione formae; tum in primo effectu illius formae, seu esse, omnis enim res habet esse secundum suam formam; tum in secundo effectu, seu operatione, omne enim agens agit per suam formam. Ergo personae divinae habent perfectam aequalitatem, tum in gradu perfectionis, seu magnitudine; tum in esse, seu duratione et aeternitate; tum in virtute operationis, seu potentia.

Idem ostenditur peculiariter *quoad aeternitatem.* Nam personae procedentes procedunt ex principio cuius virtus est in actu perfecto ab aeterno. Dum enim in creatis prius est persona patris, postea fit generatio quae etiam paulatim perficitur, ac tandem est filius, in divinis persona Patris, eo ipso quod existit, est actu generans, generatione instantanea et perfecta, adeoque in eodem instanti quo est Pater, est etiam eius generatio eiusque Filius. Pariter, intellectus et voluntas Dei est semper in actu; unde numquam divinus intellectus caruit Verbo, nec divina voluntas Amore seu Spiritu S.

Si quis autem obiciat personas divinas non esse aequales vel saltem non xdecte aequales, quia, etsi habeant in communi eandem perfectionem absoutam quae est ipsa divina essentia, non habent in communi perfectiones relativas, cum Filius non habat perfectionem paternitatis et Pater careat perfectione filiationis, *respondetur* negando suppositum, quod nempe tres relationes divinae, formaliter ut relationes, importent aliquam perfectionem, ut ostensum est supra (n. 172-174) cum communiori sententia.

Illi vero theologi qui hoc suppositum admittunt, seu qui dicunt relationes divinas importare secundum se tres distinctas relativas perfectiones, conantur alio modo huic obiectioni satisfacere. Quidam enim, ut Suarez *(De Trin.,* l. 3, c. 10), dicunt huiusmodi relativam perfectionem non esse perfectionem simpliciter simplicem (cf. supra, n. 174), ac eius absentiam non argure defectum in subiecto, ita ut Pater sit aeque perfectus absque filiatione ac Filius pbsque paternitate (cum non sit melius esse Pater quam Filius, aut vicissim). Alii vero, ut Franzelin *(De Deo Trino,* thes. 15), dicunt relativam perfectionem unius personae inveniri etiam in alia persona, ratione tum Circuminsessionis scu inexistentiae unius in alia, tum inclusionis unius relativi in suo correlativo.

Haec altera solutio est insufficiens, quia inexistentia vel inclusio unius personae in alia non valet immutare intrinsecam indolem ipsius personae et illi conferre perfectionem alterius. Nec prior Suaresii solutio melior videtur; nam ratio quare esse Patrem vel esse Filium non sit perfectio simpliciter simplex, est quia praecise ipsa relatio paternitatis vel filiationis formaliter et secundum se nullam dicit perfectionem et totam suam perfectionem emendicat ab ipsa essentia divina, cum qua utraque relatio identificatur (cf. supra, n. 174).

QUAESTIO II. DE MUTUA DIVINARUM PERSONARUM INEXISTENTIA SIVE CIRCUMINSESSIONE*

I. SENSUS QUAESTIONIS.

290. Ex numerica naturae unitate oritur non solum aequalitas personarum divinarum, sed etiam earumdem mutua inexistentia, quam Graeci «δριχώρηοι (circulatio, a xspr/œp'îv circumire, commeare, circumincedere), Latini vero «circumincessio» vel «circuminsessio», ab eadem graeca voce derivata, appellare consueverunt.

Graecam vocem primus introduxit *Gregorius Nazianzenus* in doctrinam christologicam, loquens de duabus Christi naturis «ob arctissimam coniunctionem vicissim inter se commeantibus» *{Orat.* 51). Subinde *Damascenum* eam introduxit etiam in doctrinam trinitariam, ad significandum veluti circulum divinarum processionum, iuxta dynamicum modum quo mysterium Trinitatis concipitur a Graecis *(De fide orth.* 1. 8; 3. 5, infra cit.).

A Damasceno vox transivit in *latinam theologiam,* lento tamen pede, utpote fortasse minus congruens latinae ac staticae conceptioni eiusdem mysterii, quae ab ipsa essentia exordium capit ut inde ascendat ad processiones, potiusquam vicissim. Antiquior dictio *Circumincessio,* quae directe correspondе! graecae voci ac conceptui, primo apparet apud *Burgundionem a Pisa* (t 1194), ipsius Damasceni interpretem (in opere inedito); saec. 13 adhibetur, sub forma tamen verbali (circumincedere), ab Alberto M. et Bonaventura in sola christologia (numquam vero a S. Thoma); inde a saec. 14 coepit adhiberi etiam in doctrina trinitaria, et quidem sub forma substantiva (chcumincessiok

26 1 p., q. 42, a. 5; *In l Sent.,* dist. 19, q. 3, a. 2; *C. Gent.* 4. 9.

Ales, A. d', *De Deo Trino* (Parisiis 1934) 249-256.

Caietanus, *In l p.,* q. 42, a. 5.

Deneffe, A., «Perichoresis, circumincessio, circuminsessio. Eine terminologische Untersuchung», *Zeitschrift fiir katholische Theologe* XLVII (1923) 497-532.

ïoannes a S. Thoma, *In I p.*. q. 39-42, disp. 36, a. 4.

Prestige, L., Περιγωρεω and Περιχώρηαι in the Fathers». *Journal of theological studies* XXIX (1928) 242-252.

Stombowski, A., «Doctrina Semiarianorum de circuminsessione personarum SS. Trinitatis», *Collectanea theologica* (15>35) 95 sqq.

Suarez, De *Trinitate,* l. 4, c. 16.

praecipue a doctoribus franciscains. Rcccntior dictio, *Circnmtnsessio,* quae videtur quaedam adaptatio ad praedictam latinam staticam conceptionem, per copulationem utriusque conceptus circulationis et sessionis, primo adhibita est ab *Henrico Gandavensi* (t 1293), sed nonnisi multo tardius, inde nempe a saec. 17-18, communior evasit apud theologos.

Huiusmodi Circuminsessionis conceptus, qualis exhibetur in theologia, conatur integrum Trinitatis mysterium, seu unitatem naturae et distinctionem personarum, vivido quodam ac synthetico modo exhibere, sub copulato aspectu tum cuiusdam sessionis sive inexistentiae unius personae in alia, fundata in ipsa unitate naturae, tum incessantis cuiusdam circulationis, sive egressus unius personae ab alia et regressus in eandem. Unde *tria importat elementa,* scilicet primo, *distinctionem personarum,* nam nemo sedet in seipso aut incedit circa seipsum; secundo, *unitatem naturae,* vi cuius una persona est ab alia intime inseparabilis et existit in ea; tertio, *processionem,* acceptam ut circulum vitalem, vi cuius una persona egreditur ab alia et regreditur in ipsam, ita nempe ut Filius concipiatur oriri a Patre, regredi ad eum et quiescere in sinu ipsius, et pariter Spiritus S. effluere a Patre et Filio, refluere in ipsos et quiescere in eorum amplexu.

II. ASSERTIO. Datur in divinis ineffabilis quaedam Circuminsessio, seu trium personarum mutua inexistentia, fundata in unitate naturae, in immanentia processionis et in vinculo relationis.

291. Nota theologica. Circuminsessio, sive mutua ac intima divinarum personarum inexistentia, abstrahendo tum ab ipsa voce tum a praecisiori eius conceptu, est *de fide* definita a Conc. Flor.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterium hanc doctrinam proponit praecipue in Conc. Florentino. Eam iam innuerat *Dionysius R. P.* (t 268), in sua *Epist.* ad Dionysium Alex, contra Tritheistas et Modalistas, dicens «divinum Verbum Deo universorum esse unitum et Spiritum Sanctum in Deo *manere et inhabitare»* (Denz. 112). *Conc. Eolet. XI* a. 675 rem explicitius exhibet, docens «tres istas personas... inseparabiles inveniri et in eo quod sunt et in eo quod faciunt» atque huiusmodi intimae inhaesionis unum fundamentum in eo assignans quod, utpote relativae, una in conceptu alterius includitur, «*relatio* quippe ipsa vocabuli personalis [ut Patris et Filii] personas separari vetat, quas

etiam, dum non simul nominat, simul insinuat» (Denz. 531 sq.). *Cone. Flor,* eandem perfectam inhaesionem pleniori modo proponit, eam immediate connectens cum praecipuo eius fundamento: «Propter hanc [naturae] unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus in Patre, totus in Spiritu Sancto; Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio» (Denz. 1331); quae verba desumpta sunt ex Hymno «Splendor paternae gloriae», Ambrosio attributo, et ex loco Fulgentii mox citando.

Scriptura eandem doctrinam prodit, praecipue quoad inexistentiam Filii in Patre. Io. 1. 1: «Verbum erat apud Deum»; 1. 18: «Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris»; 10. 38: «Pater in me est, et ego in Patre»; 14. 11: «Non creditis quia ego in Patre, et Pater in me est?»; 17. 21: «Ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me, et ego in te». Apostolus, comparans «spiritum hominis, qui in ipso est» cum Spiritu Dei, ait: «Quis enim hominum scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt nemo cognovit, nisi Spiritus Dei»; quae comparatio innuit Spiritum S. tam intime Deo inesse, quam intime spiritus hominis inest ipsi homini (1 Cor. 2. 10 sq.; cf. supra, n. 74).

292. Patres, ut notavimus supra (n. 290), usque ad Damascenum saec. 8, nomen pericôresin (latine circumincessio), dictum de Trinitate, prorsus ignorant, et a fortiori nomen circuminsessionis, quod nonnisi in tardiori medio aevo a scholasticis invectum est. Ipsa vero doctrina est communis et firma apud Patres, quamvis eam peculiariter primus exhibuerit Damascenus, adhibito ipso signanti nomine pericoréseos. Fundamentum Circuminsessionis Patres communissime assignant ipsam divinae naturae unitatem; quidam, ut Hilarius, Athanasius, Cyrillus Alex, et Fulgentius, afferunt etiam rationem processionis, et aliqui, ut Basilius et Patres Cone. Tolet. XI (supra cit.), produnt etiam ipsam rationem relationis.

Hilarius, *De Trint.* 3. 4: «Pater in Filio, quia ex eo Filius; Filius in Patre, quia non aliunde quod Filius» (ML 10. 78).

Athanasius. *Adv. Arianos,* Orat. 3. 3: «Filius idcirco in Patre est, quia ex Patre habet ut sit... Cum forma et divinitas Patris hoc ipsum sit quod est Filius, omnino sequitur ut Filius sit in Patre et Pater in Filio» (MG 26. 328).

Basilius, *Episi.* 38. 4: «Non enim potest ullo modo sectio aut divisio excogitari, ita ut aut Filius absque Patre intelligatur. aut Spiritus seiungatur λ Filio» (MG 32. 329).

Ambrosius, Hymnus «Splendor paternae gloriae»: *«in Paire lotus Filius et totus in Verbo Pater»* (ML 16. 1475).[27]

Cyrillus Alex., *De Trin.,* dial. 2: «Prodit... ex mente Verbum. Cum autem sit mens, quia verbum habet, ac verbum vicissim, quia mente plenum est, quo pacto... censebitur esse mens absque verbo, verbum autem absque mente?» (MG 75. 770).

Fulgentius, immediate ante verba supra citata (n. 288) ait: «Per hanc unitatem naturalem totus Pater in Filio et in Spiritu Sancto est, et totus Filius in Patre et Spiritu Sancto est, totusque Spiritus Sanctus in Patre et Filio est».

Damascenus, *De fide orth.* 1. 8: «[Personae divinae] uniuntur..., non ita ut confundantur, sed ut cohaereant, atque *sese invicem citra omnem contradictionem ac commistionem pervadunt* [τήν ἐν ἀλλήλα'. περιχώοη -·?]> (MG 94. 830). 3. 5: [Personae divinae] ad invicem nec excedere, nec disiungi queunt; quinimo inter se unitae sunt, *aliaeqtte alias citra confusionem pervadunt* [ἐν ἀλλήλαι ἀσυγχύται χεριχ<ορούσα]> (MG 94. 999).[28]

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

293. In Trinitate tria considerari possunt: essentia, relatio et processio, et secundum quodlibet istorum apparet unam personam divinam esse vere et realiter in alia.[29]

Prima ratio, fundans Circuminsessionem, est unitas essentiae. Unaquaeque enim persona est, ubi est sua essentia, cum imo persona divina sit idem ac essentia divina. lamvero essentia unius personae est in aliis, cum sit eadem ac essentia aliarum. Ergo et ipsa persona est in aliis.

Secunda ratio est vinculum relationis. Una enim persona divina opponitur alteri relative. lamvero, in his quae relative opponuntur,, unum oppositorum non solum non excluditur ab altero, sed est formaliter in ratione alterius. Ergo una persona divina est in ratione seu in essentia alterius.

27 De authenticitatc *Hymnorum* Ambrosii confer *Clauis Patrum Latinorum* (ed. 2), n. 163, p. 34 sq.

28 Cf. etiam 1. 14: 4. 18; *De recta sent.* 1; *Contra lacobitas* 78; *De natura composita contra Acephalos* 4. In *De fide orth.* 3. 4, paulo ante textum citatum, loquitur de christologica circuminsessione, seu de duarum naturarum in Christo «mutua immeatione'* [τήν eh αλληλα αὐτών ·κεριχώρηαί>].

29Quidam theologi, ut Suarez *(De Trin.,* l. 4, c. 16, n. 11), Ruiz *(De Trin.,* disp. 107, s. 7, n. 9 sq.), Silvester Maurus, Piccirelli, Muncunill, attentant etiam aliam rationem, quam videntur habere ut proximum fundamentum Circuminsessionis, scilicet divinam infinitam immensitatem sive *ubiquitatem,* ratione cuius una persona est necessario ubi est alia. Sed huiusmodi ratio est inefficax, tum quia immensitas Dei refertur etiam ad creaturas, quibus tamen Deus non dicitur circuminsedere, tum quia, antecedenter ad ipsum conceptum immensitatis ct ratione ipsius identitatis naturae, personae divinae sunt necessario invice inexistentes.

Haec ratio prima fronte minus perspicua videtur, imo quibusdam fortasse apparebit vacua, vel saltem non per se sola probans;30 ex ea enim sequi videtur unam personam divinam esse in alia improprie tantum, nec ceterum talem inexistentiam esse quid proprium divinis personis, cum etiam in creatis pater et filius, utpote relativi, in invicem includantur. Sed attente considerranti apparebit hanc rationem esse subtilem et profundam atque intentum plene attingere. Nam, cum unum relativorum sit in ratione et definitione alterius, dicendum est ipsum esse in ipsa forma et essentia illius; definitio enim exhibet rei essentiam. Nec valet opponere exemplum patris et filii in creatis, quia utique filius includitur realiter et formaliter in patre, at non in homine, i. e. non in esse substantiali patris sed in eius esse accidentali, cum in creatis paternitas non sit nisi accidens; quapropter non dicitur filius esse simpliciter in patre, nec ibi habetur circuminsessio. In divinis e converso, Filius est formaliter de ratione Patris simpliciter et substantialiter, non vero secundum quid et accidentaliter, quia paternitas est essentialiter ipsa persona divina, adeoque in ipsa ratione personae Patris includitur ipsa persona Filii.

Tertia ratio, est immanentia processionis. Verbum enim procedendo manet in dicente; imo eo maior est talis immanentia, quo perfectior est processio cognitiva; cognitio enim consistit in unione et assimilatione. Similiter Amor procedens est inclinatio immanens voluntati. Ergo Filius est in Patre et Spiritus S. est in Patre et Filio. Praeterea, id quod Verbo dicitur et Amore amatur, est in Verbo et in Amore. Ergo Pater et Spiritus S. sunt in Filio, et Pater et Filius sunt in Spiritu S.

Propterca Franzelin (thes. 14) huiusmodi relativorum inhacsionem appellat /o.?r■*eam circumbisessionem.*

CAPUT V. DE COMPARATIONE DIVINARUM PERSONARUM AD CREATURAS

Personae divinae tripliciter ad creaturas comparari possunt: *secundum operationem ad extra* (q. 1), *secundum missiones,* quae sunt processiones ad intra, quatenus quodammodo extenduntur in tempore usque ad creaturas (q. 2), et secundum eum peculiarem effectum qui *inhabitatio SS. Trinitatis* in anima iusti vocari solet (q. 3).

QUAESTIO I. DE DIVINARUM PERSONARUM COMMUNITATE IN OPERATIONIBUS AD EXTRA[31*]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

294. Haec quaestio non semel implicite iam resoluta est. Affirmativa enim responsio sequitur immediate *ex ipso mysterio unius naturae* in tribus personis; unitas quippe naturae unitatem operationis importat, maxime cum in Deo natura et operatio sint idem. Nec multum ab ista differt quaestio, resoluta in cap. 4, q. 1, *de aequalitate trium personarum quoad potentiam,* nisi quod hic quaeritur non solum de aequalitate, sed etiam de identitate operationis. Unde eodem modo resolvitur, scilicet ex ratione unitatis naturae. Praeterea, haec quaestio intime connectitur cum altera *de appropriatione* (infra, cap. 6, q. 2) et in ea suum complementum obtinet.

Sensus igitur quaestionis est: utrum operationes Dei ad extra ita sint tribus personis communes, ut omnes idem specifice opus efficiant, non vero una persona hoc, alia aiud; ut omnes etiam idem numerice opus efficiant; et ut omnes totum opus, non vero una hanc, alia aliam partem, efficiant.

II. ERRORES.

Inter tres haereses trinitarias, *Tritbeismus* et *Subordinatianismus,* negando diverso modo ipsius divinae naturae unitatem in tribus personis, consequenter reiciunt unitatem operationis ad extra, quam Subordinatiani totam referre videntur ad Verbum, primam creaturam, per quam omnia facta sunt. *Modalistae* vero, ita triplicem operationem sive manifestationem unius Dei distinguunt, ut

31 S. Thomas hanc quaestionem pertractat in 1 p., q. 45, a. 6, in tractatu De Deo Creante, ubi quaerit «utrum creare sit proprium alicuius personae». Cf. etiam *In 2 Sent,* prol.; *De potentia,* q. 9, a. 5, ad 20.

tantum in ea dicant consistere ipsum Trinitatis mysterium, sive meram modalem distinctionem unius personae divinae secundum triplicem realiter distinctam manifestationem.

Quidam *antiqui doctores,* quos diffuse impugnat Augustinus *(De Triti.,*]. 2, c. 7-18, ML 42. 853-868; cf. I. 3, c. 11), reservabant theophanias sive apparitiones Dei in A. T. soli Filio, eo quod reputarent solum Patrem esse invisibilem et inaccessibilem, iuxta 1 Tim. 1. 17; 6. 15 sq. (cf. dicta superius, n. 49). Ex doctrina *Abaelardi,* iuxta quam «Pater est plena potentia, Filius quaedam potentia, Spiritus Sanctus nulla potentia» (cf. supra, n. 287), logice sequitur operationem ad extra non esse communem tribus personis, quamvis eius doctrina probabilius interpretanda sit in sensu modalistico. *Antonius Giinther,* cum docuerit quendam mitigatum Tritheismum, abiciendo proprie dictam unitatem naturae in tribus personis (cf. supra, n. 7, 15, 36, 38), consequenter negat illarum unitatem in operationibus ad extra, soli Filio tribuens opus creationis et soli Spiritui S. opus sanctificationis.[32] Nec deest *apud aliquos modernos* tendentia ad vertendam in dubium unitatem trium personarum in omnibus operationibus ad extra.[33]

III. ASSERTIO. Omnis operatio ad extra est communis tribus personis, ita ut omne et totum quod fit, a tribus aequaliter et indivisibiliter fiat.

295. Nota theologica. Id est *de fide* definita explicite a Conc. Later, a. 649, aequivalenter a Conc. Later IV et Flor.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterium hanc veritatem proponit tum implicite in asserta unitate naturae et potentiae, ex qua immediate procedit generale principium florentinum «Omnia [in Deo] sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio» (supra, n. 288), tum etiam explicite.

Iam Damasus R. P. cum Conc. Romano a. 382, can. 19, generaliter quoad opus creationis definiebat: «Si quis non dixerit, omnia per Filium et Spiritum [suum] Sanctum Patrem fecisse, id est visibilia et invisibilia: haereticus est» (Denz. 171).

Conc. Later, a. 649: «Si quis... non confitetur... unam eandemque trium deitatem, naturam, virtutem, potentiam..., operationem..., creatricem omnium et protectricem..., condemnatus est» (Denz. 501).

[33] Cf. expositionem eius doctrinae apud L. Orban, *op. cit.* (supra, in n. 7) 122-124.

[33] Cf. apud J. Solano, «Algunas tendendas modernas acerca de la doctrina de las apropiaciones y propiedades de la Santisima Trinidad», *Estudios edesiâstiens* XXI (1947) 5-M.—1. M. Delgado Varela. «La Encarnacion del Verbo, obra de Dios», *Estudios* XV (1959) 3-24, 179-196, 345-368.

Cone. Tolet. XI a. 675: «[In tribus personis] unum principium praedicatur... Nulla sine alia vel extitisse, vel quidpiam operasse aliquando credatur. Inseparabiles enim inveniuntur et in eo quod sunt, et in eo quod faciunt... Incarnationem quoque huius Filii Dei tota Trinitas operasse credenda est, *quia inseparabilia sunt opera Trinitatis*» (Denz. 529, 531, 535).

Conc. Later. IV: «Credimus... tres... personas... Pater... Filius... ac Spiritus Sanctus..., potentes et coaeterni: *unum universorum principium*... Unigenitus Dei Filius lesus Christus, *a tota Trinitate communiter* incarnatus [est]» (Denz. 800 sq.).

Conc. Flor.: «Pater et Filius et Spiritus Sanctus *non tria principia creaturae, sed unum principium*» (Denz. 1331; cf. praeterea praefatum fundamentale effatum).

Leo XIII, Encycl. «Divinum illud» a. 1897: «Perfectiones cunctae atque opera extrinsecus edita Personis divinis communia sunt; *sunt enim 'indivisa opera Trinitatis, sicut et indivisa est Trinitatis essentia'* [Augustinus, *De Trin.* 1. 4. 7; 5. 8], quia, uti tres Personae divinae 'inseparabiles sunt, ita *inseparabiliter operantur [ibid.]*» (Denz. 3326).

Pius XII, Encycl. «Mystici Corporis» a. 1943: «Omnia sunt habenda Sanctissimae Trinitati communia, quatenus eadem Deum ut supremam efficientem causam respiciant» (Denz. 3814).

296. Scriptura non uno modo eandem veritatem proponit.

Primo quidem, eaedem operationes divinae tribuuntur indifferenter uni vel alteri personae. Ita, creatio tribuitur etiam Filio (Io. 1. 3; Hebr. 1. 10); opus Incarnationis tribuitur Patri (Hebr. 10. 5), Filio (Phil. 2. 6) et Spiritui S. (Luc. 1. 35); distributio charismatum tribuitur Patri (Eph. 1. 3 sqq.) et Spiritui S. (1 Cor. 12. 7 sq.); remissio peccatorum tribuitur Patri (Luc. 11. 4), Filio (Mat. 9. 2) et Spiritui S. (Io. 20. 22 sq.).

Secundo, Christus explicite asserit unitatem operationis suae et operationis Patris. Io. 5. 19: «Amen, amen, dico vobis: non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem; quaecumque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit».

Tertio, eandem unitatem Christus significat, aequiparando suam operationem operationi Patris: «Pater meus usque modo operatur, et ego operor» (Io. 5. 17); vel asserens Patrem operari in ipso: «Pater... in me manens, ipse facit opera» (ibid. 14. 10); «Operibus credite, ut cognoscatis et credatis quia Pater in me est, et ego in Patre» (ibid. 10. 38).

Quarto, quandoque eadem operatio tribuitur pluribus personis sub ordine quodam, qui, praeter unitatem operationis, ordinem quoque originis sive processionis importat. Io. 1. 3: «Omnia per ipsum facta sunt»; Rom. 11. 36: «Ex ipso [i. e. Patre], et per

ipsum [i. e. Filium], et in ipso [i. e. Spiritu S.] sunt omnia»; 1 Cor. 8. 6: «Unus est Deus Pater, ex quo omnia et nos in illum, et unus Dominus lesus Christus, per quem omnia et nos per ipsum».

297. **Patres** unanimiter docent unitatem oprationis ad extra eamque coniungunt cum unitate essentiae et potentiae. *Graeci,* cuj II de more solliciti sint de ordine personarum servando, praeferunt formulam «Patrem operari per Filium et Spiritum S.», sicut in exprimenda processione ad intra eligunt formulam «Spiritus S. procedit a Patre per Filium», necnon ex unitate personarum in operatione ad earumdem unitatem in essentia procedunt. *Latini* vero, cum Augustino, potius unitatem naturae in personis considerantes, ex ea unitatem operationis deducunt. Quandoque Patres aliquod opus vel attributum divinum tribuunt singulariter uni personae, sed vel loquuntur de missionibus secundae et tertiae personae (de quibus agemus in q. seq.), vel utuntur lege appropriationis (de qua sermo erit in cap. 6, q. 2).

Irenaeus, *Adv. haer.* 1. 22. 1: «Deus... per Verbum ct Spiritum suum, omnia faciens, et disponens, et gubernans, et omnibus esse praestans» (MG 7a. 669; cf. 4. 20. 1).

Athanasius, *Epist.* 1, ad Serap., 1. 28: «Pater per Verbum in Spiritu sancto omnia facit, eoque modo sanctae Trinitatis unitas servatur» (MG 26. 595).

Basilius, *Epist.* 189. 7: «Sanctificat, et vivificat, et illuminat, et consolatur, et omnia eiusmodi pariter facit Pater, et Filius, et Spiritus sanctus... Itaque operationis identitas in Patre et Filio et Spiritu sancto perspicue ostendit absolutissimam naturae similitudinem» (MG 32. 694).

Augustinus, *De Trin.* 1. 4. 7, cit. supra a Leone XIII (n. 295); *In Io.* 20. 3: «Non dicit catholica fides quia fecit Deus Pater aliquid, et fecit Filius aliquid aliud, sed quod fecit Pater, hoc et Filius fecit, hoc et Spiritus Sanctus fecit» (ML 35. 1557 sq.).

Leo I, *Serm.* 64. 2: «In hac autem ineffabili unitate Trinitatis, cuius in omnibus communia sunt opera atque iudicia, reparationem humani generis proprie Filii persona suscepit» (ML 54. 538; cf. *Serm.* 51. 6).

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

298. In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat oppositio relativa. Atqui in operando ad extra nulla persona divina relative alteri opponitur. Ergo una est trium operatio.

Praeterea, In Deo idem est natura et operatio. Atqui natura est communis tribus personis. Ergo et operatio (1 p., q. 45, a. 6). Aliis verbis, operatio Dei ad extra, entitative et ex parte Dei con-

siderata, nihil aliud est quam imperium per quod Deus producit effectum externum, unde importat actum intellectus et voluntatis; iamvero idem est intellectus et eadem voluntas in tribus personis, cum uterque sit idem cum natura divina, quae est numerice eadem in tribus personis; ergo actio ad extra est communis tribus personis.

299. Ex hac conclusione quatuor sequuntur corollaria.

Primo, principium quo operationis ad extra est divina natura, principium vero quod est suppositum divinum, iuxta axioma «Actiones sunt suppositorum». Ex hoc autem axiomate potest oriri *obiectio*-. quomodo nempe triplicitas suppositi divini non triplicet eo ipso divinam operationem. Cui *respondetur,* iuxta dicta superius (n. 212), dari in Deo, praeter tria supposita relativa, unum suppositum absolutum et hoc esse principium operationum ad extra. In sententia vero eorum qui non admittunt in Deo nisi tria supposita relativa, difficilius haec obiectio vitatur; responderi tamen potest, tria supposita relativa esse principium operationis ad extra, non in quantum sunt distincta inter se, sed in quantum sunt idem cum essentia divina, sub qua ratione sunt aliquid unum (cf. supra, n. 212, in nota).

Secundo, quamvis principium quod operationum ad extra non sint divinae personae, ut ad invicem distinctae, sed ut sunt unum quid in operando, tamen de facto, sub hac communi ratione, *ipsae personae opera ad extra efficiunt,* ita ut ipse Pater creet, et ipse Filius creet, et ipse Spiritus S. creet, et sic de ceteris operationibus.

Nam Deus est causa rerum per eundem intellectum et voluntatem, per quorum pariter actiones exercentur divinae processiones, quibus Verbum generatur et Spiritus S. spiratur. Unde Pater creat et creaturam movet dum generat Verbum et spirat Spiritum, seu per Verbum quod generat et per Amorem quem spirat; item Filius creat et movet dum a Patre generatur et Spiritum spirat, seu in Patre a quo generatur et per Amorem quem spirat, et Spiritus S. creat et movet dum spiratur ab utroque et in utroque conquiescit. Qua pacto dicendum est processiones ad intra divinarum personarum esse causam processionum ad extra creaturarum, non quidem formaliter et inquantum explicant relativas proprietates, sed identice, inquantum includunt essentialia attributa intellectionis et volitionis (1 p., q. 45, a. 6).

Tertio, quamvis tres personae sint aequaliter principium operationum ad extra, tamen *non eodem modo ad ea se habent,* quia forma qua operantur, seu divina essentia, non eodem modo ab eis possidetur, nam a Patre possidetur tanquam a nullo, a Filio vero tanquam accepta a Patre et a Spiritu S. tanquam donata ab utroque. Ad quod discrimen significandum, dicitur creatura fieri vel moveri a Patre per Filium in Spiritu S., iuxta illud Io. 1.3: «Omnia per ipsum facta sunt» (Symbolum: «Per quem omnia facta sunt») et 1 Cor. 8. 6: «Pater ex qup omnia, Christus per quem omnia» (ibid., ad 2; cf. *In Io.,* cap. 1, lect. 2).[34]

34De qua re confer L. Chambat, *Les missions des personnes de la Sainte Trinité* (Abbaye S. Wandrille 1943) 181-184.

Quarto, ex unitate trium personarum in essentia et operatione sequitur *unitas cultus* qui eis debetur.[1] Ipsae scilicet non sunt adorandae veluti distincte ac singillatim, qutxl saperet Tritheismum, sed unico actu cultus latriae, qui fundatur in unitate essentiae divinae prout est infinita sanctitas, et unico actu cultus supremae duliae, qui fundatur in unitate operationis seu in dignitate Creatoris et Domini. Propterea Ecclesia non instituit distinctum festum de aliqua persona divina, qua tali, nequidem de secunda, sed tantum de tota SS. Trinitate, vel de manifestationibus unius aut alterius personae, ut Spiritus S. in Pentecoste er Filii in Incarnatione aliisque effectibus in Incarnatione fundatis; ct pariter in invocationibus, doxologiis ct sacramentalibus formulis, tres simul personas inducere solet.

QUAESTIO II. DE MISSIONIBUS DIVINARUM PERSONARUM[17]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

300. Haec quaestio de missionibus divinis posset remitti ad *tractatum De Gratia,* in qua missio fundatur, quemadmodum praecedens quaestio de communitate trium personarum in operationibus ad extra poterat remitti ad tractatum *De Deo Creante.* Utraque tamen videtur propriorem locum obtinere in praesenti tractatu, cum in eis agatur de comparatione Trinitatis qua talis ad creaturas; quod praecipue valet de praesenti quaestione, in qua personae divinae ad creaturas comparantur directe et secundum se, seu ut inter

[1] Cf. P. Dr. Rosa, «The Trinity and worship», *Clergy review* X1Λ/IΠ (1963) 339-345.—W. Mauchel, *Abba, Père! prière du Christ et dei chrétiens,* Rojnc 1963.

[v] De qua rc disserit Leo XIII in Encycl. «Divinum illud» 1897 (textus citatur in Denz. 3325 ct extensius in Cavallera 608 scj.). S. Pontifex ibidem ait: «Quare Innocentius XII [1691-17001, decessor Noster, solemnia quaedam honori Patri propria postulantibus omnino negavit». De qua rc confer P. Galtier, *De SS. Trinitate in se et in nobis* (Parisiis 1933) 271, et M. CAILLAT, «La dévotion à Dieu le Père. Une discussion au XVII siècle», *Revue d'Ascétique et de Mystique* XX (1939) 35-49.

[37] 1 p., q. 43 per totam; *In 1 Sent.,* dist. 14-16; *C. Gent.* 4. 16 et 23; Opusculum *Contra errores Gracorum,* c. 14.

Sequens bibliographia respicit tum *missiones* personarum divinarum, tum *inhabitalionem* SS. Trinitatis; nam plures theologi utramque quaestionem permiscent, ob identitatem solutionis ac fundamenti. Nonnisi pauca opera seligimus, quae tyronibus utiliora videntur.

Ales, Λ. d', Dc *Deo Trino* (Parisiis 1934) 257-287.

Bailleux, E., «Le cycle des missions trinitaires d'après Saint Thomas», *Revue thomiste* LX1H (1963) 165-192.

B1LLOT, L., De *Deo Uno et Trino* (ed. 7, Romae 1935) 644-656.

Bourassa, F., «Les missions divines et le surnaturel chez saint Thomas d'Aquin», *Sciences ecclésiastiques* I (1948) 41-94; cf. Ill (1950) 194-198; XII (1960) 307-350.

Chambat, L., LeJ *missions des personnes de la Sainte Trinité selon Saint Thomas d'Aquin,* Abbaye S. Wandrillc 1943.

Chirico, P. F., *The divine indwelling and distinct relations to the indwelling persons in modern theological discussion,* Rome 1960.

Combes, A., «'Sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante'. Essai d'exégèse thomiste», *Miscellanea Antonio Piolanti* I (Roma 1964) 111-140.

Cuervo, M., «La inhabitaciôn de la Trinidad en toda alma justa segun Juan de Santo Tomi*», *Cienda tomista* LXIX (1945) 114-220.

CUNNINGHAM, F. L. B., *The indwelling of tie Trinity,* Dubuque 1955.

sc distinctae, dum in praecedenti quaestione considerabantur sub communi aspectu unius essentiae et unius principii operationis ad extra.

Haec quaestio intime connectitur tum cum doctrina dc gratia sanctificante, in qua missio fundatur, tum cum sic dicta inhabitatione Trinitatis, quite pariter in gratia fundatur iiec differt a missione nisi formaliter ct ex parte personarum, quatenus, ratione eiusdem gratiae infusae, duae tantum personae (Filius ct Spiritus S.) mittuntur, tres vero inhabitant, in eadem anima iusti. Unde sedulo distinguas inter *productionem gratiae sanctificantis* (dc qua in tractatu dc gratia), *dationum personarum divinarum* (quam tetigimus supra, in cap. 3, q. 5, n. 284 sq., ubi diximus in missionibus ipsis divinis contineri dationem ad creaturas, ita ut persona quae mittitur, simul detur creaturae a mittente), *missionem earundem* (dc qua in praesenti) et adventum sive *inhabitationem SS. Trinitatis* (dc qua sermo erit in sequenti quaestione).

Missio generaliter accepta, etiam in creatis, duo elementa importat; primo scilicet, habitudinem missi ad mittentem (ad terminum a quo), quae consistit in aliquo genere *processionis,* vel nempe moralis, seu secundum imperium aut consilium (sic servus mittitur a domino et rex mittitur a consiliario ad bellandum), vel physicae (sic flos emittitur ab arbore); secundo, habitudinem missi ad id, vel ad eum, cui mittitur (ad terminum ad quem), quae consistit in quo-

Dalmau, I. M., *De Deo Uno et Irino* («Sacrae theologiae summa» II, Matriti 1964), n. 556-578.

Drdek, J. F., *Experimental knowledge of the indwelling Trinity: An historical study of the doctrine of St. Thomas,* Mundelein 1958.

Fitzgerald, T. J., *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S Thomae Aquinatis,* Mundelein 1949.

Froget, B., *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'apre la doctrine de Saint Thomas d'Aquin,* Paris 1938.

Galtier, P., *Dc SS. Trinitate in se ct in nobis* (Parisiis 1933) 274-327.—*L'habitation en nous des trois personnes,* Paris 1928; *éd.* 2, Roma 1949.—*Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères Grecs,* Rome 1946.—«Grazia c inabitazione della SS. Trinité», *Problem/ e orienlamenli di leologia dommatica* (Milano 1957) I 609-640. Cf. bibliographiam additam a C. Colomlx), p. 641-654.

Gahdeil, A., *Im structure de l'âme et l'expérience mystique* II (cd. 2, Paris 1927) 6-87.—«Comment se réalise l'habitation dc Dieu dans lesârnes justes», *Revue thomiste* <1923) 3-42, 129-141; dc eodem generali subiecto agit pluries *ibid.,* a. 1924, 1925, 1928, 1929, 1931, 1932.—«La perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après Saint Thomas», *Mélanges thomistes* («Bibliothèque thomiste», vol. 3, Paris 1923) 219-236.—«L'expérience mystique dans le cadre des 'missions divines'», *Vie spirituelle-Supplément* XXXI (1932) [129J-J146]; XXXI (1932) (1]-[21], I65H76I; XXXIII (1932) Hl-1281.

Garrigou-Lagrange, R.. *De Deo Trino et Creatore* (Taurini 1943) 207-224.- *Per lection chrétienne et contemplation selon saint Thomas d'Aquin ct saint Jean de la Croix* (2 volt, cd. 7, Paris 1923) 145-150, [114]-l 1201.—*L'amour de Dieu et la croix de Jésus* I (Paris 1929) 163-206.—«L'habitation de la Sainte Trinité et l'expérience mystique-», *Revue thomiste* XI (1928) 449-474; XIX (1936) 470-485.

Gonzalez Rivas, S., *De gratia* («Sacrae theologiae summa» III, Matriti 1950) 543-551.

Ioannes a S. Thoma, *In 1 p.,* q. 43, disp. 37, ed. Solcstnensi, p. 347-376.

dam novo modo se habendi ad ipsum, qui modus vel prius non erat vel sub nova ratione ponitur.

In divinis autem personis, ob earum in omnibus aequalitatem, nequit missio accipi secundum moralem processionem per imperium vel consilium nec earum habitudo ad creaturas potest consistere in aliqua praesentia quae prius non fuerit, cum, ratione creationis, sint iam ubique praesentes per iUlli ensitatem; manent ergo tum *processio physica* secundum originem unius personae ab alia, tum *novus modus praesentiae* in creaturis; quae quidem sunt *duo essentialia elementa* missionis in divinis. Unde missio divinarum personarum sic definiri potest, ad mentem S. Thomae (1 p., q. 43, a. 1 et 8): *Aeterna processio unius personae ab alia, addito novo modo existendi temporaliter in creatura.*

Primo igitur, missio divinae personae est *processio,* ac ita distinguitur ab eius datione, adventu et inhabitatione. Eadem enim persona potest a seipsa advenire, seipsam dare et per seipsam inhabitare, non vero a seipsa procedere, nec ideo mitti. Unde tantummodo Filius et Spiritus S. mitti possunt; Pater vero, etiam si incarnaretur, non posset dici mitti ab aliis personis vel a tota Trinitate, sed tantum advenire, se dare et in nobis inhabitare.

Secundo, missio addit ad processionem *respectum ad creaturam,* adeoque ipsa simplex processio nonnisi valde improprie vocaretur missio ad intra.

Journet, Ch., «La mission visible de l'Esprit-Saint», *Revue thomiste* LXV (1965) 357-397.

Letter, P. de, «Sanctifying grace and our union with the Holy Trinity», *Theological studies* XIII (1952) 33-58; cf. *ibid.* (1953) 242-272; (1958) 1-31.—«Divine quasi-formal causality», *Irish theological quarterly* XXVII (1960) 220-228.—«Sanctifying grace and divine indwelling. Fr. de la Taille and St. Thomas», *Gregorianum* XLI (1960) 63-69.

Martinez Gomez, J., «El misterio de la inhabitadon del Espiritu Santo», *Estudios eclesiâsticos* (1934) 287-315.—«Relaciôn entre la inhabitadon del Espiritu Santo y los dones creados de la justificaciôn», *ibid.* (1935) 20-50.

Menendez-Reigada, J. G., «Inhabitation, dones y experienda mistica». *Revista espaüola de teologia* VI (1946) 61-101.

Mennessier, J., «Trinité et missions divines», *Vie spirituelle-Supplément* XLIII (1935) 176-183.

Morency, R., *L'union de grâce selon saint Thomas,* Montréal 1950.

Retailleau, M., *La Sainte Trinité dans les âmes justes,* Angers 1932.

Rodriguez, V.. «Inhabitation de la SS. Trinidad en el aima en gracia». *Ciencia tomista* LXXXVI 65-115; cf. in ***XVIII*** *Semana Espanola de teologia* 1958, p. 115-152.

Sagües. J. F., «El modo de inhabitadon del Espiritu Santo segun Santo Tomas de Aquino». *Miscelanea Camillas* II (1944) 161-201.

Salmanticenses, *De Trinitate,* disp. 19. per totam.

Suarez, *De Trinitate,* 1. 12, per totum.

Urdanoz, T., «La inhabitadon del Espiritu Santo cn el alma del justo», *Revista espaiiola de teologia* VI (1946) 465-533.—«Influjo causal de las divinas personas en la inhabitadon en las almas justas», *ibid.* ***VIII*** (1948) 141-202.

Trutsch, J., *SS. Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores,* Trento 1949.

Verardo, R.. «Polemiche recenti intomo all'inabitazione della SS. Trinità», *Sapienza* VII (1954) 29-44.

Respectus autem, quem missio importat ad creaturam, est *novus modus essendi in ea;* nemo enim dicitur mitti ad aliquem terminum, nisi incipiat quodammodo esse in illo termino, vel quia ibi prius non erat vel quia ibi incipit esse alio modo; ita qui, libera electione iam Romae degens, nominaretur a Gubernio suae patriae legatus apud S. Sedem, vere diceretur Romam mitti, quia novo modo ibi inciperet esse. Praeterea, oportet quod hic novus modus essendi in creatura sit formaliter ratione processionis, seu oportet quod secundum elementum missionis sequatur ex priori; ita filius in humanis non dicitur mitti a patre quocumque ipse voluntarie ierit, quia causa huiusmodi novi modi essendi non est ipsa processio a patre sed mera filii voluntas.

Dividitur autem missio divina in *invisibilem,* quae fundatur in gratia sanctificante, et *visibilem,* quae consistit in signo exteriori alicuius personae divinae; haec autem subdividitur in *substantialem,* qualis est Incarnatio, et *repraesentativam,* qualis est v. g. apparitio Spiritus S. sub forma ignis in die Pentecostes. De quibus fusius infra dicetur.

Quaeritur igitur, utrum dentur *verae et propriae missiones* divinarum personarum, tam invisibiles quam visibiles, vel, quod ad idem redit, utrum, ratione alicuius novi modi essendi in creatis, divinae personae vere et proprie dicantur mitti ad creaturas. Quaeritur praeterea, utrum missiones invisibiles, quae sunt missiones simpliciter dictae, *fundentur in ipso effectu gratiae sanctificantis.*

II. ERRORES.

301. *Modalistae,* negantes distinctionem personarum in divinis, reducunt missiones ad varias manifestationes temporales unius personae divinae. *Subordinatiani,* negantes Filium et Spiritum S. esse personas divinas, seu procedere immanenter et substantialiter a Deo, eo ipso negant missionem divinarum personarum; et aliunde, pervertentes conceptum missionis, ex ipsa doctrina Scripturae de missionibus Filii et Spiritus S. concludunt subordinationem Filii et Spiritus S., relate ad Patrem, et negationem divinitatis eorum.

Schismatici Orientales[38] post Photium, admissa contra haereticos distinctione et divinitate Filii et Spiritus S., explicite ac directe negant existentiam missionis invisibilis Filii et Spiritus S., in sensu supra explicato, ne inde cogantur admittere processionem Spiritus S. a Filio, cum missio includat processionem et Spiritus S. in Scripturis dicatur mitti a Filio (cf. supra, n. 270). Dicunt autem missio-

38 Cf. M. Iugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium* T (Parsiis 1926) 208-210; II (1933) 233-247.

nem divinam, dc qua in Scriptura et Traditione, esse missionem mere temporalem, nullum essentialem nexum habentem cum ipsis processionibus divinis ad intra; eam consistere in operatione Dei ad extra, qua producitur gratia vel quodlibet charisma supernatu rale; unde terminum a quo missionum esse communiter totam Trinitatem, id vero quod mittitur, esse non ipsam personam divinam sed effectus supernaturales, quamvis ex speciali ratione, puta ad peculiarem significationem vel manifestationem alicuius personae, missio attribuatur uni vel alteri personae; quapropter omnia verba Scripturae vel Patrum, quae loquuntur tum de missione unius personae, nominatim Spiritus S., tum de inhabitatione trium personarum, interpretanda esse in sensu proprio de charismatibus divinis, et nonnisi in sensu appropriato de ipsis personis.

Notandum tamen est quod, quamvis omnes theologi schismatici post Pl otium,[39] concorditer negaverint ac negent praecipuum caput de connexione missionis cum processione, tamen ante Gregorium Palamam (t 1360) generation concedebant in missione *ipsam personam divinam communicari,* praeter gratiam sanctificantem; *Palamas* vero hoc ipsum directe negavit, reducens misionem ad *meram dationem alicuius effectus supernaturalis.* qui per meram appropriationem attribuitur uni vel alteri personae.[40] Quam palamiticam doctrinam secuti sunt longe communius posteriores doctores, signanter *Adamus Zernikavius* et *Theophanes Procopovitch* (in suis polemicis tractatibus de processione Spiritus S.).

Ad eandem sententiam accesserunt aliqui pauci theologi catholici, nominatim *Martinus Ripalda* (t 1648)[41] et *Dominicus Viva* (+ circa 1710),[42] qui, impugnantes sententiam Lessii et Petavii, iuxta quam personae divinae non mediante gratia sed immediate coniunguntur animae, in contrarium sensum excesserunt, docentes missionem (et consequenter etiam inhabitationem) divinarum personarum non consistere nisi in ipso effectu gratiae, adeoque personas divinas ratione gratiae sanctificantis non mitti proprie dicta missione substantiali, nec esse substantialiter praesentes, ner novam praesentiam distinctam a nraesentia immensitatis, quae competit Deo ut causae universali.

Ouod attinet fundamentum missionis (et consequenter etiam inhabitationis) divinarum personarum, ultro excesserunt praefati *Leonardos Lessiur* (i 1623)[43] et *Dionysius Pelavius* (t 1652),[44] docentes personas divinas mitti

w Amphilochia q. 159 et 188. MG 101. 838 et 910-914.

^*Homilia* 8 de fide (MG 151. 100); *Confessio fidei* (ibid. 766). Huiusmodi Palamae sententia connectitur cum alia ipsius doctrina de rcali distinctione inter essentiam Dei et eius operationem, et de inaccessibilitate Dei. de qua dictum est in tractatu *De Deo Uno.* in vol. 1. n. 585, 663. Confer etiam Jugie, *op.* nuper *cie* TT 238 sq.

41 *De ente supernaturali.* disp. 132. n. 95.

42 *De gratia,* disp. 4, q. 3.

41 *De Perfectionibus moribusque divinis,* 1. 12, c. 11.

44 De *Trinitate,* 1. 8, c. 6, n. 3.

et inhabitare in anima immediate per suam substantiam, nec proprie per gratiam sanctificantem, tanquam per formalem ac necessarium fundamentum, ita ut huiusmodi missio et inhabitatio aeque haberetur, etiam si gratia non infunderetur.

III. ASSERTIO 1. **Dantur proprie dictae invisibiles missiones divinarum personarum.**

302. Nota theologica. Quod personae divinae, scilicet Filius et Spiritus S., vera quadam ratione invisibiliter mittantur ad animam iusti, quod attinet Spiritum S. videtur *de fide* (ex Conc. Flor., Conc. Trid. et Leone XIII), quod vero attinet Spiritum S. simul et Filium, est *theologice certum* (quidam dicunt de fide), utpote immediate connexum cum veritate, saltem theologice certa, de inhabitatione trium personarum in anima iusti; persona enim nequit inhabitare nisi veniat, nec potest venire nisi, aut sese offerat, si ab alio non procedit (sicut Pater), aut ab alio procedendo mittatur (sicut Filius et Spiritus S.).

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

303. **Magisterium** proponit Spiritus S. invisibilem missionem, dicendo illum «dari», «promitti», invisibiliter et interne «mitti». *Conc. Flor.:* «Effectus... huius [Confirmationis] sacramenti est, quia in eo datur Spiritus Sanctus ad robur, sicut datus est Apostolis in die Pentecostes» (Denz. 1319); *Conc. Trid.:* «Deus... abluit et sanctificat [1 Cor. 6. 11] signans et ungens Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus haereditatis nostrae» (Denz. 1529). *Leo XIII* loquitur de Spiritus S. «adventu sive externa missione», ita alludens ad internam missionem; utramque subinde missionem explicite proponit, aiens: «Itaque Spiritus Sancti et praesentia conspicua super Christum et virtute intima in anima eius *duplex eiusdem Spiritus praesignificatur missio,* ea nimirum, quae in Ecclesia manifesto patet, et ea, quae in animis iustorum secreto illapsu exercetur» (Encycl. «Divinum illud», Denz. 3325, 3327).

Scriptura nunquam loquitur de missione ipsius Patris, sed tantum de missione Spiritus S. a Patre et Filio, ut notat Augustinus, inquiens: «Pater solus nusquam legitur missus» *(De Trin.* 2. 5. 8); quo quidem innuitur missionem involvere processionem, tanquam essentiale elementum. Ratio autem quare non loquatur de invisibili missione Filii, sed tantum de eius visibili missione per Incarnatio-

nem, rationabiliter ex eo intelligitur quod Spiritui S. solet appropriari quidquid connectitur cum effectu sanctificationis.

Huiusmodi Spiritus S. missionis ab utroque praecipui loci sunt, Io. 14. 16 sq.: «Et ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere, quia non videt eum, nec scit eum. Vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit, et in vobis erit»; ibid. 16. 26: «Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me»; cf. ibid. 14. 26; 16. 7 sq.; 1 Io. 4. 13; Luc. 24. 49.

Patres de missione utriusque personae frequenter loquuntur, commiscentes utramque visibilem et invisibilem missionem; cum loquuntur de missione Filii, communiter sermo est de missione visibili per Incarnationem; missio vero invisibilis tribuitur generaliter Spiritui S. De utraque missione intellige Theophilum Antiochenum, *Ad Autolycum* 2. 22; Tertullianum, *Adv. Praxean* 9; *De praescrip. haeret.* 13; Hilarium, *De Trin.* 8. 19.

Augustinus longe uberius de missionibus agit, et, quod praecipuum est, ipsam missionis propriam notionem determinat, iuxta duo elementa processionis et novi effectus in creatura. *De Trin.* 4. 20. 27: «A Patre missus [est] Filius, non quia ille maior est, ille minor, sed *quia ille Pater, ille Filius;* ille genitor, ille genitus; ille a quo est qui mittitur, ille qui est ab eo qui mittit... Quid ergo mirum si mittitur, non quia inaequalis est Patri, sed *quia est manatio quaedam* claritatis omnipotentis Dei sincera?... Tunc [Filius] unicuique mittitur, cum a quoquam cognoscitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectae in Deo animae rationalis. Noh *ergo eo ipso quo de Patre natus est, missus dicitur Filius,* sed vel eo quod ex tempore cuiusquam *mente percipitur...* [seu inquantum] iustorum spiritus... divina sapiunt [missio invisibilis]» (ML 42. 906 sq.). Cf. *De Trin.* 2. 5. 7, 8, 10; 4. 20. 27, 28, 29; 15. 18. 32; *Contra serm. Arian.* 1. 3. 4.

PROBATUR 2. Ex ratione theologica

304. Ut dictum est supra (n. 300), missio divina proprie dicta importat duo elementa, scilicet *processionem* unius personae ab alia *et novum modum essendi* personae divinae in creatura. lamvero, utrumque elementum verificatur saltem in collatione gratiae sanctificantis.

Et de primo quidem elemento, nullum est dubium, si verificetur secundum, quoniam duae personae divinae sunt essentialiter procedentes; unde ubicumque sunt, secum ferunt processionem suam, et praeterea quemcumque modum praesentiae habeant, illum

.accipiunt ex processione. Quoad secundum vero elementum sic ostenditur. Ut dictum est in tractatu *De Deo Ono* (in vol. 1, n. 636), *triplex* distinguitur iuxta S. Thomam (1 p., q. 8, a. 3, ad 4) *modus quo Deus esi in rebus·*, unus *generalis,* quo Deus est praesens ut causa suo effectui (per potentiam nempe, praesentiam et essentiam), et id sive ut causa effectuum naturalium sive ut auctor gratiae aliorumque effectuum supernaturalium; alius *specialis,* quo Deus est in iusto, ut cognitum in cognoscente et amatum in amante; tertius *specialissimus,* quo Deus est in humanitate Christi, ut substantia in substantia.

Tertius iste modus, sive Incarnatio, per se solus acceptus, quamvis sit specialissima praesentia, fundata in specialissima gratia, non est tamen missio, quia ibi non habetur personalis distinctio inter personam quae mittitur et id in quo ponitur gratia, seu naturam humanam; unde constituit tantum missionem visibilem relate ad nos, quatenus, ut infra dicetur, refertur ad missionem invisibilem gratiae sanctificantis quae nobis confertur.[45]

Primus pariter modus, etiam si attenditur secundum ipsum effectum gratiae sanctificantis, nude sumptum et quatenus est effectus, non importat missionem, quia non importat formaliter novum modum essendi divinarum personarum in creatura, distinctum a communi praesentia immensitatis, fundata generaliter in Dei causalitate efficienti. Imo, stricte loquendo, huiusmodi modus praesentiae facit Deum praesentem, non directe et immediate ut ipsum Deum, sed veluti indirecte et mediate, i. e. ut causam, vel ratione effectus, ita nemque quod ratio causae, aut effectus producti, sit veluti media inter creaturam et Deum; unde dici potest quod talis modus praesentiae Dei non tribuit creaturis quod habeant Deum, sed potius quod ipsae habeantur et contineantur a Deo vel ab actione Dei. Unde ipsa collatio gratiae sanctificantis, per se sola accepta, est datio, vel si placet, missio doni creati, sed non missio ipsius Divinitatis, quamvis, ut mox dicetur, eam comitetur et in ea fundetur missio ipsarum personarum divinarum.

In secundo vero modo habetur vera ratio missionis divinae, quia habetur verus novus modus essendi divinarum personarum in creaturis, et vera ac immediata datio et missio ipsius Deitatis et ipsarum personarum divinarum. Propter gratiam enim sanctifican-

[45] Cf. Billot, *op. cit.* (supra, in n. 299) 652.

tem, homo fit aptus ad intelligendum ipsum Deum, cognitione quasr experimental! doni sapientiae, quae pendet a virtute charitatis et superat cognitionem ipsius fidei, et ad amandum Deum; et ita recipit ipsum Deum *eo modo quo obtectum* ***cognitum et amatum recipitur in cognoscente et amante*** (cf. 1-2, q. 28, a. 1, ad 3).

305. Ad cuius rei intelligentiam, adverte quod obiectum amatum est in amante, eique unitur, secundum duplicem gressum: *primus gressus est unio obiectiva* ***tantum,*** secundum quam omne amatum est in amante, sicut obiectum movens ipsam voluntatem in ratione finis, et haec unio est de ratione omnis amoris; *secundus gressus est unio realis et substantialis,* secundum quam amatum coniungitur amanti, ut rei ipsi physice praesenti, et haec unio non est de ratione omnis amoris (nisi ut id in quod tendit; amor enim tendit, ad perficiendam coniunctionem realem cum amato, quippe qui tendit ad res secundum existentiam earum), sed *est de ratione amoris perfecti qui dicitur fruitio* (cf. 1-2, q. 28, a. 1 et 2, ct Comm. Caietani).

lamvero, *amor charitatis, quo Deum per gratiam diligimus, importat' hunc secundum gradum unionis,* ut cum solida probabilitate ostendunt sequentes rationes.

Primo enim, amor charitatis est amor amicitiae inter Deum et creaturam; amor autem amicitiae de se tendit ad unionem realem inter amicos, qui in quantum possunt eam in actu efficiunt; Deus vero est potens talem unionem perficere.

Secundo, est amor perfectissimus in genere amoris, ut patet ex obiecto· formali, quod est ipse Deus ut amicus, et ex eo quod gratia patriae et gratia viae sunt eiusdem speciei atomae; modus autem, quo obiectum unitur perfectissimo amori, debet correspondere modo, quo obiectum unitur perfectissimo actui cognitionis, ut exigere videtur summa proportio quae est inter voluntatem et intellectum. lamvero, Deus unitur realiter ct substantialiter perfectissimo actui cognitionis nostrae, quae est visio beatifica. Ergo eodem modo unitur actui charitatis

Tertio, est amor eiusdem speciei ac amor patriae, ex quo nonnisi gradu et modo differt, ut patet ex obiecto formali et ex eo quod in patria sola charitas manet, evanescente fide cum spe. Ergo per charitatem viae Deus fit realiter praesens sicut per charitatem caeli, quamvis diverso modo et gradu.

Quarto, est amor fruitionis Dei; fruitio autem obiecti importat realerr? eius praesentiam; cum enim amor tendat ad realem possessionem sui obiecti, non quiescit nec fruitur nec gaudet de eo, quandiu ad talem possessionem non pervenit.*

Ergo legitime concludimus[46] cum S. Thoma quod in collatione gratiae

[46] 1 p., q. 43, a. 1-3; Suarez, *De Trinitate,* l. 12. c. 5. n. 12-15; Salmantîcenses, *De Trinitate,* disp. 19, dub. 5, § 1 et 2; Ioannes a S. Thoma, *Cursus theologicus, In* 7 p., q. 43. disp. 37, a. 3, n. 8 sq.; *De donis,* disp. 18, a. 4, n. 11 et 14, ubi sermo est de praefata quasi experimentali cognitione divinarum personarum.

[47] Argumentum tamen damus tantum ut solide probabile; nam charitas viae, utut in suo genere amor perfectus et in semine idem ac charitas patriae, differt tamen condi-

sanctificantis verificatur vera datio sive missio (et consequenter etiam inhabitatio) ipsarum divinarum personarum, seu «quod per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur; et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiae gratum facientis, et tamen ipsa persona divina datur» (1 p., q. 43, a. 3, ad 1).

306. Ex dictis tria corollaria sequuntur, *quae sunt magni momenti ad removendas quorumdam theologorum ineptas vel minus plenas conceptiones divinae missionis (necnon inhabitationis).*

Primo, missio invisibilis non consistit formaliter in collatione gratiae, ut volunt *Ripalda et Viva* (supra, n. 301), sed *in datione ipsarum divinarum personarum.* Nam in Scriptura et Traditione ipsae personae, non vero tantum earum dona seu gratiae, dicuntur mitti, dari, advenire, inhabitare. Ceterum, productio gratiae qua talis non differt a productione ceterorum effectuum, sive naturalium sive supernaturalium, adeoque, directe et in signo priori, non importat nisi communem praesentiam immensitatis, scilicet praesentiam Dei ut auctoris gratiae, nec ita missio dici potest.

Secundo, gratia sanctificans est formale, necessarium ac sufficiens fundamentum missionis invisibilis, ita ut nonnisi ratione gratiae, numquam sine gratia, semper cum gratia, detur missio (et consequenter inhabitatio) divinarum personarum; aliis verbis, ratione ipsius gratiae, missio fit ad omnes et solos iustos (etiam A. T.). Inde removentur tres peculiares opiniones, tum scilicet *Lessii et Petavii* (supra, n. 301), dicentium personas divinas mitti et inhabitare in anima iusti non ratione gratiae sed immediate sua substantia; tum eiusdem *Petavii (De Trin.,* l. 8, c. 6), dicentis missionem fieri ad solos iustos N. T., eo quod aliunde doceat missionem esse propriam solius Spiritus S. (cf. infra, n. 311), qui, iuxta Io. 7. 39, in A. T. «nondum erat datus» (cf. 1 p., q. 43, a. ò);[48] tum *aliquorum theologorum,* a Suarez *(De Trin.,* l. 12, c. 5, n. 6) relatorum, qui dicunt missionem fieri etiam per alia dona supernaturalia, ut per fidem aut per spem informem, per gratias actuales, per ipsas gratias gratis datas, cuius sententiae ineptitudo apparet ex eo quod huiusmodi effectus, utut supernaturales, nequeunt fundare nisi communem praesentiam immensitatis, ut supra explicatum est (cf. 1 p., q. 43, a. 3).

Tertio, gratia sanctificans fundat missionem (et inhabitationem) divinarum personarum, *non ut est habitus, sed ut est actus,* seu prout procedit in actus cognitionis et amoris. Ceterum, haec ulterior determinatio, quamvis sufficienter nuper stabilita sit, indiget ampliori discussione, quam remittimus ad sequentem quaestionem de inhabitatione SS. Trinitatis, cum idem sit, tum

tione et statu, ac proinde secundum se *non necessario* requirit physicam Dei praesentiam, nec est vera ac simpliciter dicta fruitio nisi in spe, quemadmodum amore charitatis diligimus Christum hominem et B. Virginem, qui tamen sunt a nobis physice distantes in caelo, ut observat Ioannes a S. Thoma *(ibid.,* disp. 37, a. 3, n. 14).

[43] Cf. G. Philips, «La grâce des justes de l'Ancien Testament», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XXIII (1947) 521-556; XXIV (1948) 23-58.

missionis rum inhabitationis, fundamentum, et ea determinatio peculiariter impugnetur ab aliquibus theologis modernis, signanter a *Galtier* (infra, n 315), dum agunt directe de inhabitatione SS. Trinitatis.

ASSERTIO 2. Dantur etiam divinarum personarum missiones visibiles, quae nempe fiunt per sensibilia signa, earumden personarum (Filii et Spiritus S.) manifestativa; sed huiusmodi signa non dicuntur vere ac proprie missiones, nisi ex essentiali ordine ad ipsas missiones invisibiles, quae fiunt secundum gratiam sanctificantem (1 p., q. 43, a. 7).

PROBATUR.

307. In Scriptura Filius dicitur missus in mundum per *Incarnationem,* quae fuit quid visibile; item promittitur missio Spiritus S., quae facta est saltem sub forma *linguarum ignearum* in die Pentecostes. Ceterum, etiam abstrahendo ab explicita affirmatione Scripturae, patet Deum quosdam effectus visibiles produxisse, in ordine ad manifestandam unam ex personis divinis; ita in Incarnatione, in adventu Spiritus S. in die Pentecostes, in eiusdem apparitione sub forma columbae in baptismo Christi et in quibusdam aliis eventibus. Iamvero, nihil deest quominus hi eventus dicantur missiones divinarum personarum, *si tamen referantur ad missionem invisibilem, in qua sola habetur novus modus praesentiae divinarum personarum.*

Nota diligenter haec ultima verba. Nam aliqui theologi dicunt, ideo tales effectus esse missiones, quia est in eis novus modus se habendi, saltem visibiliter et relate ad nos, personae divinae ab alia procedentis. Quod longe distat a recta huius conclusionis intelligentia et a mente S. Thomae. In signo enim visibili, utut ordinato ad manifestandam divinam personam, non est novus modus praesentiae, sed est simplex praesentia Dei per immensitatem.

Oportet igitur missiones visibiles referre ad invisibiles, i. e. ad collationem gratiae, vel, si placet, ad praesentiam personae divinae in anima, cuius sunt immediate manifestativae. Et ita apparet formalis et harmonica ratio huius pulcherrimae et utillimae doctrinae de divinis missionibus, per quam illustratur intima unio inter ordinem increatum et ordinem creatum, inter vitalem circulum divinarum processionum ad intra et exteriorem circulum creaturarum, quae a Deo Uno procedentes, ad eundem Deum Trinum iterum redeunt, per mirabilem illam attractionem quae in mysterio gratiae fundamentum capit.

308. Nota de discrimine inter missiones invisibiles et visibiles.

Missio invisibilis duplex tantum est, attento elemento *processionis,* quae duplex est; inde duo mittuntur. Filius nempe et Spiritus S., et duo pariter

mittunt, scilicet Pater et Filius (dum tres inhabitant). Improprie autem quandoque dicitur tota Trinitas vel quaelibet persona mittere (sive aliam personam sive etiam seipsam), quatenus omnes sunt causa illius effectus in quo missio fundatur (1 p., q. 43, a. δ).[49]

Attento autem *effectu gratiae,* in qua missio fundatur, duae illae missiones veluti specifice distinguuntur; nam missio Filii fundatur in illa parte gratiae quae refertur ad intellectum, peculiariter in dono sapientiae, missio vero Spiritus S. in ea parte quae refertur ad voluntatem et amorem, peculiariter in virtute charitatis (ibid. a. 5, ad 1-3; cf. Augustinum, *De Trin.* 4. 20. 27 sq., cit. in p. 731). Numerice vero utraque missio dividitur ac multiplicatur, *quotiescumque gratia infunditur vel augetur,* quamvis peculiariter dicatur fieri quando peculiari modo gratia confertur, ut in martyrio, religiosa irofessione et aliis huiusmodi arduis operibus. Ita viatoribus missio fit peculiariter in justificatione per Baptismum vel Poenitentam, in religiosa professione et martyrio; in beatis, cum primo glorificantur et subinde cum extenditur in quibusdam revelatio ad aliqua mysteria, quod continget usque ad diem iudicii; B. Virgini peculiariter missio facta est in sua Conceptione, Annuntiatione, Nativitate Christi, Compassione ad Crucem, Transitu et Assumptione; Christo, secundum naturam humanam, facta est missio semel pro semper in sua conceptione, cum tunc habuerit gratiae plenitudinem (ibid., a. 6, ad 2-3).

Missio visibilis (ibid., a. 7, ad 1, 2, 4, 6) pendet ab invisibili in sua ipsa ratione verae missionis, seu debet esse essentialiter ordinata ad illam manifestandam, ut dictum est. Ad eam quatuor conditiones requiruntur, ut nempe fiat externo *signo,* adeoque intellectuales vel imaginariae prophetarum visiones non fùerunt missiones; ut fiat *novo signo,* quod nempe non existebat vel non ad hunc finem prius assumebatur; ut fiat ex intentione *manifestandi divinam personam;* ut habeat respectum ad sanctificationem animarum seu *gratiam,* in qua missio invisibilis fundatur, adeoque apparitiones A. T. non erant missiones, quia directe ordinabantur ad aliud, puta ad significandum aliquid temporale, vel Dei providentiam, vel etiam futuram Incarnationem sive Christi humanitatem.

t

Dum missio invisibilis fit per solam gratiam, missio visibilis fieri potest per innumera signa; qua parte distinguitur in *substantialem,* quae fuit tantum per Incarnationem quaeque est unica missio visibilis Filii,[50] et *repraesentativani,* quae tota pertinet ad Spiritum S. quaeque agnoscenda est saltem in forma linguarum ignearum in die Pentecostes (Act. 2. 1-4) et in forma columbae in baptismo Christi (Mat. 3. 16), quibus minus certe addi solent forma nubis lucidae in Transfiguratione (Mat. 17. 5) et forma flatus qua Christus post resurrectionem tradidit apostolis Spiritum S. (Io. 20. 22).

49Hoc sensu Conc. Tolet. XI ait: «Missus tamen Filius non solum a Patre, sed a Spiritu Sancto missus esse credendus est: in eo quod ipse per prophetam dicit: 'Et nunc Dominus misit me et Spiritus eius' [Ts. 48. 161. A seipso quoque missus accipitur: pro eo quod inseparabilis non solum voluntas, sed operatio totius Trinitatis agnoscitur» tDenz. 538). Eodem fere modo loquitur Augustinus, *De Trin.* 2. 5. 8 sq.

50 Ut dictum est supra, n. 49, theophaniae Λ. T. per «Angelum lahwe» non fuerunt factae per Filium aut ad manifestandum Filium, nec ideo fuerunt visibiles Filii missiones.

Quod attinet terminum missionis, utraque invisibilis et visibilis missi» fit ad personam humanam, sed missio invisibilis fit ad hominem et in homine., in quo est effectus gratiae, dum missio visibilis fit ad hominem sed non necessario in homine: sic missio Filii per Incarnationem facta est ad nos, non ad naturam humanam Christi, sed tamen facta est in humana natura Christi, et idem patet de linguis igneis et columba in missione Spiritus S. Ceterum utraque Filii et Spiritus S. visibilis missio, cum ordinetur ad communem utilitatem Ecclesiae, specialiter ac immediate facta est illius fundatoribus, scilicet ipsi Christo (missio Spiritus S. sub forma columbae in eius baptismo), B. Virgini et apostolis (missio Filii in came et vita visibili et missio Spiritus S. sub forma linguarum ignearum).

QUAESTIO III. DE INHABITATIONE SS. TRINITATIS[51]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

309. Haec quaestio de inhabitatione trium divinarum personarum irr anima iusti intime connectitur cum praecedenti quaestione de missione duarum personarum ad eandem animam; nam utrumque mysterium idem habet fundamentum et utraque quaestio idem habet principium solutionis. Propterea a pluribus theologis ad modum unius binae quaestiones pertractantur, vel in praesenti tractatu, vel in tractatu De Gratia, vel in utroque. Maluimus tamen eas quaestiones seiungere, tum quia non idem est conceptus missionis· et inhabitationis, nec eadem prorsus est persona quae mittitur et inhabitat (tres enim personae adveniunt et inhabitant, sed duae tantum adveniunt et inhabitant tanquam missae ab alia); tum quia propterea missio addit aliquid' ad adventum et inhabitationem (praecipue ipsum conceptum processionis nccnon eius extensionem ad visibilia signa) quod indiget fusius declarari, ut factum est in q. praec.; tum quia directe quoad inhabitationem theologi moderni agitant *difficilem ac controversam quaestionem de modo quo in anima iusti realizatur peculiaris illa praesentia sive inhabitatio Trinitatis, quae est ipse terminus missionis.*

Quatuor autem hic quaeruntur, quorum duo priora respiciunt existentiam, cetera vero ipsam essentiam inhabitationis, scilicet: 1. Utrum detur in anima iusti *specialis praesentia Det,* secundum ipsam personalitatem, distincta ab ea communi omnipraesentia per immensitatem, qua Deus, per suam essentiam et vi suae creatricis ac motricis operationis, est praesens omnibus rebus. 2. Utrum huiusmodi specialis praesentia, quae inhabitatio vocari solet, sit vere ac51

51 Cf. eandem bibliographiam superius allatam quoad missiones divinas (n. 299). Quod attinet tamen S. Thomam, confer praeterea multiplices locos, in quibus paulo-diversimode videtur hanc inhabitationem explicare quique praebent theologis ansam diverso modo cius mentem interpretandi. Ita praecipue 1 p., q. 8, a. 3; q. 43, a. 3, 5 et 6; *In I Sent.,* dist. 14, q. 2, a. 2; dist. 15, q. 4, a. 1; dist. 37, q. 1, a. 2; *C. Gent.* 4. 21; *In* I Cor, c. 3, lect. 3; *Jn 2 Cor.,* c. 6. lect. 3. Plures alios locos colligit Mo-xf.ncy, *op. cit.* (supra, in n. 299) 258-260.

proprie ipsius Trinitatis, seu trium aequaliter personarum, *nec solius Spiritus S.*, cui tantum per appropriationem reservetur. 3. Utrum haec inhabitatio *fundetur in ipsa ac sola gratia sanctificante,* nec tantum cum ea quomodolibet connectatur. 4. Quodnam sit, in ipso fundamento gratiae, *proxima ratio fundans praesentiam,* utrum nempe ipse habitus gratiae uno vel alio modo consideratus, an aliquid plus, puta ipsa eius activitas, sive actus supernaturalis cognitionis et amoris ab ea procedentes.

II. SENTENTIAE THEOLOGORUM.

Theologi saltem moderni generaliter conveniunt in affirmativam responsionem ad tres priores quaestiones, sat acriter vero dissentiunt quoad ultimam. Ceterum quoad priores quaestiones non defuerunt graves dissensus et controversiae nec deest aliqua difficultas et dubitatio.

310. *Quoad primam quaestionem, de speciali Dei praesentia,* dissenserunt aliqui doctores, quatenus dixerunt praesentiam Trinitatis consistere *tantum in ipso dono gratiae,* non vero in substantiali praesentia ipsarum personarum; quod quidem est negare existentiam specialis praesentiae et illam reducere formaliter ad communem praesentiam immensitatis, salvo materiali discrimine supernaturalis actionis et effectus. Ita *aliqui theologi mediaevales,* quos impugnat Petrus Lombardus/1 et subinde saec. 17 *Ripaida et Viva,* de quibus diximus supra (n. 301). Haec sententia est nunc ab omnibus derelicta, ut vix congruens cum documentis fidei; et a quibusdam censura mulctatur.

311. *Quoad secundam quaestionem, de communi praesentia trium personarum,* dissensit *Dionysius Petavius* (t 1652), docens (quamquam tantum opinative) inhabitationem esse propriam et *exclusivam Spiritus S.*, nec nisi per appropriationem praedicari de ceteris personis. Quod quidem deducit tum ex Scriptura et Patribus, in quibus opus sanctificationis adscribitur constanter Spiritui S. (imo quandoque virtus sanctificatrix a Patribus dicitur esse tam propria Spiritui S. quam paternitas et filiatio ceteris personis), tum*

-*Sent.,* l. 1, dist. 14: «Sunt autem aliqui qui dicunt, Spiritum Sanctum ipsum Deum non dari, sed dona eius, quae non sunt ipse Spiritus Sanctus».

ex ipsa ratione Doni quae competit personaliter soli Spiritui Sancto.5'

Quamvis huiusmodi Petavii opinio quoad suum crudum sensum exclusivum ab omnibus derelicta fuerit, non defuit tamen apud recentiores theologos aliquod tentamen eam restaurandi, ita ut inhabitatio solius Spiritus S. sumatur non mere appropriative, ut docet communis sententia, sed in quodam sensu proprio (etsi fortasse non exclusivo) et omnino speciali, qui nempe non competat ceteris duabus personis; idque ob easdem rationes allatas a Petavio.53 Ita *J. G. Waffelaert* docet animam iusti uniri directe, nec mediante gratia, aim ipsa persona Spiritus S., eaque sola (reservata tamen pro statu gloriae huiusmodi unione etiam cum Filio), aliter ac natura humana unitur naturae divinae in Christo, quae est unio non inter personas sed inter naturas, et eam· unionem esse causam formalem filiationis adoptivae, etsi non ipsius iustificationis quae provenit ex sola gratia sanctificante.55 *Ai. Scheeben* concedit peailiarem unionem cum anima, in qua inhabitatio Trinitatis consistit, competere non solum Spiritui S. sed etiam Filio, sed diversimode et distincte; solus enim Spiritus S. immediate et sua ipsa persona possidet animam (possessionequidem morali et minus perfecta, quam ea qua Verbum physice possidet naturam humanam in Incarnatione); Filius vero animae unitur eamque possidet mediate tantum, seu per Spiritum S. vel in Spiritu S., cum quo identificatur in natura.56 *Th. De Regnon* ulterius concedit peculiarem unionem cum anima competere tribus personis, ita tamen ut unio uniuscuiusque sit peculiaris et realiter distincta ab unione alterius, concorditer cum ipsa distinctione trium personarum, ac ideo anima habeat ad Spiritum S. peculiarem et realiter distinctam relationem unionis quam non habet cum aliis personis.57

312. *Quoad tertiam quaestionem, de gratia sanctificante ut necessario fundamento huiusmodi specialis praesentiae,* erravit inter mediaevales doctores ipse *Petrus Lombardus,* qui, cum impugnaret supradictam sententiam coaevorum qui divinam praesentiam in solo dono gratiae reponebant, lapsus est in contrarium excessum, docens. Spiritum S. immediate per suam personam nobis uniri, *nulla mediante gratia* (imo, quod peius est, ulterius negavit ipsam existen-

53 *De Trinitate,* l. 8, c. 6, n. 5-9, *Dogmata theologica* III (Parisiis 1865) 484-487. Confer diffusam expositionem ct confutationem huius opinionis apud Froget, *op. cit.* (supra, in n. 299) 447-477, et Galtier, *op. cit.* (supra, in n. 299) *De Trinitate* 290-305,. et *L'habitation* 22-88.

Has opiniones peculiariter exponit ac refutat Galtier, *L'habitation* 89-143.

55 «Disquisitio dogmatica de unione iustorum cum Deo tum in hac vita tum invita aeternum beata», *Collationes Brtigenses* XV (1910) 441-453, 513-528, 625-636, 673-687; XVI (1911) 5-17, 86-94, 161-179, 241-255, 313-320. «Prospectus syntheticus vitae supernaturalis et porro mysticae», *Ephemerides theologicae Lovanienses* II (1925) 169-180.

56 *Dogmatik* I, § 125, n. 1065-1074; II, § 169, n. 843; *Die Mysterien des Christentums,* § 30 (ed. Hofer, 1941) 141 sq.

57 *Eludes de théologie positive sur la Sainte Trinité* IV (Paris 1898) 501-575, praecipue 551-553.

tiam gratiae sanctificantis, dicens hanc esse ipsum Spiritum S.).[59]

Idem saec. 17 docuerunt *Lessius* et *Petavius* (cf. supra, n. 301) (quibus accedunt praefati *Waffelaert, Scbeeben* et *De Regnon),* dicentes Spiritum S. immediate per suam personam et sine gratiae necessario adminiculo, uniri cum anima, ita ut gratia sanctificans (quae quidem est donum distinctum a Sniritu S., contra Petrum Lombardum), sit fundamentum plurium effectuum supernaturalium et imprimis iustificationis, non tamen ipsius praesentiae sive inhabitationis Dei, quae proinde aeque haberetur, etiam in hypothesi quod, gratia non infunderetur.[60]

Ad eandem sententiam sub alia forma accedunt aliqui theologi moderni, qui dicunt inhabitationem sive praesentiam personarum divinarum non esse effectum gratiae iustificantis, sed pertinere, non minus (imo magis) quam ipsam gratiam, ad *formalem rationem iustificationis,* ita ut homo iustificetur per ipsam praesentiam divinarum personarum, ex qua resultat gratia sanctificans; sic infusio gratiae fundatur in praesentia Trinitatis, potiusquam e converso (ut vult communis sententia theologorum), et haec praesentia dici debet fieri necessario cum gratia, non vero ex gratia. Ita praesertim *Galtier,* quem magis vel minus clare sequuntur *K. Rabner^ Martinez Gômez,*[62] *Lennerz, J. M. Alonso.*[63][65]

313. *Quoad quartam vero quaestionem, de modo nempe quo gratia sanctificans est fundamentum praesentiae Trinitatis,* non leviter dissentiunt theologi.

Et quidem *Vazquez,*[M] cui favent *Ruiz de Montoyaf" Alarcon* Valentia, Arriaga* et *Godoy,* docet gratiam esse fundamentum inhabitationis prout est merus specialis *effectus Dei,* qui propterea

^*Sent.,* l. 1, dist. 17: «Ipse idem Spiritus Sanctus est amor, sive charitas, qua nos diligimus Deum et proximum... Sed ne forte aliquis dicat, illud dictum esse per expressionem causae..., eo scilicet quod charitas sit ex Deo et non sit ipse Deus.., occurrit Augustinus ostendens non hoc esse dictum per causam».

59 Ad rem Petavius: «Utrumque... intervenit, et Spiritus ipse sanctus, qui filios facit, adeo ut, si nulla infunderetur creata qualitas, sua nos ipse substantia adoptivos filios efficeret; et charitatis habitus ipse, sive gratiae, quae est vinculum quoddam, sive nexus, quo cum animis nostris illa Spiritus sancti substantia copulatur. Neque tamen propterea non αμέσω et proxime coniungitur; quemadmodum forma cum materia αμέσω itidem nectitur, etsi modus nescio quis intercedit ex multorum sententia, quam unionem vocat» *(op. cit.* [supra, in n. 311] 483).

60 *Op. cit.* (supra, in n. 299) *De Trinitate* 287-289, 291 (ubi dicit se consentire Petavio in hac re); et *L'habitation* 215, 218 sq.

61 *In Zeitschrift für katholische Théologie* LXI1I (1939) 137-156.

62 *Loc. cit.* (supra, in n. 299).

63 «Relaciôn de causalidad entre gracia creada e increada en santo Tornas de Aquino», *Revista espanola de teologia* VI (1946) 3-59.

& *In l p.,* q. 8, a. 3, disp. 30, c. 3. Eius sententiam conatur alio modo interpretari L. D. Sullivan, *Justification and the inhabitation of the Holy Ghost. The doctrine of father Gabriel Vazquez S. J..* Roma 1940.

65 Disp. 109, sect. 3.

66 Disp. 9, c. 9.

substantialiter adest animae, *praesentia immensitatis et in ratione causae efficientis supernaturalis,* ita ut, taliter adesset, etiam si aliunde non esset praesens animae titulo creationis et ut causa efficiens naturalis. Sed huiusmodi opinio obsolevit (saltem in hac sua exclusiva ratione), tanquam nimis exanguis atque insufficiens ad explicandum specialem modum praesentiae, cum in utroque casu, sive naturalis sive supernaturalis efficientiae, idem formaliter modus praesentiae habeatur, fundatus in efficienti causalitate.

Unde *communis ceterorum sententia* docet, gratiam esse fundamentum inhabitationis, quatenus per eam Deus fit praesens animae *in ratione obiecli cogniti et amati* (non enim datur alius modus quo aliquis fit praesens alteri, nisi vel ut causa vel ut obiectum); et in hoc omnes sibi reclamant auctoritatem S. Thomae, dicentis in gratia fundari «modum... specialem [praesentiae Dei], qui convenit naturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante» (1 p., q. 43, a. 3). Sed, quia huiusmodi obiectiva praesentia, quae secundum se videtur esse ordinis mere intellectualis, prima fronte videtur insufficiens ad explicandam ipsam physicam ac substantialem praesentiam divinarum personarum,[67] [68] doctores eam ulterius determinant (imo quidam immutant), addendo aliquod elementum, quo huiusmodi praesentia physicam indolem assumere possit. *Et secundum hoc dividuntur in tres sententias.*

314. *Quidam, cum Suarez, dicunt* quod, quamvis obiectiva illa praesentia abstracte et secundum se non sufficiat ad explicandam physicam sive substantialem praesentiam, tamen prout in concreto est praesentia *obtecti amati amore amicitiae,* et ad modum fruitionis, physicam exigit praesentiam, ac ideo gratia, prout importat amorem amicitiae, fundat substantialem praesentiam, ita ut, ratione talis amoris, Deus esset substantialiter praesens in iustis, etiam si aliunde non esset praesens per immensitatem."

67 Propterea Vdzquez. ab hac sententia recesserat, inquiens: «Haec dona [gratiae], praeter communem rationem effectus divinae potentiae, hoc habent ut Deus nos coniungant secundum effectum..., hic autem... inter absentes secundum substantiam esse potest, ut manifestum est».

68 Suarez, *De Trinitate.* 1. 12, c. 5, n. 9-15. Eum inter modernos explicite sequuntur *Lercber* (in nova editione) et *Dabnau.* Eadem sententia tribui solet etiam Salmanticensibus (De *Trin.,* disp. 19, dub. 5, $ 1 et 2), Gonet, Billuart, Franzelin, Froget, aliisque pluribus. Incerte tamen. Nam plurcs ex his mere affirmant necessitatem praesentiae Dei ratione amoris amicitiae, sed non videntur velle explicare ipsum modum praesentiae, seu quo pacto Deus fiat praesens per gratiam charitatis. Et forte non aliud intendit ipse Suarez, quamvis verbaliter inquirat de «modo quo |x:rsona ipsa dari dicatur» (n. 9). ('.etenim, Froget referendus est ad tertiam thomistarum sententiam, de qua infra. Salmanticcnsium vero

Attamen, huiusmodi explicatio ad rem non facit, quoniam ipsa probat quidem (cum sufficienti probabilitate, ut ostendimus supra, n. 304 sq.), exigentiam sive existentiam praesentiae Dei, sed *non explicat illius essentiam sive modum,* de quo praecise hic quaeritur. Nam amor desiderat quidem vel exigit unionem (si est perfectus), non tamen eam efficit, sed supponit; unde gratia sanctificans non hoc modo est fundamentum seu ratio praesentiae, quatenus nempe importat amorem amicitiae, sed aliter.

315. *Propterea, alii dicunt* «Esse praesens ut obiectum cognitum et amatum» intelligendum esse non formaliter ex parte ipsius obiecti, sed potius causaliter et *ex parte habitus qui ad obiectum refertur* (vel, si placet, secundum conditionem quam obiectum habet in habitu qui ad ipsum ordinatur), *quatenus nempe habitus fert in se similitudinem obiecti.* Itaque gratia sanctificans est fundamentum physicae Dei praesentiae, quatenus in habitibus virtutum et donorum fert similitudinem divinarum personarum, impressam a Deo, tanquam a causa tum *efficienti,* producente gratiam, tum *exemplari,* per hanc gratiam animam efformante in sui similitudinem; Deus vero, ut causa, est substantialiter praesens cuilibet suorum effectuum.

Nec valet, inquiunt, obicere quod ita habetur sola praesentia imaginis sive similitudinis, quae est ordinis intentionalis; nam Deus est etiam causa efficiens gratiae, nec tantum causa exemplaris, ac pro tanto est substantialiter jraesens. Unde oportet attendere utramque efficientem et exemplarem causaitatem, ex quarum copulato influxu resultat gratia, secum trahens novum modum praesentiae Dei, diversum a modo quo est praesens in rebus per immensitatem: sicut enim Deus, producendo res creatas, et imprimendo in eis meram similitudinem sui esse, adest eis substantialiter ut Unus, ita subinde, infundendo gratiam in animam in similitudinem suae vitae intimae et eam ordinando ad actus supernaturalis cognitionis et amoris sui, adest illi substantialiter et novo modo ut Trinus. Unde fundamentum inhabitationis Trinitatis est ipsa ac sola infusio gratiae, ut referentis imaginem Trinitatis *antecedenter ad omnem ipsius gratiae activitatem.*

Ita hanc sententiam, cui videtur favere 5. *Thomas junior (In 1 Sent.,* dist. 15, q. 4, a. 1, in corp, et ad 1), explicant ac defendunt inter alios praecipue *Galtier, D'Alès, Chambat.*^

doctrinam alio modo interpretatur T. Zielinski, «Doctrina Salmanticensium de modo inhabitationis SS. Trinitatis in anima iusti», *Divus Thomas* (Piacenza) XLV (1942) 373 394.

69 In *operibus citatis* supra, n. 299. Ad quos accedunt *Lennerz, Retailleau, Urdanoz.* Fusiorem et subtiliorem expositionem profert *Chambat.*

Galtier sic sententiam formulât: «Substantialis personarum divinarum praesentia, de qua agitur, oritur ex *ipso modo* quo fit justificatio: eo scilicet ipso quod personae divinae animae se communicant, *suam in ea imaginem imprimendo seu gratiam et dona in ea producendo, non tantum fiunt ei substantialiter praesentes, sed etiam se tradunt aut donant percipiendas et amandas,* siquidem animam instruunt donis seu facultatibus, quarum ope possit, prout fert actualis eius conditio, illis uti et frui. Iam igitur, etsi nondum illa circa eas eliciat actum cognoscendi et amandi, *tamen illas habet actu sibi substantialiter praesentes et vere suas,* quatenus illas habet apud se ut quibus uti possit er frui» *(De SS. Trinitate,* n. 445, p. 311). Ceterum, haec sententia complenda est, imo intelligenda, iuxta ea quae, ut ostendimus superius (n. 312), ipse dicit de immediata unione personarum divinarum cum anima, cuius effectus esset gratia sanctificans.

Attamen, in hac sententia haberi videtur reformatus nec confessus regressus ad supradictam sententiam Vasquesii (quidquid in contrarium dicat Galtier). Nam *agitur de mera praesentia immensitatis,* fundata in causalitate, cui accidit quod sit naturalis vel supernaturalis, vel quod sit productiva similitudinis Dei Unius aut similitudinis Dei Trini. Unde nihil prodest praefatus recursus ad copulatum influxum causae exemplaris «in qua [ut ait D'AIès] contineri videtur clavis huius quaestionis»; nam etiam in creatione Deus influit pariter ut causa exemplaris, nec ideo habetur novus modus praesentiae, sed idem modus secundum diversum effectum.

316. *Propterea, alii cum loanne a S. Thoma,* accipientes affirmationem S. Thomae de praesentia Trinitatis «ut obiecti cogniti et amati» in sensu pleno ac formali, *dicunt gratiam esse fundamentum huius praesentiae quatenus transit ad ipsos actus cognitionis et amoris, in quorum exercitio ea praesentia actu realizatur.* Cum autem huiusmodi actus, secundum se accepti, nequeant sistere Deum praesentem nisi intentionaliter et ut purum obiectum, hi theologi coguntur recurrere ad *copulatam praesentiam immensitatis,* qua Deus est iam substantialiter praesens eidem animae, ut productor gratiae, et ex qua illi actus emendicant substantialem praesentiam sui obiecti, ita ut inde evadant veluti *experimentalis cognitio obiecti substantialiter praesentis et frutio obiecti saltem imperfecte possessi.*

Unde proximum ac formale fundamentum inhabitationis Trinitatis sunt actus cognitionis et amoris, procedentes ex gratia sanctificante, non tamen nude et abstracte sumpti, sed prout de facto et in concreto terminantur ad Deum iam substantialiter praesentem praesentia immensitatis, ut auctorem gratiae, seu prout evadunt cognitio quasi experimentalis et fruitio obiecti saltem imperfecte possessi. Nonnisi autem hoc modo obtinetur specialis praesentia Dei, formaliter distincta a communi praesentia immensitatis, et simul physica ac substantialis; distincta quidem, quia est praesentia non per modum causae sed per modum obiecti cogniti in cognoscente et amati in amante; substantialis vero, quia illud obiectum est aliunde substantialiter praesens, vi ipsius praesentiae immensitatis.

Ita hanc sententiam, cui videtur favere *S. Thomas senior* (1 p., q. 8, a. 3; q. 43, a. 3; 2-2, q. 27, a. 4, ad 3; q. 28, a. 1; 3 p., q. 6, a. 6, ad. 1), explicant ac defendunt *loannes a S. Thoma* (qui primus ·η terminis eam proposuit), *Froget, Gardeil* (qui ulterius eam determinavit), *Lange, Garrigou-Lagrange, Hugon, Cuervo. Sagiiés* et quidam alii thomistae (non tamen omnes).[70]

Attamen, et ista sententia, quantumvis subtiliter a suis patronis vindicata et speculative satis alliciens, non caret suis difficultatibus, quarum praecipua est quod videatur offendere doctrinam traditionalem de inhabitatione Trinitatis consequente justificationem *in omnibus iustis,* etiam praefatorum actuum incapacibus aut eos non exercentibus, ut parvulis, amentibus et dormientibus. Praeterea, praefatum fundamentum inhabitationis Trinitatis videtur coalescere *ex duobus elementis helerogeneis et mutuo adiacentibus.* scili-

w Cf. opera cit. supra, n. 299.

cet ex gratia prout importat substantialem praesentiam immensitatis, sub ratione effectus, et ex gratia prout importat non substantialem praesentiam, sub raione obiecti, quorum utrumque emendicat ab alio quod non habet; si autem nec primum nec alterum divisim, est sufficiens fundamentum inhabitationis, non videtur quo pacto utrumque simul, huiusmodi fundamentum unius ac simplicis entitatis constituere possit; saltem haec sententia non modice implicata esse videtur (Chambat eam appellat «cette theorie compliquée»).

III. ASSERTIO 1. Datur in anima iusti inhabitatio SS. Trinitatis, seu specialis quaedam praesentia divinarum personarum, distincta a generali praesentia per immensitatem.

317. Nota theologica.

Aliqua vera et specialis praesentia Trinitatis, intellecta generaliter de Deo, imo de Spiritu S., est *de fide,* non minus quam invisibilis missio Spiritus S. (cf. supra, n. 302), cum qua fere identificatur. Intellecta vero de tota Trinitate, seu de tribus personis, est *theologice certa,* utpote intime connexa cum doctrina revelata de effectibus iustificationis necnon cum generali principio florentino, iuxta quod omnia in Deo sunt unum, ubi non obviat oppositio relativa (quod valet de omnibus operibus Dei ad extra), et ceteroquin explicite exhibetur in Encyclicis Leonis XIII et Pii XII mox citandis. Quod autem huiusmodi praesentia sit intelligenda non tantum mediata, seu de dono supernatural!, sed immediate sive personaliter de ipsis personis, videtur *theologice certum,* cum id ferat obvius sensus eorumdem documentorum; ad minus ita certum est, ut contrarium sit temerarium.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

318. **Magisterium** quod attinet, ad rem faciunt imprimis supra relata documenta de missione invisibili (n. 303). Praeterea, sub ipso conceptu inhabitationis, eadem veritas traditur in sequentibus documentis.

Symbolum Epiphanii (secundum formulam longiorem):[1] «Credimus et in Spiritum Sanctum, qui... in sanctis habitat» (Denz. 44). Conc. Trid. ait attritionem «donum Dei esse et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis» et eos gravius peccare «qui semel... accepto Spiritus Sancti dono, scientes 'templum Dei violare' [1 Cor. 3. 17]

[1] Symbolum, sub duplici forma, breviori et longiori, refertur ab Epiphanio in suo *Ancoralo,* scripto a. 374.

et 'Spiritum Sanctum contristare' [Ephes. 4. 30] non formidaverint» (sess. 14, cap. 4 et 8, Denz. 1678, 1690). Pius V in condemnatione propositionum Baii bis loquitur de «spiritu adoptionis inhabitante corda filiorum Dei» et de «inhabitante Spiritu Sancto» (Denz. 1913, 1915).

Leo XIII in Encyclica «Divinum illud» a. 1897 peculiari modo doctrinam Magisterii expandit, facta explicita distinctione inter generalem Dei praesentiam, fundatam in eius immensitate, et *specialem praesentiam fundatam in gratia sanctificante,* quae quidem dicitur communis toti Trinitati et sola appropriatione Spiritui S. specialiter attribuitur: «Cuius doni [i. e. Spiritus Sancti] natura et vis quo illustrius pateat, revocare oportet ea quae in divinis litteris tradita doctores explicaverunt, Deum videlicet adesse rebus omnibus in eisque esse 'per potentiam, in quantum omnia eius potestati subduntur; per praesentiam, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius; per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi' [S. Thomas, 1 p., q. 8, a. 3]. At vero in homine est Deus *non tantummodo ut in rebus,* sed eo amplius cognoscitur ab ipso et diligitur; cum vel duce natura bonum sponte amemus, cupiamus, conquiramus. Praeterea Deus ex gratia *insidet animae iustae tanquam in templo, modo penitus intimo et singulari;* ex qua etiam sequitur ea necessitudo charitatis, qua Deo adhaeret anima coniunctissime, plus quam amico amicus possit benevolenti maxime et dilecto, eoque plene suaviterque fruitur. Haec autem mira coniunctio, quae suo nomine *inhabitatio* dicitur, condicione tantum seu statu ab ea discrepans qua caelites Deus beando complectitur, tametsi verissime efficitur *praesenti totius Trinitatis numine,* 'ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus' (Io. 14. 23), attamen de Spiritu Sancto tanquam peculiaris praedicatur. Siquidem divinae potentiae et sapientiae vel in homine improbo apparent vestigia; caritatis, quae propria Spiritus veluti nota est, alius nemo nisi iustus est particeps» (Denz. 3330 sq.; cf. alia verba relata superius, n. 303).

Pius XII, in Encyclica «Mystici Corporis» a. 1943 explicitius indicat viam, qua aliquo modo huiusmodi inhabitationis «occultum mysterium» explicare valeamus quamque indicaverat S. Thomas, scilicet *praesentiam per cognitionem et amorem*·. «Animadvertant quoque necesse est, hac in causa de occulto mysterio agi, quod in hoc terrestri exsilio, velamine quolibet detectum, omnino introspici, humanaque lingua significari numquam possit. Inhabitare quidem Divinae Personae dicuntur, quatenus in creatis animabus intellectu praeditis *imperscrutabil modo praesentes, ab iisdem per cognitionem et amorem attingantur* [cf. S. Thomam, *In Ephes.,* c. 2, lect. 5]; quadam tamen ratione omnem naturam transcendente, ac penitus intima ac singulari» (Denz. 3815; subinde citat praefata verba Leonis XIII de similitudine inhabitationis cum visione beatifica).

319. Iuxta Scripturam, *Deus* est et manet in iusto (Io. 4. 12r 13, 16), sicut in templo (1 Cor. 3. 16 sq.; 2 Cor. 6. 16); *Filius* est et manet in christianis (Io. 14. 20; 15. 4 sq.), in eis vivit (Gal. 2. 20) et habitat (Ephes. 3. 16 sq.); *Pater et Filius* faciunt suam mansionem in habente charitatem (Io. 14. 23); *Spiritus S.* datur et dif-

funditur in corda iustorum (Rom. 5. 5), manens in eis (Io. 14. 16 sq.) et inhabitans (Rom. 8. 9-11), sicut in templo (1 Cor. 3. 16 sq.; 6. 19), tamquam spiritualis signatio sive unctio (Ephes. 4. 30), pignus haereditatis (2 Cor. 1. 21 sq.; Ephes. 1. 13 sq.), vox clamans ad Patrem (Gal. 4. 6).

l lo. 4. 16: «Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo». 2 Cor. 6. 16: «Vos estis templum Dei vivi». Io. 14. 23: «Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus». Io. 14. 20: «Ego sum in Patre, et vos in me, et ego in vobis». Ephes. 3. 17: «Christum habitare per fidem in cordibus vestris, in charitate radicati et fundati». Rom. 8. 9: «Spiritus Dei habitat in vobis». Io. 14. 16 sq.: «Spiritus veritatis... apud vos manebit et in vobis erit». 1 Cor. 6. 19: «Membra vestra templum sunt Spiritus S.».

Patres docent personas divinas nobis adesse praesentes secundum seipsas nec tantum secundum dona sua; Basilius, ex hac ipsa praesentia Spiritus S., eius divinitatem probat; Augustinus explicite distinguit inter generalem praesentiam in rebus per immensitatem et praesentiam in iustis per gratiam.

Ignatius, *Ad Ephes.* 9. 2: «Estis igitur et viae comites omnes, deiferi et templiferi, christiferi, sanctiferi» (Funk 1. 220).

Cyrillus Alex., *Thesaurus* 34: «Spiritus Sanctus operatur in nobis per seipsum, vere sanctificans nos et uniens nos sibi» (MG 75. 597); *De Trin,,* dial. 7: «Templa enim sumus existentis et subsistentis Spiritus» *(ibid.* 1090).

Basilius, *Adv. Eunomium* 3: «Deus in nobis per Spiritum Sanctum habitare dicitur; nonne manifesta impietas est, ipsum Spiritum dicere deitatis exsortem?» (MG 29. 665).

Augustinus, *Epist.* 187, ad Dardanum, 5. 16: «Illud est multo mirabilius quod, cum Deus ubique sit totus, non tamen in omnibus habitat... Unde fatendum est ubique esse Deum per divinitatis praesentiam, sed non ubique per habitationis gratiam. Propter hanc enim habitationem, ubi procul dubio gratia dilectionis eius agnoscitur, non dicimus: Pater noster, qui es ubique, cum et hoc verum sit, sed: Pater noster, qui es in caelis» (ML 33. 837).

Liturgia in Missa Pentecostes, Sequentia: «Veni, Sancte Spiritus... consolator optime, dulcis hospes animae». Pluries intra octavam sermo est de Spiritus S. inhabitatione.

320. probatur **2. Ex ratione theologica,** quae est eadem quam adduximus in q. praec. (n. 304-306) ad probandam existentiam missionis divinae, quia scilicet infusio gratiae sanctificantis, utpote involvens amorem perfectum, valde probabiliter exigit physicam unionem sive praesentiam amati, scilicet trium divinarum personarum.

Probatur etiam, non attendendo ad perfectam rationem huius amoris, ex ipsa ratione cognitionis et amoris Dei prout terminatur ad Deum iam substantialiter praesentem animae, per praesentiam immensitatis; quod quidem est sufficiens fundamentum verae ac physicae Dei praesentiae; sed, cum hoc in dubium et discussionem vertatur a theologis, exponetur infra in Assertione 4.

ASSERTIO 2. Tota Trinitas, seu singulae personae divinae, sunt directe et ratione sui praesentes in anima iusti, nec nisi per appropriationem inhabitatio attribuitur peculiariter Spiritui S.

321. Nota theologica assignata est supra, n. 317.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterii doctrina exprimitur in Encyclica Leonis XIII, supra citata (n. 318).

Scriptura indifferenter loquitur de inhabitatione Dei, Patris et Filii simul, Filii, Spiritus S., sub conceptu inhaerentiae, mansionis et templi, ut patet ex locis supra relatis (n. 319).

Patres praesentiam Dei in iusto referunt ad ipsam divinam naturam, quae quidem est communis tribus personis; et propterea Basilius (supra, n. 319), ex ipsa Spiritus S. inhabitatione in iustis deducit eius divinitatem. Docent praeterea omnia opera ad extra esse communia tribus personis (cf. supra, n. 297), et has «ut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operari» (Augustinus, supra, n. 295), idque peculiariter in ipso opere sanctificationis (Basilius, supra, n. 297).

Etiam explicite inhabitationem in anima attribuunt Patri et Filio. Ita *Didymus Alex., De Spiritu* S. 53: «Pater et Filius sanctos bonos sui communicatione perficiunt; sic sanctus quoque Spiritus participatione sui bonos efficit sanctosque credentes; et ex hoc etiam unius cum Patre et Filio substantiae esse docetur» (MG 39. 1078). *Chrysostomus, In Roni.,* hom. 13. 8: «Non potest enim. Spiritu praesente, non adesse Christus. Ubi enim una Trinitatis hypostasis adest, tota adest Trinitas; non potest enim omnino separari, et accuratissime unita sibi est» (MG 60. 519). *Augustinus, Epist.* 187, ad Dardanum, 5. 16: «Quis... audeat opinari, nisi quisquis inseparabilitatem Trinitatis penitus ignoret, quod in aliquo inhabitare possit Pater aut Filius, in quo non habitet Spiritus sanctus, aut in aliquo Spiritus sanctus, in quo non est et Pater et Filius?» (ML 33. 837; cf. *De Trin.* 4. 20. 27, cit. supra, in n. 303; 15. 18. 32). Cyrillus Alex., *In Io.* 11. 10: «Spiritus enim est qui nos conjungit. atque, ut ita dicam, unit cum Deo, quo suscepto, participes et con-

sortes naturae divinae recidimur, cumque suscipimus per Filium, et in Filio Patrem» (MG 74. 543; cf. 11. 12; *Thesaurus* 34).

Ex quibus patet inepte Petavium, aliunde in re patristica valde peritum,, opinatum esse inhabitationem Trinitatis iuxta mentem Patrum esse propriam ct exdusivam Spiritus S. (cf. supra, n. 311).72

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

322. Ut dictum est in q. praec. (n. 304) et directius ostendetur mox in Assertione 3, inhabitatio Dei in anima fundatur in infusione gratiae sanctificantis. Atqui ex una parte infusio gratiae, sicut omnis operatio ad extra, est communis effectus trium personarum divinarum, et ex alia parte ipsa gratia, cum sit participatio divinae naturae, aequaliter respicit tres personas, in quibus eadem est natura divina. Ergo singulae personae divinae directe et ratione sui, seu eodem iure ac titulo, sunt praesentes in anima iusti.

Praeterea, iuxta effatum florentinum personae divinae aequaliter se habent, imo sunt unum, in absolutis, et omnis differentia inter eas desumitur ex relativis. Atqui esse praesens in anima iusti nullum involvit relativum elementum, cum nonnisi tres habeantur in Deo relationes realiter distinctae, i. e. paternitas, filiatio et spiratio passiva, nec «esse praesens in creatura» cum ulla istarum relationum identificetur, ac ideo Spiritus S. nihil habeat quo distinguatur a Patre et Filio, nisi quod sit spiratio passiva seu procedens ad modum amoris. Ergo singulae personae divinae directe et ratione sui, seu eodem iure ac titulo, sunt praesentes in anima iusti, nec Spiritus S. habet quoad hoc aliquid quo distinguatur ab aliis personis, atque nonnisi per appropriationem reservatur ei praesentia in anima iusti, non secus ac ei attribuuntur alii effectus supernaturales ad lineam amoris pertinentes.

Ratio autem a *Petavio* petita (supra, n. 311) ex eo quod Spiritus S. inhabitat animam tanquam donum Patris et Filii, adeoque ratione suae proprietatis personalis et incommunicabilis aliis personis, nihil probat. Nam, ut dictum est supra (n. 284), donum in divinis tripliciter accipitur, scilicet essentialiter, notionaliter et personaliter; cum autem agitur de inhabitatione, donum nequit accipi nisi essentialiter, ob rationes nuper adductas, ac ideo non magis convenit Spiritui S. quam aliis personis.

Pariter ratio, adducta ab aliis, signanter *De Regnon,* quod scilicet Spiritui S. competat peculiaris ac distincta ratio inhabitationis, quae non competit

72 Argumentum cx Patribus fusius evolvit Galtier. *op. cit.* (supra, in n. 299) *De SS. Trinitate,* p. 292-301.

.aliis personis, nihil probat in favorem alicuius privilegii Spiritus S. Nam diversus modus, quo tres personae inhabitare dici possunt, se habet tantum ex parte ipsarum personarum inhabitantium, quatenus nempe Pater inhabitat ut principium a quo aliae personae procedunt, Filius vero et Spiritus S. ut personae procedentes; nullum vero habetur formale discrimen sive ex parte animae in qua inhabitant sive ex parte ipsius rationis inhabitationis, cum in anima inhabitent tanquam in iusto, seu tanquam in habente gratiam quae est communis effectus totius Trinitatis, et ratio inhabitationis sit quaedam relatio quae fundatur in eadem gratia sanctificante et habet, ut formalem terminum, communem ipsam naturam intra quam processiones evolvuntur.

Exinde tamen non negatur, imo ultro conceditur, ipsas personas fieri vere praesentes, etsi mediante ipsa communi natura,[73] et in ipsa gratia sanctificante, prout procedit in cognitionem et amorem per suos habitus charitatis et donorum, exprimi, quandam effigiem ipsius Trinitatis eiusque internarum processionum et distinctarum personarum. Attamen, huiusmodi similitudinaria distinctio in gratia sanctificante non est entitativa sed tantum manifestativa: non enim per cognitionem anima iungitur soli Verbo et per charitatem soli Spiritui S., sed per utramque coniungitur aequaliter tribus personis, quamvis intelligendo manifestet Verbum et amando ostendat Spiritum S., mediantibus ipsis essentialibus attributis cognitionis et amoris, per quorum viam duae illae personae procedunt (cf. I» *1 Sent.*, dist. 15, q. 4. a. 1; 1 p., q. 43 a. 5, corp, et ad 2).[74]

ASSERTIO 3. Inhabitatio SS. Trinitatis non solum est necessario connexa cum gratia sanctificante, sed etiam in ea fundatur.

323. Nota theologica. Huiusmodi inhabitationem connecti necessario cum infusione gratiae sanctificantis, ita ut non fiat sine ista, abstrahendo ab ulteriori determinatione, videtur *theologice certum.* Eam proprie fundari in ipsa gratia, est tantum longe communior sententia theologorum.

PROBATUR.

Intima connexio inhabitationis Trinitatis cum gratia sanctificante manifeste proponitur in documentis fidei. *Cone. Trid.* docet «Deum sanctificare, ungens Spiritu» (supra, n. 303); *Leo XIII* ait Deum «ex gratia insidere animae iustae tanquam in templo... [et

7îCf. dicta superius (n. 299) de concursu trium personarum in ipsa creatione et aliis operationibus ad extra.

74 Hoc sensu, seu ex parte causae non efficientis sed exemplaris, dici potest (cum grano salis) tres personas divinas, ut distinctas, esse praesentes in anima iusti et hanc habere ad illas speciales ac velutt distinctas relationes, non per meram appropriationem, sed per quandam proprietatem. De qua re confer J. M. Gonzalez Ruiz. «La semejanza divina de h gracia, explicacidn de una inhabitaciôn formalmente trinitaria», *Revista espafiola de teologia* VIII (1948) 565-600.

ex] necessitudine charitatis... Deum adhaerere animae conjunctissime» (n. 318). In locis *Scripturae* supra relatis (n. 319) praesentia Trinitatis fit pendula a charitate et fide per charitatem operante. Et idem est sensus *Patrum. Cyrillus Alex,* ait nos suscipere personas divinas cum «participes et consortes naturae divinae reddimur» (n. 321); *Augustinus* docet «tunc [Filium] unicuique mitti, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur», scilicet per gratiam «proficientis in Deum vel perfectae in Deo animae rationalis» (n. 303), et loquitur de «habitationis gratia... [quae est] procul dubio gratia dilectionis» (n. 319).

Ratio autem theologica ostendit specialem hanc Trinitatis praesentiam, non solum quomodolibet necessario connecti cum infusione gratiae sanctificantis, sed etiam non posse nisi in ipsa fundari. Ut enim dictum est supra (n. 304), seclusa immediata illa ac formali praesentia, qua Deus est in humanitate Christi secundum ipsum esse ac veluti substantia in substantia, non datur alius modus, quo Deus fieri possit praesens creaturae, quam per suam operationem, sive per aliquem effectum productum in creatura. Unde, quomodolibet essentia huiusmodi specialis praesentiae ulterius explicetur (de quo sermo erit in Assertione 4), ipsa nequit fundari ac resultare nisi ex aliquo speciali ac supernatural! effectu, quemadmodum generalis praesentia immensitatis fundatur in generali effectu creationis et motionis divinae.

324. Quapropter sine theologico fundamento dicenda est supradicta sententia (n. 312) *Lessii, Petavii* et aliorum, docentium personas divinas immediate et per seipsas uniri cum anima absque gratiae adminiculo, ita nempe ut gratia sanctificans mere adiacenter aut consequenter se habeat ad earumdem personarum praesentiam in anima iusti.

Nec *valet obicere* quod Spiritus S. est primum donum, quo cetera omnia donantur, et causa ipsa per quam gratia infunditur cordibus, adeoque prius ipse datur, mittitur et inhabitat, quam gratia infundatur, et consequenter non inhabitatio in gratia fundatur, sed potius gratia in inhabitatione, quae absolute contingere posset etiam si gratia non infunderetur.

Etenim, in huiusmodi obiectione fit confusio inter Spiritum S ut causam gratiae et Spiritum S. ut inhabitantem in anima, sicut si in ipsa rerum creatione confunderetur Deus ut causa rerum et Deus ut praesens rebus. Quamvis enim Spiritus S. sit causa gratiae, tamen ipsa gratia, semel causata, fit vicissim causa sive fundamentum praesentiae Spiritus S. in anima, seu ratio quare Spiritus S. fiat praesens et maneat in anima (1 p., q. 43, a. 3, ad 2; cf. Bonaventuram, *In 1 Sent.*, dist. 26, a. 1, ad 1). Ad idem redit, si dicatur dationem Spiritus S. esse simul priorem et posteriorem datione gratiae secundum diversam rationem, quatenus, ex parte materiae sive subiecti.

prius datur gratia sive donum Spiritus S. quam ipse Spiritus S., ex parte vero agentis et finis, prius datur Spiritus S. quam eius donum, cum hoc sit effectus ipsius Spiritus S. *(In 1 Sent.,* dist. 14, q. 2, a. 1, sol. 2); sed prior modus dicendi melior et facilior videtur.

Pariter frustra obiceretur quod a Patribus dicitur anima iusti transformari in Deum, Deus fieri ipsa forma animae, aliaque id genus (cf. v. g. Basilium, *De Spiritu S. 26.* 61; Cyrillum Alex., *De Trin.,* dial. 7).

Nam, semel admissa existentia gratiae sanctificantis tanquam fundamento intimae ac specialis praesentiae Trinitatis, nihil vetat quominus cum Patribus dicamus Deum per huiusmodi praesentiam tam intime animae uniri ut sit quasi forma eam transformans, vivificans ac deificans. Profecto, huiusmodi animae deificatio sive ut eam aliqui Patres emphatice appellant, nequit in eo consistere quod Deus secundum suam substantiam vel personalitatem fiat veluti intrinseca forma animae, id enim in sola Verbi Incarnatione quodammodo verificatur; restat ergo ut non aliter fieri possit nisi secundum divinam operationem et effectum; quod quidem, diverso gradu et modo fit in duplici unione per gratiam et per visionem beatificam. Quo duplici modo etiam dici potest Deum immediate uniri cum anima, quia gratia et gloria mediant non tanquam aliquid extrinsecum, sed tanquam habitus quo ipsa anima vestitur, ac ideo Deus unitur immediate ipsi animae, non ut nudae, sed ut gratia exornatae.

ASSERTIO 4. Inhabitatio sive specialis praesentia SS. Trinitatis consistit formaliter in reali relatione coniunctionis animae iustificatae ad tres personas divinas in una natura, tanquam ad obiectum cognoscibile et amabile, in sua substantiali praesentia immensitatis. Cuius relationis fundamentum est ipsa gratia sanctificans, prout est principium actuum cognitionis et amoris ac veluti semen ipsius beatificae visionis ac fruitionis.

PROBATUR.

325. Ut notavimus supra (n. 313-316) in expositione variarum sententiarum, quibus theologi modum huiusmodi praesentiae explicare conantur, unaquaeque illarum suos defectus et difficultates secum fert. Videntur autem duae postremae sententiae (scilicet Galtier et Gardeil, a praecipuis expositoribus), quarum prior peccat per defectum et altera per excessum, ad veritatem propinquius accedere et ex utriusque concursu, dempta praefata utriusque debilitate, confici posse congruentem huius rei explanationem.

Et imprimis, oportet ut proximum ac formale *fundamentum illius praesentiae* non in alio reponatur nisi in ipsa gratia sanctificante prout *est principium actuum cognitionis et amoris,* non vero proprie et immediate prout fert quandam similitudinem divinarum personarum, quamvis huiusmodi simi-

litudo reapse habeatur in ipso habitu gratiae ut est principium illorum actuum, et in his actibus ulterius actuetur. Et ratio est quia, ut dictum est supra (n. 304-306) non datur alius modus, quo Deus possit fieri specialiter praesens animae, ultra praesentiam immensitatis, quam per modum obiecti, cogniti et amati, et quilibet alius modus, in ipsa causalitate sive efficienti sive exemplari fundatus, nequit formaliter inducere nisi eamdem praesentiam immensitatis (1 p., q. 43, a. 3; *In 2 Cor.,* c. 6, lect. 3).[75]

Secundo, oportet ut gratia sit fundamentum huius praesentiae, non formaliter prout actualiter prodit in ipsos actus cognitionis et amoris, sed *tantum prout habitu est principium ad illos actus ordinatum* (1 p., q. 8, a. 3; *In 1 Cor.,* c. 3, lect. 3). Ratio est, tum quia non magis requiritur ad constituendam relationem specialis praesentiae Dei, ut infra explicabitur, tum quia secus Deus habitaret in solis adultis utentibus usu rationis et tantum in ipso exercitio istius rationis, dum documenta fidei supponunt Trinitatem inhabitare indiscriminatim ac constanter in omni iusto.

Tertio, et *ex parte termini* illius praesentiae, seu ipsius Dei, oportet ut ipse sit de facto praesens animae per praefatam praesentiam immensitatis, seu tanquam causa gratiae, nec tantum tanquam obiectum quomodolibet cognitum et amatum, sed *ut obiectum substantialiter praesens quod per gratiam est cognoscibile et amabile,* ita ut substantialis ista ac communis praesentia ingrediatur ipsum formalem terminum illius specialis praesentiae, tanquam necessaria conditio formalis ipsius termini, qui proinde est Deus ut cognoscibilis et amabilis tanquam substantialiter praesens, adeoque ut quasi experimentaliter cognoscibilis et quasi fruitive amabilis.[76] Et ratio est, quia secus inhabi-

[75] Ipse *Pius XII* (supra, n. 318) indicat hanc Dei specialem praesentiam fundari in cognitione et amore. Unde non recte Lennerz fontes revelationis et ipsa Leonis XIII verba interpretatur, cum scribit: «Fatendum videtur talem explicationem [iuxta quam Deus est in iusto sicut obiectum cognitum et amatum] vix fundari in iis quae Scriptura et Patres de inhabitatione dicunt... Neque provocari posse videtur ad habitualem cognitionem et amorem per habitus infusos fidei et charitatis... Et ita Leo XIII verbis supra dictis distinguit praesentiam Dei in homine per cognitionem et amorem ab ea quae est per gratiam et quae proprie inhabitatio dicitur» *(De gratia Redemptoris* [ed. 2, Romae 1940] 115 sq.).

Obicit quidem Urdanoz *(art. cit.* [supra, in n. 299] «La inhabitaciôn», 531) praesentiam immensitatis, fundatam in operatione Dei et consequenti effectu, specifice triplicari iuxta triplicem effectum qui producitur, scilicet esse naturale, esse supernaturale sive gratiam et esse veluti substantiale sive unionem hypostaticam; nec iuxta S. Thomam haberi alium modum quo Deus possit esse praesens in rebus nisi per suam operationem. Attamen, clarus auctor videtur confundere causam efficientem cum causa formali eiusdem. Procul dubio nonnisi per suam operationem et suum effectum Deus inducit suam praesentiam in rebus ad extra; sed ulterius quaestio est in quo eius praesentia formaliter consistat, vel quo modo ex eius effectu (in casu, gratia) resultet relatio praesentiae. Si ergo haec resultat non aliter quam ex mera ratione effectus seu ex hoc quod omnis causa est praesens suo effectui, habetur mera praesentia immensitatis, etiam in productione gratiae. Unde haec sola ratio non sufficit ad explicandum quomodo per gratiam habetur aliquis specialis modus praesentiae.

[76] Quoad huiusmodi quasi experimentalem Dei cognitionem et inchoativam fruitionem, quae in hac vita habetur per actus gratiae, et peculiariter per actus doni sapientiae et charitatis, confer Toannem a S. Thoma hic, disp. 37, a. 3, n. 19 sq., 23, 34, et in tractatu de donis Spiritus S., disp. 18, a. 4, n. 11 et 14; item Morency, *op. cit.* (supra, in n. 299) 193-214.

tatio Trinitatis in ratione obiecti cogniti et amati non esset substantialis et physica eius praesentia, sed mere intentionalis, qualis convenit obiecto cognitionis et amoris ex ipsa pura ac sola obiecti ratione.'

326. *Positis igitur duobus elementis,* scilicet ex una parte *adaequato fundamento,* quod est habitus gratiae ut principium cognitionis et amoris, et ex altera parte *adaequato ac formali termino,* qui est Deus substantialiter iam praesens, et qua talis veluti experimentaliter cognoscibilis et inchoative fruibilis, necessario consurgit inter utrumque *relatio intimae praesentiae,* eo modo quo obiectum cognoscibile et amabile est praesens facultati eamque specificat, et specificando imprimit in ea quandam sui similitudinem in ratione causae exemplaris sive formalis extrinsecae. Omnis enim mensura est veluti praesens suo mensurato et omne obiectum (quod est mensura facultatis), etiam antequam per actum attingatur, est iam praesens suae facultati, quatenus haec ab eo per causam exemplarem in sua mente mensuratur et effingitur. Sic ergo personae Trinitatis sunt praesentes in anima, quasi pingentes in ea suam similitudinem, in ratione obiecti praesentialiter ac substantialiter attingibilis ab ea et in ratione causae simul efficientis et exemplaris, ex cuius copulato influxu ea effigies resultat. Huiusmodi autem relatio praesentiae est realis ex parte ipsius animae, rationis vero ex parte divinarum personarum, ut contingit omni relationi inter facultatem et obiectum, iuxta doctrinam philosophorum. "

Et in hanc explicationem non difficulter videntur convenire

^Obicit subtiliter Urdanoz *{ari. cit.* 507 sq.) huiusmodi substantialem Dei praesentiam adiacenter et impertinenter se habere ad ipsam cognitionem, seu, ex hoc quod aliunde Deus sit substantialiter praesens subiecto operanti per gratiam, non sequi quod sit praesens substantialiter etiam in ratione obiecti (sicut contingit in visione beatifica); ac inde solvi nexum inter duo praefata elementa, ex quibus dicimus inhabitationem Trinitatis resultare.

Attamen, per hoc ipsum quod obiectum in quod tendit gratia per cognitionem et amorem, seu Deus, sit aliunde substantialiter praesens eidem gratiae sive animae, fieri potest ut ipsum qua tale attingatur, non quidem signate ac directe (ut fit in visione beatifica), sed in ipso exercitio actus cognitionis et amoris, et hoc sensu quasi experimentaliter, quemadmodum per cognitionem naturalem, attingimus ipsam animam nostram quae substantialiter adest intellectui eiusque operationi. Ceterum ipse *Leo XIII* (supra, n. 318), cuius verba repetit *Pius XII,* ait quod huiusmodi Trinitatis «inhabitatio, conditione tantum seu statu ab ea discrepat qua caelites Deus beando complectitur».

76 Frustranee autem quis ulterius inquireret quid sit huiusmodi relatio praesentiae; nihil enim aliud est quam realis ac physica relatio inter facultatem et obiectum, cognoscibile et amabile ut substantialiter praesens. Unde frustra Galtier insudat in ea determinanda, dicens eam «non esse mere moralem nec mere dynamicam... [sed] melius dici physicam et accidentalem, vel potius habitationem substantialem» *(De SS Trinitate* Λ. 414, p. 289).

posse defensores duarum praecipuarum sententiarum, supra relatarum, quarum una inhabitationem explicat per viam causalitatis efficientis, sive operationis ipsius Dei, qua Deus fit substantialiter praesens, et altera per viam causalitatis obiectivae sive operationis ipsius animae, qua Deus fit novo modo praesens, dummodo ab utraque removeatur exclusivus eius character. Ceterum, ad huiusmodi efficacem synchretismum videntur tendere plures auctores moderni, sub influxu praecipue verborum Pii XII necnon Leonis XIII (supra, n. 318), nominatim Boyer, Alastruey, Gonzalez Rivas et Morency.

CAPUT VI. DE MODO LOQUENDI ET DISTINGUENDI IN MYSTERIO TRINITATIS, I. E. DE NOTIONIBUS, APPROPRIATIONE ET VARIIS DICTIONIBUS

Ut ipse titulus ostendit, in hoc capite colliguntur in unum tres praecipuae quaestiones, quae referuntur ad nostrum modum concipiendi et significandi ea quae sunt propria huius mysterii, i. e. quaestiones *dc notionibus* (q. 1), *de appropriatione* (q. 2) et *de dictionibus* (q. 3). S. Thomas logice et data occasione de his agit in medio tractatu, i. e. de notionibus in 1 p., q. 32, a. 2, 3 et 4, de appropriatione in q. 39, a. 7 et 8, et de dictionibus in q. 39, a. 3. 4, 5 et 6, necnon in q. 31. Utile tamen videtur totam hanc materiam de modo loquendi et distinguendi ad finem tractatus colligere, ut mos est in modernis manualibus.

QUAESTIO L DE NOTIONIBUS IN DIVINIS[79]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

327. *Notio* (apud Graecos ρώρψα), a contracta voce «notificatio» vel «nominatio» *definitur* a theologis in materia Trinitatis: *Ratio proprie notificans divinam personam.* Consistit igitur in quadam forma vel perfectione abstracta, qua, tanquam per notam propriam, designamus et distinguimus unam personam divinam ab alia, ut cum dicimus Patrem distingui a Filio per paternitatem et Filium a Patre per filiationem. Tria autem requiruntur ad notionem constituendam: *primo,* ut sit aliqua perfectio positiva (etsi negative expressa), et ita innascibilitas Patris est notio, non vero innascibilitas aut infecunditas Spiritus S. aut inspirabilitas Filii, quia hae sunt quid negativum, illa vero est maxima positiva perfectio, i. e. esse a se; *secundo,* ut sit quid pertinens ad processionem, ex hac enim tantum provenit quidquid est constitutivum, distinctivum et dignoscitivum personarum divinarum; *tertio* (et hoc sequitur ex secundo), ut sit quid speciale uni vel duabus personis, non vero commune tribus, secus non esset ratio notificans personam sed naturam.

Notioni affinis est proprietas (·3'.ότη ιδίωμα). Haec vox tripliciter accipi potest. *Late* idem sonat ac notio, ac ita convenire potest duabus personis; sic spiratio activa, quae est communis Patri et Filio, dicitur proprietas. *Stricte* dicit id quod uni tantum personae convenit, v. g. innascibilitas et paternitas. *Strictissime* est id quod convenit uni personae ut formale constitutivum eius,

79 1 p., q. 32, a. 2, 3 et 4.

v. g. paternitas, non vero innascibilitas; et tunc melius dicitur proprietas personalis seu constitutiva. Si proprietas sumitur primo modo, tot sunt proprietates in divinis quot notiones, et quidem quinque, ut mox patebit, scÜicet innascibilitas, paternitas, filiatio, spiratio activa et spiratio passiva; si secundo modo, habentur quatuor proprietates, i. e. innascibilitas, paternitas, filiatio et spiratio passiva; si tertio modo, tres tantum dantur proprietates, i. e. paternitas, filiatio et spiratio passiva.

Tria haec: relatio, proprietas {stricte dicta) et notio sunt intime inter se connexa. Omnis relatio realiter distincta est proprietas et omnis proprietas est notio, sed non vicissim; nam relatio spirationis activae est notio, non vero proprietas, quia convenit duabus personis, et innascibilitas Patris est proprietas sed non relatio. Attamen, relatio, proprietas et notio in eadem persona sunt idem, absque ulla distinctione, etiam rationis ratiocinatae minoris. Ita v. g. paternitas est sive relatio, sive proprietas Patris, sive notio qua ipse dignoscitur. Habetur inter praedicta sola distinctio rationis ratiocinantis, quia relatio consideratur per respectum ad terminum, proprietas per respectum ad personam cuius est proprium et notio per respectum ad intellectum nostrum cui manifestat personam. Quoad ordinem inter se, sic se habent: relatio, proprietas, notio; nam nihil manifestat nisi sit proprietas et nequit esse proprietas nisi de persona distincta ab aliis, quae distinctio importat relationem.

Quaeritur utrum sit necesse ponere notiones in divinis, et utrum recte quinque notiones assignentur, scilicet: innascibilitas, paternitas, filiatio, spiratio activa et spiratio passiva. In utraque quaestione nullus est peculiaris dissensus inter theologos inde a medio aevo, quando huiusmodi doctrina expolita est. Eam implicite proponunt ipsi Patres, cum dicunt personas divinas distingui inter se per aliquam notam vel proprietatem; ita peculiariter Cappadoces (Basilius, *Epist.* 38. 3 sq.; *Epist.* 236, 6; Gregorius Naz., *Orat.* 25. 16), Damascenus *{De fide orth.* 1. 8) et inter latinos Augustinus qui ait: «Alia notio est qua intelligitur genitor, alia qua ingenitus. Nam quamvis de Patre utrumque dicatur, illud tamen ad genitum, id est, ad Filium dicitur..., hoc autem quod ingenitus dicitur, ad seipsum dicitur» *{De Trin. 5.* 6 7, ML 42. 915).

II. ASSERTIO 1. Necesse est ponere notiones in divinis.

PROBATUR.

328. Necessitas utendi huiusmodi notionibus, seu nominibus abstractis quibus propria personarum significemus hasque ad invicem distinguamus, *duplex est. Prima* nempe, extrinseca ratio disputandi; quaerenti enim quo personae inter se distinguantur, necesse est assumere nomen aliquod abstractum, veluti formam distinctivam, et dicere personas divinas distingui v. g. paternitate vel filia-

tione, sicut unificantur essentia; unde essentia in divinis significatur ut quid, persona ut quis, proprietas sive notio ut quo. *Secunda* atque intrinseca ratio est quia contingit in divinis unam personam, scilicet Patrem, referri ad duas, et duas, scilicet Patrem et Filium, referri ad unam, seu ad Spiritum S., item contingit Patrem considerari posse sive simpliciter, utpote sine principio, sive relate ad alias personas; unde necesse est assumere aliqua nomina abstracta quibus haec omnia exprimantur; nec aliud sunt notiones. Ceterum, ob easdem rationes etiam nomina essentialia, quae nempe exprimunt essentiam, significamus tum concrete tum etiam abstracte, ut cum loquimur de Deo et Deitate, infinito et infinitate, sapiente et sapientia.

ASSERTIO 2. Quinque sunt notiones in divinis, scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, spiratio activa et spiratio passiva.

PROBATUR.

329. Notio vocatur aliqua propria ratio unde dignoscitur persona divina, adeoque aliqua ratio pertinens ad processionem, nam nonnisi per processiones personae distinguuntur; iamvero ad processionem duo pertinent, scilicet terminus a quo et terminus ad quem; ergo nonnisi ex parte horum duorum, seu ex modo se habendi ut terminus a quo vel ut terminus ad quem, persona divina innotescere potest.

Iamvero, Pater non se habet ut terminus ad quem, cum non procedat ab ullo, et hoc modo innotescit per *innascibilitatem;* se habet vero ut terminus a quo tum relate ad Filium, et sic innotescit per *paternitatem,* tum relate ad Spiritum S., et ita innotescit per *spirationem activam.* Pariter Filius ex eo quod procedit a Patre innotescit per *filiationem* et ex eo quod est conprincipium Spiritus S. innotescit per eandem spirationem activam, una cum Patre. Tandem Spiritus S. ex eo quod procedit a Patre et Filio innotescit per *spirationem passivam.* Nequit autem dici Spiritum S. innotescere per hoc quod a se nulla persona procedit, seu veluti per infecunditatem (sicut Pater vicissim innotescit per hoc quod a nullo procedit), aut Filium innotescere per hoc quod non procedit per spirationem sicut Spiritus S., nam istae duae rationes sunt mere negativae, ac ideo nequeunt esse verum principium distinctionis et notificationis, ut dictum est supra.

Ergo quinque, nec plus nec minus, notiones dantur in divinis,

scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, spiratio activa et spiratio passiva, quarum duae priores notificant Patrem, tertia Filium, quarta utrumque et quinta Spiritum S.

330. Colligendo autem omnia quae dicta sunt in superioribus capitibus de processionibus, relationibus et personis, necnon mox dicenda de nominibus appropriatis, sequentes enumerationes habentur in divinis:

1 natura, essentia, substantia
1 suppositum absolutum
3 supposita relativa
2 actus essentiales ad intra, i. e. intellectio et volitio
2 actus notionales, i. e. dictio et spiratio
2 processiones, i. e. Verbi et Amoris
4 relationes reales, i. e. paternitas, filiatio, spiratio activa et spiratio passiva
3 relationes realiter distinctae, i. e. paternitas, filiatio et spiratio passiva
3 personae
4 proprietates stricte dictae, i. e. innascibilitas, paternitas, filiatio et spiratio passiva
3 proprietates personales, seu constitutivae, i. e. paternitas, filiatio et spiratio passiva
5 notiones, i. e. innascibilitas, paternitas, filiatio, spiratio activa et spiratio passiva.
9 nomina notionalia vel propria, i. e. Ingenitus, Principium, Pater-Filius, Verbum, Imago-Spiritus S., Amor, Donum
12 praecipua nomina appropriata (de quibus sermo erit in q. seq.), i. e. Aeternus, Unus, Potens, Ex quo omnia-Pulchritudo, Aequalitas, Sapientia, Per quem omnia-Beatitudo, Unio, Bonitas, In quo omnia

QUAESTIO II. DE APPROPRIATIONE IN DIVINIS[80]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

331. Appropriatio in re trinitaria breviter et essentialiter *definitur* a S. Thoma: «*Manifestatio personarum per essentialia attri-*

Ml p.. q. 39, a. 7 et 8; *Jn 1 Sent.*, dist. 31, q. 1, a. 2; q. 2, a. 1; q. 3, a. 1; dist. 34, q. 2; C. *Gent.* 4. 20-22; *De veritate,* q. 1, a. 7; q. 7, a. 3.

Ales, A. d', *De Deo Trino* (Paris 1934) 228-233.

Buonpensiere, Fr. H., *Commentaria in I. P. Summae theologicae* (De Deo Trino) (Vergarae 1930) 468-480.

Chollet, A., «Appropriations [aux personnes de la Sainte Trinité]», *Dictionnaire de théologie catholique* 1-2 (Paris 1902) 1708-1717.

Friethoff, C., «De Spiritus S. recta invocatione», *Angelicum* (1930) 314 sqq.

Segovia, A., «Equivalencia de fôrmulas en las sistematizaciones trinitarias griecas y latinas», *Estudios eclesiâslicos* XXI (1947) 460 sq.

Solano, J., «Algunas tendendas modernas acerca de la doctrina de las apropiaciones v propiedades de la Santisima Trinidad», *Estudios eclesiâsticos* XXI (1947) 13-19.

Stolz, A., *De Sanctissima Trinitate* (Friburgi Br. 1939) 84-89.

buta» (1 p., q. 39, a. 7). Attento modo, fundamento et fine, sic describi potest: Frequentior praedicatio sive attributio, uni vel alteri personae divinae, aliquorum attributorum vel effectuum tribus personis communium, ob aliquam similitudinem cum propriis eiusdem personae, eo fine ut clarius nobis manifestentur distinctio et proprietates personarum.

Modus igitur appropriandi respicit frequentiorem usum, non vero exclusivum: ita sapientia, quae appropriari solet Filio, quandoque praedicatur etiam de Spiritu S.; item respicit tum attributa tum efectus divinos cum iliis connexos: ita Spiritui S. appropriantur non solum amor, bonitas et sanctitas, sed etiam sanctificatio, iustificatio, inhabitatio, quae sunt effectus amoris. *Fundamentum* appropriationis est similitudo inter communia attributa et propria uniuscuiusque personae: ita Filio vel Spiritui S. appropriantur ea quae sunt in linea intellectus vel voluntatis, quia in hac duplici linea ipsi procedunt. *Finis* appropriationis est clarior manifestatio distinctionis et proprietatum divinarum personarum, quae praecise ex praefata similitudine consequitur.

Quaeritur tum de existentia ac convenientia appropriationis, tum de modo quo fit aut fieri potest.

II. ASSERTIO. Appropriatio, sive attributio singulis personis quorumdam essentialium attributorum et communium effectuum, est valde conveniens, attento eius fine, fundamento et modo.

PROBATUR.

332. Magisterii doctrinam de appropriatione tradit *Leo XIII* in Encycl. «Divinum illud» a. 1897, assignans illius modum, fundamentum et finem: «Aptissime Ecclesia, ea divinitatis opera, in quibus potentia excellit, tribuere Patri, ea in quibus excellit sapientia, tribuere Filio, ea in quibus excellit amor, Spiritui Sancto tribuere consuevit. Non quod perfectiones cunctae atque opera extrinsecus edita Personis divinis communia non sint..., verum quod ex comparatione quadam et propemodum affinitate, quae inter opera ipsa et Personarum proprietates intercedit, ea alteri potius quam alteris adicuntur, sive, ut aiunt, appropriantur» (Denz. 3326). Prosequitur S. Pontifex exemplificando et varias appropriationes distribuendo iuxta paulinum trinomium: «Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia» (cf. supra, n. 296). Quod trinomium assumpsit *Conc. Constantinop. II* in sua definitione existcntiae Trinitatis: ‹Unus

enim Deus et Pater, ex quo omnia; et unus Dominus lesus Christus, per quem omnia; et unus Spiritus Sanctus, in quo omnia» (Denz. 421). In ipsis *Symbolis fidei* Pater appropriative dicitur Deus et Creator, Filius vocatur Dominus, et Spiritus S. dicitur Dominus, vivificator, causa conceptionis Christi et inspirator prophetarum (cf. pleniorem expressionem Symboli Nic. - Constantinop., Denz. 150).

Ipsa Scriptura appropriatione utitur. Opus Incarnationis attribuitur Spiritui S. (Luc. 1. 35; cf. supra, n. 55) et pariter inspiratio prophetarum (2 Petr. 1. 21). Ipsum nomen «Spiritus Sanctus» per appropriationem duarum dictionum quibus componitur (Spiritus et Sanctus) evasit nomen proprium tertiae personae (cf. supra, n. 282). In 1 Cor. 12. 4-6, nomen «Spiritus» et effectus sanctificationis sive «gratiarum» appropriantur Spiritui S., nomen «Dominus» et effectus «ministrationum» appropriantur Filio, nomen «Deus» cum articulo (ὁ »εο') appropriatur Patri (articulus vero omittitur cum idem nomen tribuitur ceteris personis; cf. supra, n. 61, 65). Cum una et eadem operatio tribuitur tribus personis, ea sub distincta ratione appropriatur unicuique, sub formula «Ex quo [Pater], per quem [Filius] et in quo [Spiritus S.]» (cf. supra, n. 296).

Patres non solum appropriatione utuntur, sed etiam eius modum, fundamentum et finem indicant. Cum Patres *Graeci* magis insistant in distinctione personarum quam in unitate naturae, *Latini* vero vicissim, apud hos clarius quam apud illos apparet praedicationem communium attributorum et effectuum singulis personis fieri per meram appropriationem.[81] Peculiariter huiusmodi appropriatio fit iuxta ordinem praefati paulini trinomii «Ex quo, per quem, in quo»; ita apud Hilarium, *De Trin.* 2. 1, et Augustinum, C. *Maximinum* 2. 23. 4; *De Trin.* 1. 6. 12; 6. 10. 12.

Augustinus peculiariter appropriât Patri divinorum attributorum unitatem, Filio aequalitatem, Spiritui S. concordiam: «Unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum Sanctum» (De *doctr. christ.* 1. 5. 5, ML 34. 21).

[81] De quo discrimine confer Th. de Regnon, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité* III (Paris 1898) 280-305; IV 348-355. Hic tamen auctor, aliique plures ab ipso dependentes, ultra modum *exaggerant discrimen inter graecos et latinos in trinitaria theologia,* tum in praesenti quaestione tum in ceteris. Contra quos apte disserit I. M. Dalmau, De *Deo Uno et Trino,* n. 579-582. Multiplex accidentale discrimen inter graecos et latinos exponit Hugon, *Tractatus dogmatici* (ed. 11, Parisiis 1933) I 444-448.

Inter Graecos Cyrillus Alex.[81] explicite indicat *rationem appropriationis,* inquiens: «Licet ergo cuique personae tribui videatur aliquid eorum quae erga nos aut erga creaturam fiunt, nihilominus tamen credimus cuncta esse a Patre per Filium in Spiritu» *(In Io.,* I. 10, c. 2, MG 74. 335).

Leo I *appropriationis finem* assignat, inquiens: «Cum Scriptura sic loquitur ut aut in factis aut in verbis aliquid assignet quod singulis videatur convenire personis, non perturbatur fides catholica sed docetur, *ut per proprietatem aut vocis aut operis insinuetur nobis veritas Trinitatis,* et non dividat intellectus quod distinguit auditus. Ob hoc enim quaedam sive sub Patris, sive sub Filii, sive sub Spiritus Sancti appellatione promuntur, ut confessio fidelium in Trinitate non erret; *quae cum sit inseparabilis, numquam intelligeretur esse Trinitas si semper inseparabiliter diceretur»* (*Serm.* 76. 2, ML 54. 405).

333. Ratio theologica ostendit appropriationis convenientiam, ex eo quod appropriatio non modice conferat ad manifestationem fidei Trinitatis, seu distinctionis et proprietatum divinarum personarum. Licet enim Trinitas non possit probari per rationem, potest tamen aliquatenus declarari per ea quae sunt nobis magis manifesta. Iamvero, duo inveniuntur quae sunt magis manifesta et apta ad declarandam Trinitatem, scilicet *vestigia Trinitatis,* de quibus dictum est in cap. 1, q. 2 (n. 24), et *attributa essentialia,* ad quae etiam reducuntur communes effectus.

Haec autem attributa sunt nobis *magis manifesta* quam proprietates personales, quia non has sed illa tantum, cum certitudine ex creaturis per viam causalitatis cognoscere possumus; praeterea, sunt *valde apta* ad declarandas proprietates personales, quia habent cum eis similitudinem quamdam; simile enim a simili apte declaratur et manifestatur.

Ita melius nobis innotescunt personae Verbi et Spiritus S., si uterque veluti vestiatur omnibus attributis quae pertinent ad intellectum et voluntatem, ita ut Verbum dicatur sapientia, lux, splendor, veritas, vita, et Spiritus S. dicatur amor, charitas, ignis, spiritus, unctio. Imo notandum est quod per appropriationem non solum personae clarius nobis manifestantur ex atributis communibus, sed etiam vicissim ipsa communia attributa manifestiora et pulchriora evadunt cum personis attribuuntur, quemadmodum vestes et arma-

81 Cf. B. Monsegu, «Unidad y trinidad, propiedad y apropiaciôn en las manifestaciones trinitarias, scgùn la doctrina de San Cirilo Alejandrino», *Revista espanola de teologia* VIII (1948) 1-57, 275-328.

tura, dum ornant et extollunt membra corporis, ab his vicissim quodammodo extolluntur et vivificantur.K

334. *Quod attinet modum appropriationis,* ipse attemperatur fundamento attributionis quod est quaedam similitudo inter attributa essentialia et attributa personalia, prout haec relucent ex duabus processionibus quae fiunt per viam intellectus et voluntatis. Inde generaliter loquendo Patri attribuuntur ea quae connectuntur cum ratione principii (cum ipse sit simpliciter principium sine principio), Filio vero ea quae connectuntur cum intellectu, Spiritui S. ea quae referuntur ad voluntatem.

Magis particulariter *Patri,* ob similitudinem cum ratione principii, appropriantur plura attributa *entitativa* ad intra, ut aeternus, immensus, omnipotens. Ex attributis *operativis* ad extra appropriatur ei attributum creatoris.

Filio autem appropriantur *attributa operativa ad intra ordinis intellectualis,* ut sapientia, veritas, vita, quae magis referuntur ad nomen proprium *«Verbum»,* et lux, lumen de lumine, splendor, gloria Patris, vultus vel facies Dei, quae magis referuntur ad nomen proprium *«Imago».* Ex attributis *operativis ad extra* appropriantur Filio opera sapientiae, ut ordo mundi et dispositio rerum.

Spiritui S. appropriantur *attributa operativa ad intra ordinis voluntatis,* ut ignis, charitas, osculum, pax, quae magis referuntur ad nomen proprium «Amor». Ex attributis *operativis ad extra* attribuuntur ei quae referuntur ad opus sanctificationis, ac dicitur vivificans (in Symbolo), inspirator prophetarum (in 2 Petr. 1. 21 et in Symbolo), sanctitas, anima Ecclesiae, fons vivus, spiritalis unctio, paraclitus seu advocatus (in Hymno «Veni, Creator»), quae voces referuntur ad nomen proprium «Donum».[82] Quandoque etiam Spiritui S. attribuitur aliquis influxus in creatione, unde dicitur Creator Spiritus (in Hymno «Veni, Creator»), quod nomen refertur ad ipsam creationem et non ad recreationem gratiae, et digitus paternae dexterae, i. e. Filii, qui est dextera Patris. Ei etiam attribuitur virginalis Christi conceptio (Luc. 1. 35; Sym-

82A. Stolz (op. *cit.* [supra, in n. 330] 87-89) monet hanc «doctrinam de appropriationibus etiam pericula continere... [quatenus] hoc modo de facili nimis subiective intelligitur Scriptura... Unde si diversae formalitates (virtus, sapientia, etc.) Filio, actio sanctificativa et alia huiusmodi Spiritui reservantur, *non de aliqua appropriatione sermo est».* Haec nonnisi cum grano salis dici possunt, si nempe intelligantur ad tramitem (lictorum supra (n. 322) de peculiari configuratione trium personarum divinarum in communi effectu gratiae sanctificantis. Vera ac propria ratio appropriationis, in praefatis attributis et effectibus divinis, clare explicatur in Encycl. Leonis XIII (cit. in n. 332).

83 Huiusmodi appropriatio est tam frequens atque insistens in documentis fidei, ut Petavius aliique doctores inde in exaggeratam persuasionem devenerint opus sanctificationis, et signanter missionis et inhabitationis, esse proprium et exclusivum Spiritus S., saltem sub aliqua peculiari ac distincta ratione (cf. supra, n. 311).

Varias Spiritui S. appropriationes, tum relate ad creaturas omnes, tum ad iustos, expandit S. Thomas in C. *Gent.* 4. 20-22.

Quia Confirmatio est sacramentum cuiusdam plenitudinis gratiae, ac perfectioris doni Divinitatis, appropriatur peculiariter tertiae personae, ac dici solet sacramentum Spiritus S., sicut Baptismus est sacramentum totius Trinitatis. De connexione sacramentorum cum tota Trinitate disserit Fr. Taymans d'Eypernon, *La Sainte Trinité et les Sacrements,* Paris 1949.

bola fidei), tum quia omnis conceptio est fructus amoris, tum quia Christi conceptio est gratuitum Dei donum quod proinde ex mera liberalitate ac puro amore procedit.[84]

S. Thomas (1 p., q. 39, a. 8) has omnes aliasque appropriationes colligit et ingeniose ordinat sub triplici ratione, scilicet: prout Deus est *ens* (sic Patri tribuitur aeternitas, Filio species seu pulchritudo, Spiritui S. usus seu fruitio et beatitudo); prout est *unus* (sic Patri tribuitur unitas simpliciter, Filio aequalitas, Spiritui S. connexio); prout est *agens* (sic Patri tribuitur potentia, Filio sapientia, Spiritui S. bonitas; et effectus dicitur fieri a Patre, per Filium, in Spiritu S., iuxta paulinum trinomium).[85]

Exinde etiam desumuntur *duodecim nomina appropriata,* scilicet quatuor de *Patre:* Aeternus, Unus, Potens, «Ex quo omnia»; quatuor de *Filio:* Pulchritudo, Aequalitas, Sapientia, «Per quem omnia»; quatuor de *Spiritu S.:* Beatitudo, Unio, Bonitas, «In quo omnia».

QUAESTIO III. DE DICTIONIBUS, SEU DE RECTO MODO LOQUENDI AC PRAEDICANDI IN DOCTRINA TRINITARIA[86] EXPONITUR.

335. Cum ex verbis inordinate prolatis incurri possit periculum haeresis, diligenti cautela et modestia procedendum est in ipsa mysteriorum expressione, praecipue quod attinet obscurius hoc Trinitatis mysterium, ita nempe ut vitetur ex una parte haeresis theistica et subordinatiana, distinguens tres essentias in Deo, et ex alia parte haeresis modalistica, identificans tres personas.

Cum autem sensus verborum pendeat ex communi usu, Ecclesia vero sit custos et magistra revelationis tum quoad ipsam doctrinam tum etiam quoad eius explicationem et expressionem, *oportet imprimis sollicite attendere ad usum loquendi Ecclesiae,* qui originem trahit ex Scriptura et Traditione, necnon ad *receptam terminologiam theologorum,* qui doctrinam et sensum Ecclesiae fidelibus

84 Variae rationes huius attributionis assignantur a S. Thoma, 3 p., q. 32, a. 1; auctore opusculi *De humanitate Christi,* a. 3 (inter apocrypha S. Thomae): Boxaventura, *In* 3 *Sent.,* dist. 4, a. 1, q. 1.

85 Notat autem S. Thomas, *In lo.,* c. 1, lect. 2, quod expressio «Pater operatur per Filium», si intelligitur de causalitate ex parte causae operantis, continet meram *appropriationem* ad Filium; si vero intelligitur ex parte operati, «non est [aliquid] appropriatum Verbo, sed *proprium* eius, quia hoc quod est causa creaturarum, habet ab alio, scilicet a Patre, a quo habet esse».

86 1 p., q. 36, a. 4, ad 7; q. 39, a. 3-6; q. 31 per totam *In I Sent.,* dist. 4, q. 1, a. 2; q. 2, a. 2, ad 4 et 5: dist. 5, q. 1, a. 1 et 2; dist. 9, q. 1, a. 1 et 2; dist. 21, q. 1, a. 1 et 2; *De potentia,* q. 9, a. 8.

Buonpensiere, Fr. H., *Commentaria I. P. Summae Theologicae* (De Deo Trino) (Vergarae 1930) 442-468.

Van der Meersch, J., *Tractatus de Deo Uno et Trino* (ed. 2, Brugis 1928) 508-517.

tradunt. De facto autem Magisterium ipsum Ecclesiae plures terminos et formulas trinitarias in suis documentis determinavit ac veluti canonizavit; theologi vero addunt quasdam regulas loquendi, quae fundantur tum in consuetudine ecclesiastica, tum in ipso naturali sensu verborum, per communem usum et philosophicam scientiam firmato.

336. Agemus igitur primo de quibusdam generalibus regulis loquendi; secundo de quibusdam locutionibus in particulari.

I. *Praecipuae regulae* vertunt circa numerum singularem aut pluralem et circa mutuam praedicationem inter nomina essentialia et notionafia (1 p., q. 39, a. 3-6).

Prima regula. Nomina essentialia, seu quae referuntur ad naturam divinam, praedicantur in singulari; nomina vero notionalia, seu quae referuntur ad personas, praedicantur in plurali; nomina tandem mixta, seu quae possunt referri tum ad naturam tum ad personas, praedicantur sive in singulari sive in plurali.

Hanc regulam inculcat et applicat *Symbolum Athanasianum,* praedicans attributa essentialia singillatim de tribus personis et constanter addens «et tamen non tres... sed unus» (Denz. 75). Eadem exprimitur a *Conc. Tolet. XI* his verbis: «In hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt; et in hoc numero carent, quod ad se sunt» (Denz. 530).

Ex hac regula sequitur quod dicendum est in divinis esse unum Deum, unam naturam, unum individuum, unum esse, unum suppositum absolutum, et e converso tres personas, tria supposita relativa vel tria supposita simpliciter dicta.[87][88][89]

Item sequitur quod in singulari simul et plurali praedicari* possunt sequentia: *subsistentia,* nam haec vox intelligi potest tum de natura tum de persona, quamvis in disputatione theologica usurpari soleat de forma suppositi;[83] *res,* nam ista vox sumi potest tum pro essentia, ut accipitur a Conc. Later. IV, cum ait quod tres personae divinae sunt «una quaedam summa res» et quod «eadem res est Pater et Filius» (Denz. 804), tum pro relatione, ut accipitur in professione fidei a S. Bernardo confecta et Conc. Remensi tribui solita[9] in qua relationes divinae dicuntur «aliqua... res»; *unitas,* nam definitio «Unum est quod est indivisum in se», convenit tum divinae essentiae tum cuilibet personae; *aeternus, omnipotens, et similes termini,* prout sumuntur substantive vel adiective, nam unus tantum est aeternus, omnipotens,

87 Quoad specialem casum nominis *principii* (in processione Spiritus S.), quod est quidem nomen notionale, sed non personale, cum conveniat duabus personis, diximus supra (n. 280) quod non possumus proprie loqui substantive de duobus principiis et duobus spiratoribus, bene vero adiective de duobus principiantibus et duobus spirantibus.

KPropterea in Liturgia legitime adhibetur expressio «Trina Deitas», cuius sensus est: una divina essentia in tribus divinis personis; Deitas enim est nomen abstractum quod supponere potest etiam pro personis. De historica illius expressionis origine disserit V. Grumel, «Te Trina Deitas», *Recherches de science religieuse* XVII (1927) 324-326.

89 Cf. supra, n. 144.

etc., tres tamen sunt personae aeternae, omnipotentes, etc., unde *Symbolum Athanasianum* hos terminos accipit substantive, cum negat in divinis esse tres aeternos vel tres omnipotentes (Denz. 75).

Secunda regula. Nomina essentialia praedicari possunt de personis, quia in tali praedicatione verificatur requisita identitas subiecti cum praedicato. Si nomina essentialia sunt adiectiva, praedicantur de personis pluraliter, quia iuxta regulam gramaticalem conveniunt in numero cum subiecto cui referuntur. Si sunt vero substantiva, sive sint concreta sive abstracta, praedicantur tantum singulariter, quia sic referuntur ad essentiam.

Ita in divinis est unus Deus, unum omnipotens, aeternum, etc.; sunt vero tres divini, tres omnipotentes, aeterni, etc. Nota tamen quod quaedam nomina, quamvis sint in forma adiectiva, usurpantur quandoque substantive, et hoc sensu nequeunt praedicari in plurali; ita recte *Symbolum Athanasianum* negat in Deo esse tres omnipotentes et aeternos.

Tertia regula. Nomina notionalia, si sunt adiectiva, nequeunt praedicari de essentia vel de nominibus essentialibus, quia sic praescindunt ab essentia ac tantum referunt relativa. Possunt vero de illis praedicari si sunt substantiva seu concreta, quia sic important integrum suppositum, adeoque et *essentiam.*

Hanc regulam applicat *Cone. Later. IV* cum ait: «Summa res [essentia]... veraciter est Pater, et Filius... sed illa res non est generans, neque genita, nec procedens» (Denz. 804). Igitur dici potest: essentia divina, vel Deus, est Pater, est genitus, est spiritus; item essentia divina, vel Deus, est tres personae; sed nequit dici: essentia est generans, vel genita, vel spirans, vel spirata.

337. II. *Quaedam locutiones in particulari* (1 p., q. 31).

Unus et alius. Pater, Filius et Spiritus S. sunt unum, non unus; item sunt alius et alius, non aliud (Cone. Later. IV, Denz. 805).

Distinctus, unicus, et similes termini. Ad vitandam haeresim tritheisticam oportet dicere: Filius est distinctus vel alius a Patre, non vero diversus, dispar, differens, divisus, separatus. Ad vitandam vero haeresim modalisticam oportet negare quod Pater est unicus, solitarius, singularis, confusus. Pariter, cum Pio VI contra Pistorienses reicienda est haec expressio: «Unus Deus in tribus personis distinctus» et dicendum est «Unus Deus in tribus personis distinctis» (Denz. 2697).

Solus. Huiusmodi exclusiva dictio nequit addi *termino essentiali* in divinis, si sumitur *categorematice?* quia sic ponit solitudinem circa terminum cui adiungitur, ac ideo significaret Deum esse solitarium; ita v. g. «Solus Deus est infinitus» significaret «Deus qui est solus, ac proinde in unica persona, est infinitus». *Syncategorematice*^ vero sumpta, baec dictio addi potest termino essentiali, quia excludit tantum omne aliud suppositum a consortio praedicati; hoc modo praefata propositio significaret quod nihil praeter Deum

90 Scilicet proprie tanquam substantivum vel adiectivum: «Solus Deus».
91 Scilicet tanquam adverbium: «Solum Deus (i. e. tantum Deus)».

est infinitum. Praeterea eadem dictio nullatenus addi potest *termino personali,* si ex parte praedicati habetur aliquod attributum commune, quia ita excluderentur aliae personae a communi attributo; potest vero, si ex parte praedicati habetur attributum notionale; unde nequit dici «Solus Pater est omnipotens», sed potest dici «Solus Pater est generans».

Trinus et triplex. Deus est trinus, non triplex, et in Deo est trinitas, non triplicitas. Nam trinitas ac trinus significant pluralitatem indeterminate, ac ideo referri possunt ad personas; e converso triplicitas et triplex significant proportionem inaequalitatis, ac ideo divisionem essentiae.

Haec de tam sublimi fidei mysterio disputare oportuit, de quo Damascenus ait quod «quanto magis investigatur, tanto magis ignoratur».92 Cuius tamen qualiscumque cognitio est tum necessaria, utpote fundamentalis veritatis totius revelatae religionis, tum etiam fructuosa, monente Augustino, «ne se existimet nihil invenisse, qui quam sit incomprehensibile quod quaerebat, potuerit invenire».93

92 *De fide orth.,* epil., MG 94. 779.
**De Trin.* 15. 2. 2, ML 42. 1057.

DE DEO CREANTE ET ELEVANTE

INTRODUCTIO*4

1. OBIECTUM TRACTATUS.

338. In duobus praecedentibus tractatibus absolvimus considerationem obiecti materialis primarii scientiae theologicae, scilicet Dei, tum secundum unitatem suae naturae, tum secundum distinctionem trium personarum quae per immanentes processiones in esse constituuntur. Logice autem nunc gressum facimus ad considerationem *obiecti materialis secundarii, sive creaturarum,* quae per easdem divinas operationes intellectus et voluntatis in esse producuntur, per quandam ulteriorem Dei processionem ad extra.

wHic indicabimus tantum generalem bibliographiam, complectentem tres partes huius tractatus, scilicet de mundo, angelis et homine. Particularis vero de his tribus bibliographia dabitur infra, in decursu correspondentium trium capitum. Peculiarem vero Patrum bibliographiam colligere non vacat, cum eorum doctrina vel sparsim tradatur, vel generarim in eorum commentariis in caput Genesis de opere septem dierum fere tota contineatur; brevem huiusmodi bibliographiam colligunt aliqui auctores, ut Boyer et Parente, infra referendi.

Barre, L., *De rerum creatione et speciatim de angelis,* Parisiis 1897.

Bartmann, B., *Die Schopfung. Gott, Welt, Mensch,* Paderborn 1922.

Beraza, B., *De Deo Creante,* Bilbao 1921.—*De Deo Elevante, De peccato originali, De Novissimis,* Bilbao 1924.

Boyer, C., *De Deo Creante et Elevante,* ed. 3, Romae 1940.

Brinktrine, J., *Die Lehre der Schopfung,* Paderborn 1956.

Daffara, M., *De Deo Creatore,* Torino 1947.

De San, L., *De Deo Creatore,* Brugis 1890.

Einig, P., *Tractatus de Deo Creante, De hominis lapsu, De Deo consummante,* ed. 2, Treveris 1913.

Flick, M. et Alszeghy, Z., *Il Creatore,* Firenze 1959; ed 2, 1961.

Garrigou-Lagrange, R., *De Deo Trino et Creatore,* Taurini-Parisiis 1943.

Guelly, R., *La Création,* Tournai 1963.

Gutberlet, K., *Gott und die Schopfung,* Regensburg 1910.

Huarte, G., *De Deo Creante et Elevante ac de Novissimis,* ed. 2, Romae 1935.

Janssens, A,. *God als Schepper,* Antwerpen 1937.

Janssens, L., *Summa theologica,* VI: *De Deo Creatore et de angelis,* Friburgi Br. 1905; VII: *De hominis natura,* Friburgi Br. 1918; VIII: *De hominis elevatione et lapsu,* Romae 1919.

Jungmann, B., *De Deo Creatore,* ed. 4, Ratisbonae 1883.

Lahousse, G.. *De Deo Creante et Elevante,* Brugis 1904.

Lepicier, A. M., *De prima hominis formatione,* Parisiis 1910.—*De peccato originali,* Parisiis 1911.

Liagre, J. B., *De Deo Creatore,* Tournai 1888.

Mazzella, C., *De Deo Creante,* Woosdstock 1877; ed. 4, Romae 1908.

Mors, I., *De Deo Creante et Elevante. De Novissimis,* ed. 2, Bonis Auris (Argentina) 1953.

Muncunill, J., *De Deo Creatore et de Novissimis,* Barcinone 1922.

Ceterum, in huiusmodi theologica consideratione, idem iugiter manet obiectum formale quo, scilicet revelatio, sub cuius lumine aspiciuntur etiam ea quae, tam in creatura materiali quam in rationali, sub lumine ipso rationis cognosci possunt et in philosophica Psychologia praecipue pertractantur; idem pariter est obiectum formale quod, scilicet ipsa ratio Deitatis, quae imbibit omne ens, quamvis creatum; et idem quodammodo dicendum est ipsum obiectum materiale, nam creatura omnis ita Deo alligatur, tanquam efficienti ac finali causae sui esse, ut sit aliquid divinum, et theologica consideratio creaturae nihil aliud sit quam consideratio ipsius influxus divini, sive *ipsius Dei sub aspectu suae operationis et processionis ad extra:* operari enim sequitur esse.[95]

Nec iuvat cum uno vel altero moderno auctore attentare novam quandam huius tractatus reformationem in sensu christologico vel anthropologico, ita ut hic aspectus vertatur in proprium eius formale aut principale obiectum; nam huiusmodi tentamina iam in medio aevo frustranea fuerunt et ut talia a traditione theologica derelicta sunt, quoniam, semel dimisso theocentrico aspectu cuiuslibet partis scientiae sacrae, desciscit tum unitas tum robur theo-

Oswald, J. H., *Die Schopfungslebre,* ed. 2, Paderborn 1893.—*Religiose Urgeschichte der Menscbheit,* ed. 2, Paderborn 1887.—*Angelologie,* ed. 2, Paderborn 1889.

Otten, B. J., *De Deo Creante et Elevante. De Novissimis,* Chicago 1924.

Palmieri, D., *De Deo Creante et Elevante,* Romae 1887. Est primum opus quod tulit hunc praecisum titulum. Ex eo prodiit, novis curis expolitus, *Tractatus de ordine supernatural!,* Prati 1910.

Parente, P., *De Deo Creante et Elevante,* Romae 1934.—*De creatione universali. De angelorum bominisque elevatione et lapsu,* Roma 1943.—*II peccato originale originato,* Roma 1948.

Perego, A., *La Creazione,* Brescia 1958.

Perrone, I., *Tractatus de Deo Creatore,* in *Praelectionibus theologicis,* primitus novem voluminibus editis Romae 1835-1842, ac pluries subinde sub forma breviori. In hoc tractatu iam colliguntur omnes fere quaestiones, quae de hac materia a theologis agitari solent.

Pesch, Chr., *Praelectiones dogmaticae* III: *De Deo Creante et Elevante. De Deo fine ultimo.* Friburgi Br. 1899; ed. 4, 1914.

PlAULT, B., *La Création et le péché originel,* Paris 1960.

Pignataro, F., *De Deo Creatore,* Romae 1904.

Pinard, H., «Création», *Dictionnaire de théologie catholique* III-2 (Paris 1907) 2034-2201.

Piolanti, A.. *Dio nel mondo e nell'uomo,* Roma 1959.

Reinke, L., *Schopfung der Welt,* Munster 1859.

Sagues, L F., *De Deo Creante et Elevante. De peccatis* («Sacrae theologiae summa* II, Matriti 1964), n. 1-1021.

Scheffeczyk, L., *Schopfung und Vorsebung,* Freiburg 1963-

Schmaus, M., *Katholische Dogmatik* II: *Gott der Schopfer und der Erloser,* München 1949; ed. 2, 1962.

Scholuner, H., *De Deo, mundi, angelorum et hominum creatore,* Salzburg 1764.

Schrader, C., *De Deo Creante, sive de auctore naturalis ordinis,* Pictavii-Parisiis 1875.

Stolz, A., *Antbropologia theologica,* Friburgi Br. 1940.

Ude, F., *Die Erschaffung der Welt,* ed. 2, Graz 1923.

Van Hove, A., *De Deo Creante et Elevante,* Mechliniae 1944.

Van Noort, G., *De Deo Creatore,* ed. 3 recognita, Bussum (in Hollandia) 1946.

[95] Cf. dicta in Introductione in universam theologiam, in vol. 1, n. 37-44.

logiae, et haec in fragmentarias ac superficiales elucubrationes evaporatur.[96]

Huiusmodi autem secundarium obiectum, quod est creatura sive influxus Dei ad extra, *consideratur hic sub duplici azpectu, tum nempe creationis* in ordine naturali, *tum elevationis* ad ordinem supernaturalem. Nam, quamvis haec duo sint simpliciter ac toto caelo distincta et alterum sit natura posterius, tamen de facto et in tempore simul contigerunt, tanquam duplicatus effectus divinae bonitatis, imprimentis in rationali creatura tum imaginem suae Unitatis, tum participationem suae Trinitatis.

Unde, quamvis quaestio de elevatione primi hominis posset absolute separari a quaestione de creatione ac coniungi cum materia de gratia in uno generali tractatu de supernaturali ordine creato, convenientius tamen adiungitur primo operi creationis, tum quia simul tempore et ad modum unius contigerunt, ut dictum est; tum quia ipsa fuit prima quaedam ac specialis elevatio, continens peculiarem modum sanctificationis aliaque supernaturalia integritatis dona, olim amissa nec umquam qua talia restituta; tum quia secus oporteret pariformiter scindere tractatum de angelis horumque sanctificationem remittere ad tractatum de gratia, qui ita non modice excresceret; tum denique quia in ipso lapsu ab originali elevatione fundatur totus tractatus de Verbo Incarnato, seu de redemptivo opere Christi, eiusque gratia reparativa, per suam sponsam Ecclesiam suaque sacramentorum canalia, ad homines derivata.

Exinde etiam intelligitur, religiosum *momentum et utilitas* huius tractatus, sub aspectu tum naturali tum supernaturali. Ipsa enim creatio est fundamentale vitae hominis problema, a quo pendet omnis eius ad Deum ultimum finem relatio, seu naturalis ipsa

[96] Ut dictum est in eadem Introductione, in vol. 1, n. 42 sq., quidam doctores mediaevales pro formali obiecto theologiae assignarunt *ens revelabile,* alii ipsum *Christum* (quam sententiam redintegrare conati sunt aliqui moderni).

Quod attinet praesentem tractatum, M. Flick suggerit illum exarandum esse sub aspectu *«historiae salutis»,* seu tanquam «initium salutis», cuius centrum est redemptiva Incarnatio (De Verbo Incarnato) et terminus est adventus Christi iudicis (De Novissimis); cf. «La struttura dei Trattato: 'De Deo Creante et Elevante'», *Gregorianum* XXXVI (1955) 284-290; item, opus ab ipso editum in collaboratione cum Z. Alszeghy, *Il Creatore. L'inizio della salvezza* (Firenze 1959) 11-18. Attamen, quod cl. auctor dicit de necessitate omnia pertractandi sub aspectu revelationis verissimum est, sed id respicit obiectum formale quo theologiae; quod autem addit de historia salutis, ut proprio obiecto scientiae sacrae et peculiariter huius tractatus, nonnisi partialiter et ambigue dici potest, cum exinde a proprio theologiae obiecto excludantur tum Deus in seipso ut Unus et Trinus, tum ipsa creatio, quae est natura prior elevatione et opere salutis, nisi velimus utrumque naturalem et supernaturalem ordinem ultra modum commiscere.

religio; prima vero elevatio, cum consequenti originali lapsu, fundat et explicat quaecumque in religione revelata docentur de oeconomia salutis per Christum et de hominis reparatione per eius Ecclesiam eiusque sacramenta. Propterea, ex perversione dogmatis originalis iustitiae et peccati, Pelagiani ipsam Christi redemptionem fere frustraneam reddiderunt, Protestantes subinde fundamentales suos errores de natura et causa iustificationis deduxerunt, moderni tandem Liberales, reiecto originali naturae lapsu et inquinamento, supernaturaiis ipsius gratiae auxiliatricis existentiam vel necessitatem respuunt, ipsaque moralitatis principia ad tramitem naturalium tendendarum interpretantur atque pervertunt.

2. DIVISIO TRACTATUS.

339. 5. *Thomas* suum tractarum, quo primam partem Summae Theologicae absolvit, in tres sectiones dividit. Prima est *de productione* creaturarum (1 p.. q. 44-46); in qua agitur de Deo ut rerum prima causa productiva, creativa, inceptiva. Secunda sectio est *de distinctione* creaturarum in opere creationis (q. 47-102); in qua agitur ordinate de distinctione rerum in communi (q. 47), de distinctione boni et mali ad excludendum errorem Manichaeorum circa Deum ut causam mali (q. 48-49), de creatione et natura creaturae angelicae eiusque elevatione (q. 50-64), de creatione et distinctione creaturae corporalis, distributa per opera sex dierum (q. 65-74), de creatione et elevatione hominis, non tamen de lapsu (q. 75-102), ubi quamplura dicuntur quae pertinent ad Psychologiam, Philosophiae partem. Tertia sectio est *de conservatione et gubernatione* rerum (q. 103-119), tum per actionem Dei immediatam (q. 103-105), tum mediantibus ipsis creaturis ut causis secundis, seu angelis (q. 106-114), corporalibus entibus (q. 115-116), hominibus (q. 117-119).

Ut patet. S. Doctor, loco dividendi tractatum veluti in partes materiales, seu in res, angelos et homines, assumit tres horum omnium aspectus, scilicet productionem, distinctionem et gubernationem, ac ideo cogitur ea quae pertinent ad angelos et homines scindere iuxta tres istas partes. Praeterea, de lapsu quidem angeli agit in hoc tractatu; lapsum vero hominis sive peccatum originale convenientius remittit ad secundam partem Summae Theologicae, ubi de re morali, et quidem ipsum peccatum, seu originale originans, ut dicitur, refert in 2-2, q. 163-165 (ubi de peccato superbiae), eius vero propagationem, sive originale originatum, eiusque indolem et effectus reponit in 1-2, q. 81-85 (ubi de exterioribus causis peccati).

Quamvis huiusmodi S. Thomae divisio ac ratio sit valde logica et formalis, praecipue attento synthetico et armonico contextu Summae Theologicae, tamen tum necessitas abbreviandi materiam, tum existens divortium inter theologiam dogmaticam et moralem, tum peculiare momentum et amplitudo quam quaestio de peccato origi-

nali eiusque propagatione assumpsit post Protestandum et lansenistarum errores, recentiores theologos coegit ad expungendas ab hoc tractatu philosophicas sive mere psychologicas quaestiones de natura hominis, ad colligendas in unum omnes quaestiones quae referuntur sive ad angelos sive ad homines, et ad coniungendam integram quaestionem de peccato originali cum quaestione de ipsa elevatione seu de iustitia originali. In reliquis ceteroquin theologi sequi solent magistrales lineas a S. Doctore assignatas.

Iuxta quam reformatam ac faciliorem rationem, in tria capita hunc tractatum dividimus: Caput I. De creatione *mundi.* Caput 2. De creatione et elevatione *angelorum.* Caput 3. De creatione et e evatione *hominis.*

CAPUT I. DE CREATIONE MUNDI

340. In mundo, generaliter ac collective spectato, tria ex parte Dei considerari possunt, scilicet creatio, conservatio et gubernatio; elevatio autem, qaue subsequitur creationem, non respicit totum mundum, etiam nempe materialem, sed solos angelos et homilies. Ex tribus autem illis aspectibus, sola creatio hic consideratur, brevitatis gratia. Nam conservatio nihil aliud est essentialiter quam ipsa continuata creatio, seu ipsa actio creativa quatenus a Deo non interrumpitur, ac ideo eius ratio intelligitur ex dicendis de ipsa creatione; quae vero respiciunt gubernationem (quam S. Thomas considerat in 1 p., q. 103-105), sufficienter determinata sunt in tractatu *De Deo Uno,* ubi de scientia Dei ut causa rerum (in vol. 1, n. 730-733), de medio scientiae divinae (n. 734-741, ubi occurrit theologorum controversia circa concursum divinum ad omnem actionem creatam, etiam liberam), de voluntate et causalitate Dei relate ad malum (n. 762-769), de universali Dei providentia (n. 784-790).

Creatio autem hic consideratur tum quoad eius *existentiam* sive factum (q. 1); tum quoad *essentiam* sive causam formalem (q. 2); tum quoad *causam efficientem,* sive creationem activam, et quidem ex parte unitatis causae creatricis (q. 3), libertatis et finalitatis actionis creatricis (q. 4, ubi simul occurrit sermo de causa finali creationis) et huius temporalis aspectus (q. 5); tum quod *causam materialem,* sive effectum creationis vel, ut dicitur, creationem passivam (q. 6), cui quaestioni appenditur quaestio de ulteriori distinctione rerum creatarum, quae est quaedam continuatio sive complementum creationis (q. 7).

QUAESTIO I. DE EXISTENTIA SIVE FACTO CREATIONIS[97]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

341. *Mundus,* de cuius creatione hic quaeritur, intelligitur complexus omnium rerum, tam corporalium quam spiritualium, quae sunt a Deo distinctae (entia mere corporalia ac sensibilia, homines, angeli). Cum autem quaeritur utrum omnia sint a Deo creata, sensus non est utrum omnia et singula sint a Deo immediate creata, sed utrum omnia et singula sint vel immediate vel mediate a Deo creata, ita nempe ut principium, ex quo quaelibet res imme-

[97] 1 p., q. 44. a. 1; q. 45, a. 2; q. 65, a. 1; *In 2 Sent.,* dist. 1, q. 1, a. 2; dist. 37, q. 1, a. 2; C. *Gent.* 2. 15 et 16: *De potentia,* q. 3, a. 1 et 5. Inter recentiores auctores supra relatos (in initio Introductionis), confer praecipue Boyer, Huarte, Pinard, Sagüés et Van Hove. De eadem materia solent occupari etiam philosophi in suo tractatu Cosmologiae vel Ontologiae (sive Theodiceae), ut Urraburu, Gredt, Hugon, Martinez del Campo et HeUIn.

Particularis bibliographia de argumento Scripturae, Traditionis et rationis dabitur infra, in decursu quaestionis.

diate procedit sit vel ipse Deus, vel in ultima analyst aliquid immediate et ex nihilo a solo Deo productum. Ita, cum dicimus angelum et animam rationalem creari a Deo, id intelligimus immediate; cum vero dicimus bruta, plantas et petras aliaque corporalia, quae immediate producuntur a generante, esse a Deo creata, id intelligimus mediate, quatenus nempe proveniunt ab aliquo primordiali principio quod est a Deo immediate creatum.

Creatio stricte ac scientifice intelligitur, iuxta classicam aptamque descriptionem, *productio rei ex nihilo sui et subiecti* (1 p., q. 45, a. 1).[98] Quae descriptio potest hoc modo in propriorem ac positivum sensum verti, modificando terminum ad quem: *productio rei secundum totum suum esse, seu secundum esse simpliciter* (ibid., a. 3, sed contra; q. 44, a. 2); et haec altera descriptio potest una cum priori coalescere in hanc completam formulam: «productio alicuius rei secundum totam suam substantiam [sive esse], nullo praesupposito [subiecto]» (q. 65, a. 3).

Exinde intelligitur, abstrahendo ab ulteriori determinatione tum definitionis tum ipsius conceptus creationis, de qua a doctoribus disputatur (cf. infra, n. 357-364), creationem esse aliquam mutationem, cui deest terminus a quo et cuius terminus ad quem est totum esse rei. Quo pacto, ex parte utriusque termini differt a transformatione, quae habet terminum a quo praeexistentem et cuius terminus ad quem non est res secundum totum suum esse sed tantum secundum aliquid sui esse: ita homo per generationem est ex materia sive semine genitoris et accipit non ipsum esse simpliciter sed tantum esse hominis, ita ut fiat non ex non esse simpliciter sed tantum ex non esse hominis (quo sensu dici potest fieri ex nihilo quidem sui, sed non ex nihilo subiecti).[99]

342. Ad cuius rei intelligentiam, observa duas sequentes divisiones mutationis (seu transitus ab uno modo essendi ad alium), alteram desumptam ex consideratione terminorum, alteram ex consideratione ipsius subiecti:

[98] Ita accipitur in scientia tum philosophica tum theologica. In vulgari vero ac translato sermone, creatio accipitur pro quacumque productione vel emanatione, praecipue rei eximiae, sive in ordine physico (sic opera artis creari dicuntur), sive in ordine morali ac iuridico (sic cardinalis vel episcopus dicitur creari). Hoc sensu de ipsa Sapientia divina dicitur: «Ab initio et ante saecula creata sum» (Eccli. 24. 14; cf. 24. 5 et 12).

[99] 1 p., q. 45, a. 1: «Si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine... Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente [simpliciter] quod est nihil».

1) *Attentis terminis,* distinguitur:

Mutatio inter duos terminos positivos (quae dicitur proprie motus):

Partialis, inter partem et partem *(transformatio,* seu generatio late accepta)

| xAccidentalis, inter accidens et accidens (alteratio in latiori sensu)

Extrinseca, seu secundum quatuor ultima praedicamenta (ubi, situs, quando, habitus)

Intrinseca

Secundum quantitatem (augmentatio vel decrementum)

Secundum qualitatem (alteratio stricte dicta)|

Substantialis (generatio strictius accepta; quae de viventibus strictissime dicitur)

Totalis *(transubstantiatio}*

Mutatio inter terminum positivum et terminum negativum

A negativo ad positivum *(creatio}*

A positivo ad negativum (annihilatio)

2) *Attento subiecto,* distinguitur:

Mutatio extrinseca (quae non afficit subiectum sed illud mutatum denominat a mutatione alterius subiecti; fit secundum quatuor ultima praedicamenta, ut dictum est supra)

Mutatio intrinseca (quae afficit ipsum subiectum)

Physica (seu partialis et secundum formam tantum; quae proinde habet subiectum reale, sub mutatione permanens et acquirens

| vel amittens formam accidentalem vel substantialem; *transformatio)*

Accidentalis, ut supra

Substantialis, ut supra

Metaphysica (seu totalis et secundum totam substantiam; quae proinde non habet subiectum permanens sub mutatione)

Inductiva termini

Ex alio *(transubstantiatio}*

Ex nihilo *(creatio}*

Remotiva termini (annihilatio)

Inde patet *distinctio creationis a transformatione et transubstantiatione;* creatio scilicet distinguitur a transformatione, quia totum inducit, et a transubstantiatione, quia ex nihilo inducit. Cum transubstantiatio sit valde peculiaris casus, nec ceteroquin possit applicari in hac quaestione de productione mundi, manent in nostra consideratione duo tantum modi mutationis, scilicet creatio, sive

| Secundum duo reliqua praedicamenta actionis et passionis, non datur hoc modo mutatio, sed illae sunt ipsa mutatio.

productio ex nihilo, et transformatio, sive productio ex aliquo iam praeexistenti; immanens autem emanatio a Deo, de genere eius qua persona divina procedit ab alia (quaeque non cadit sub genere mutationis, ob divinae essentiae simplicitatem et actualitatem), nequit absque contradictione applicari mundo, utpote a Deo distincto et Deo extrinseco; esset enim simul immanens et non immanens.

Unde *quaeritur,* utrum mundus habeat suam originem a Deo *non per transformationem,* sive mutationem alicuius entis praeexistentis, *sed per creationem,* sive mutationem ex nullo praesupposito subiecto.

II. HAERESES.

343. Negatio creationis mundi a Deo nequit provenire nisi ex duplici principio; vel nempe ex suppressione unius terminorum, scilicet aut Dei aut mundi *(Monismus)* vel ex exaggerata separatione et aequiparatione duorum illorum terminorum *(Dualismus),* et ita quidem ut, vel dicatur mundus esse a se et ipsi Dei coaternus, ac sese evolvere a seipso ex quadam intestina vi aut per actionem Dei transformantis coaeternam materiam (ita plures antiqui philosophi), vel dicatur mundus esse non ab ipso Deo, sed ab alio principio inferioris aut alterius generis *(Dualismus manichaeisticus* sub duplici sua forma).

trimum et tertium errorem, scilicet Monismum et Dualismum manichaeisticum, iam indicavimus ac determinavimus in tractatu *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 543, 597, 606), agentes de existentia et simplicitate Dei, quas negat primus error, et de unitate Dei, quam reicit alter. Satis sit aliquid ex ibidem dictis recolere.

Iconismus, alius est *autbropologicus,* qui supprimit Deum, omnia ad hominem reducendo aut circa hominem centralizando, et quidem vel modo materialistico (atheismus C. Marx et communistarum) vel modo existentialistico (doctrina a S. Kierkegaard derivata); alius est *ontologicus sive pantheisticus,* qui potius supprimit mundum, illum reducens ad Deum, ita ut Deus concipiatur vel modo materialistico (pantheismus materialisticus) vel modo idealistico (pantheismus idealisticus), et mundus sit veluti varius aspectus eiusdem ac unius divinae realitatis, statice (idealismus Spinoza) vel dynamice sive evolutive intellectae (Hegel et alii frequentiores idealistae, quibus mundus est una ex variis formis vel momentis evolutionis entis idealis); datur etiam quaedam tertia ac moderata forma

crassioris pantheismi, quae nonnisi partialiter identifient Deum cum mundo, docens Deum esse vel formam mundi (Terentius Varro et Almaricus de Benis) vel materiam mundi (David de Dinanto).

Dualismus manichaeisticus (et *gnosticus}* ponit duo principia sive deos, unum essentialiter bonum (Deum simpliciter dictum) et aliud essentialiter malum, paris aut inferioris dignitatis, a quo solo mundus, utpote materialis ac malus, processit; quae processio generarim explicatur per quandam emanationem (adeoque transformationem) inferiorum entium, sive aeonum, ex ipsa divina substantia.

Quod attinet secundum errorem, iuxta quem mundus vel materia est increata et Deo coaeterna, ipse tribuendus est antiquioribus saltem *graecis philosophis* qui Platonem et Aristotelem praecesserunt, quique, ut ostendit S. Thomas (1 p., q. 44, a. 2; *De potentia,* q. 3, a. 5), nonnisi lento ac penoso gressu conati sunt sese extricare a crassiori ac materiali mundi conceptione.

344. *Quoad Platonem vero et Aristotelem, disputatur* ab eruditis num pervenerint ad verum, etsi imperfectum ac confusum, creationis conceptum.

Affirmant Augustinus *(De civ. Dei* 8. 4), Pseudo-Alexander Halensis *(Summa theol.,* ed. Quarachi, vol. 2, n. 26), S. Thomas (in utroque loco nuper relato;[2] item 1 p., q. 15, a. 3, ad 3; q. 46, a. 1, ob. 3 et ad 3; *De causis* 18 circa finem; *In 8 Phys.,* lect. 2, n. 4; lect. 3, n. 5 sq.; *In 2 Met.,* lect. 1; lect. 1; *In 6 Met.,* lect. 4), et inter modernos F. Brentano,[3] A. E. Taylor,[4] J. M. Lagrange (quoad Platonem),[5][6] Sertillanges,[0] et Boyer.[7]

Negant vero Ambrosius *(In Hexaëm.* 1. 1), Petrus Lombardus *(Sent.r* 1. 2, dist. 1, c. 1), Bonaventura *(In 2 Sent.,* dist. 1, p. 1, a. 1, q. I),[8] ad quos alludit S. Thomas (1 p., 15, a. 3, ad 3), et inter modernos P. E. More›

[2] Quidam dicunt S. Thomam in 1 p., q. 44. a. 2, mutasse sententiam quam de Platonis et Aristotelis creationismo proposuerat in *De potentia,* q. 3, a. 5; ita J. Maritaux, *La philosophie Bergsonienne* (éd. 4, Paris 1948) 346, et E. Gilson, *L'ésprit de la philosophie médiévale* (éd. 2, Paris 1948) 72, 390, 401. Alii congruentius id negant; ita R. Jolivet, «Aristote et la notion de création», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1930) 210, C. Boyer, *De Deo Creante et Elevante* (ed. 3, Romae 1940) 21, et A. C. Pegis, «A note on St. Thomas. Summa theologica I, 44, 1-2», *Mediaeval studies* VIII (1946) 159-168.

[3] *Aristoteles Lebre vom Ursprung des mensch Geistes,* Leipzig 1911.

[4] *Plato* (London 1926) 444.

[5] «Platon théologien», *Revue thomiste* IX (1926) 196 sqq.

[6] *Saint Thomas d'Aquin* I 281.

[7] *Wp. cit.* 19-22.

[8] Cf. F. Prezioso, *De Aristotelis creationismo secundum S. Bonanventuram et secundum S. Thomam,* Romae 1942.

A. Rivaud, Werner, Zeller, Hamelin,9 J. Chevalier,10 Jaeger," J. M. Lagrange (quoad Aristotelem),12 Roland-Gosselin,13 J. Baudry14 et E. Gilson.15

Media via incedunt alii, dicentes eos (et signanter Aristotelem) conceptum quidem creationis non attigisse, seu de creatione non cogitasse, sed tamen principia posuisse quae illi favent; ita R. Jolivet,16 R. Garrigou-Lagrange17 et Maritain.18 Quibus videtur assentiendum, attentis principiis unde desumuntur argumenta pro existentia Dei, quorum praecipua ab illis philosophis indicata sunt, ut ostendimus in tractatu *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 550, 552, 556, 560, 563).

345. Ad praefatum errorem mitigati pantheism! accesserunt aliqui moderni *semirationalistae,* etiam inter catholicos.

Victor Cousin (f 1867), magister ecclectici rationalismi, concesso quod mundus non fuerit productus ex materia praeexistente, docet ipsum *procedere a mente divina* sicut actus noster liber procedit a voluntate, et hoc sensu non esse ex nihilo, sed ex Deo: non scilicet a Deo (causa efficiente) sed ex Deo vel de Deo; quod quidem sonat emanationem, ac ideo pantheismum.

Eundem errorem sonat sequens obscura propositio *Antonii Rosmini* (t 1855), in Ontologismi principiis fundata et a S. Officio a. 1887 damnata: «Verbum est *materia illa invisa,* ex qua, ut dicitur Sap. 11. 18 creatae fuerunt res omnes universi» (Denz. 3219).

Ad pantheismum idealisticum hegelianum de propinquo accessit *Antonius Giinther* (f 1863), docens creationem esse *quandam formationem* του *Non-Ego in mente divina,* eiusque realizationem. Mundus nempe est τό Non-ego Dei, seu idea non-absoluti oppositi ideae Absoluti quae est Deus. Sicut in Deo sunt tres personae in unitate naturae, ita extra Deum, per quandam illarum personarum negationem et oppositionem, sunt tres substantiae, componentes unitatem ideae mundi, scilicet substantia spiritualis, quae resultat ex hoc quod Prima persona divina sese cogitat tanquam non Filium nec Spiritum S., substantia corporalis, resultans ex hoc quod Secunda persona sese cogitat tanquam non Patrem nec Spiritum S., et homo qui copulat utramque illam substantiam ac resultat ex hoc quod Spiritus S. sese cogitat tanquam non Patrem nec Filium. Mundus ergo est haec triplex divina negatio, sive non-egoitas, et creatio mundi est realizatio huiusmodi non-egoitatis divinae. Haec doctrina, severae crisi subiecta a consultoribus in praeparatione defini-

9 *Le système d'Aristote,* Paris 1911.

10 *L·: notion de nécessaire chez Aristote,* Paris 1915.

11 *Aristoteles,* Berlin 1923.

12 «Comment s'est transformée la pensée religieuse d'Aristote?», *Revue thomiste* IX (1926) 297-313, 326-328.

13 *Aristote* (Paris 1927) 96.

14 *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde* (Paris 1931) 185-189.

15 *Loc. cit.*

16 *Art. cit.* 5-50, 209-235.

17 *Dieu,* (éd 4, Paris 1923) 261 sq.—*De Deo Trino et Creatore* (Taurini 1943) 233 sq.

18 *Loc. cit.*

ticnis Conc. Vaticani I, sine dubio feritur ab ipsa definitione (can. 5. mox citando).[19]

III. ASSERTIO. Mundus originem habet a Deo per proprie dictam creationem, seu ex nihilo productionem.

346. Nota theologica. Id est *de fide* pluries explicite definita, praecipue a Cone. Later. IV, Flor, et Vatic. I.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterium hanc doctrinam proponit tum in *Symbolis fidei,* tum in *definitionibus Conciliorum,* agentium praesertim contra supradictos errores Monismi pantheistic! et Dualismi manichaeistici.

In quibusdam *Symbolis,* praecipue antiquioribus, veritas aequivalenter exprimebatur sub conceptu dominationis et omnipotentiae (Credo in Deum Patrem dominatorem, vel omnipotentem; ita etiam in Symbolo Apostolico secundum formam antiquiorem; cf. Denz. 1-17). In recentioribus vero Symbolis additur explicitus ipse conceptus creationis, sub nomine creatoris vel factoris universorum; ita *Symbolum Apostolicum·.* «Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae [vel, universorum creatorem; vel, omnium creaturarum visibilium et invisibilium creatorem]» (cf. Denz. 19 sqq.); *Symbolum Epiphanii* (utraque forma brevior et longior); «Credimus in unum Deum, Patrem omnipotentem, omnium visibilium et invisibilium factorem» (Denz. 125); *Symbolum Nic.-Constantinop.:* «Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium» (Denz. 150). *Symbolum Toletanum* a. 447: «Credimus in unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, visibilium et et invisibilium factorem, per quem creata sunt omnia in caelo et in terra» (Denz. 188).

Conciliorum decisiones praecipuae (praeter praefata Symbola Nie. et Constantinop.) feruntur tum in medio aevo a *Cone. Later. IV et Florentino* contra coaevorum Catharorum neomanichaeismum, tum in aetate moderna a *Cone. Vatic. I* contra hodiernum neopantheismum.

Conc. Lateranense IV, a. 1215. cap. 1 De fide catholica, contra Albigenses et Catharos, *praecipuum fert documentum* (subinde verbaliter a Conc.

19Cf. L. Orban, *Theologia Giintberiana et Concilium Vaticanum I* (Romae 1942) 152. Ibidem, p. 95-142, exponitur connexa Günther doctrina de ipsa Trinitate, seu de trina egoitate divina, per positivum processum theogonicum, idealiter sese stabilientem, antequam per praefatum ac parallelum processum negativum idealiter sese exprimat ac

Vatic. I repetitum), in quo conceptus creationis sub ipsa forma *productionis ex nihilo, et quidem cum initio in tempore,* profertur: «Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus..., unum universorum principium: *creator* omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium: qui sua omnipotenti virtute *simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam,* spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam: ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali» (Denz. 800).

Conc. Lugdunense II, Professio fidei Michaelis Palaeologi: «Credimus unum Deum... creatorem omnium creaturarum, a quo omnia, in quo omnia, per quem omnia, quae sunt in caelo et in terra, visibilia, invisibilia, corporalia et spiritualia» (Denz. 851).

Conc. Florentinum, Decretum pro Iacobitis a. 1442, *addit determinationem creationis liberae*·. «Firmissime credit, profitetur et praedicat, unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, esse omnium visibilium et invisibilium *creatorem*·, qui *quando voluit,* bonitate sua universas, tam spiritales quam corporales, condidit creaturas; bonas quidem, quia a summo bono factae sunt, sed mutabiles, quia *de nihilo jactae sunt,* nullamque mali asserit esse naturam, quia omnis natura, in quantum natura est, bona est» (Denz. 1333).

Conc. Vaticanum *I* a. 1870, sess. 3, cap. 1, De Deo rerum omnium creatore, confitetur «Deum Creatorem ac Dominum caeli et terrae», qui *«liberrimo consilio»* omnia condidit, ac immediate citat praecipuam partem definitionis Conc. Later. IV («Simul — constitutam»).

Subinde in correspondentibus canonibus *damnat modernum Pantheismum,* tum in generali suo principio de identitate Dei et mundi (can. 3; quod paulo ante damnaverat Pius IX in Syllabo, prop. 1), tum in sua forma materialistica (can. 2), tum in sua forma emanatistica et evolutionistica, tam materialistica quam idealistica (can. 4). Ipsam autem doctrinam tradit, tum definiendo generaliter Deum esse omnium «creatorem» (can. 1), tum *completissime determinando conceptum creationis, tanquam productionis ex nihilo et secundum totam rei substantiam, libera voluntate peractae* (can. 5; Denz. 3001 sq., 3021-3025). Hic ultimus ac praecipuus canon sic sonat: «Si quis non confiteatur, mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et naturales, *secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo productas,* aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate *libera,* sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum, aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit: an. s.».[20]

Pius X, Deer. S. Officii a. 1907 «Lamentabili», hanc Modernistarum propositionem damnavit: «Progressus scientiarum postulat, ut reformetur con-

realizet sub forma non-egoitatis sive mundi. Quam breviter exposuimus in tractatu *De Deo Trino,* supra, in n. 7 et 15.

[20] Doctrinae Concilii diffusam expositionem habes apud J.-M.-A. Vacant. *Constitutions du Concile du Vatic. La Constituciôn Dei Filius* I (Paris 1895) 217-271; item in *Collectione Lacensi* (ad Acta Conc. Vaticani) VII 85-119, et apud H. Pinard, «Création», *Dictionnaire de théologie catholique* III-2 (Paris 1907) 2181-2195.

ceptus doctrinae chrîstianae de Dec, de creatione, de revelatione...» (Denz. 3464).

347. Scriptura,[21] attenta hermeneutica sacra, certe, attenta veto hermeneutica rationali, in N. T. pariter certe, in A. T., saltern probabilissime, veritatem proprie dictae creationis proponit.

Hermeneutica sacra atque praecipua, ad hanc veritatem verba Scripturae, et in particulari ipsum textum genesiacum, implicite vel explicite refert in Symbolis fidei, definitionibus Conciliorum et doctrina Traditionis seu Patrum aliorumque doctorum. Iuxta quorum documentorum mentem, peculiariter *Commissio de re Biblica,* 30 iun. 1909, declaravit «sensum litteralem historicum vocari in dubium [non] posse, ubi agitur de factis in eisdem [tribus primis Genesis] capitibus enarratis, quae christianae religionis fundamenta attingunt: uti sunt, inter cetera, rerum universarum creatio a Deo facta in initio temporis; peculiaris creatio hominis...» (Denz. 3514). Ex hermeneutica autem rationali apparet clariora esse testimonia N. T., quam testimonia A. T., quae tamen, sin minus ex ipso textu, saltem ex toto suo contextu, sensum verae creationis sive productionis rerum ex nihilo produnt.

348. *In A. T.* praecipui loci sunt textus genesiacus de productione mundi et testimonium matris puerorum Machabaeorum, quo

21 Praeter commentatores biblicos, praecipue circa primum caput Genesis, confer:

Arnaldich, L., *El origen dei mundo y del hombre segun la Biblia,* Madrid 1957.

Billot, L., «Dogma creationis an *ex* initio Geneseos demonstretur», *Gregorianum* I Î1920P177-189; IV (1923) 3-16.

Boehl, F., «Bara' als Terminus der Weltschopfung im altest Sprachgebrauch», *Beitrage zur Wissenschaft vom A. T.* XIII (1913) 42-60.

Ceuppens, F., *Quaestiones selectae ex historia primaeva* (ed. 2, Torino 1942) 4-7. Copiosam refert bibliographiam. in p. XI sqq.

DuMaine, H., «UHeptaméron biblique. Remarques sur le récit de la création (Gen. 1. 1-2. 4)», *Revue biblique* XLVII (1937) 161-181.

Kortleitner, F. X., *Sacrae litterae docentne creationem universi ex nihilo,* Oeniponte 1935.

Lambert, G., «La création dans la Bible», *Nouvelle revue théologique* (1953) 152-281.

Rongy, H., «La création dans la Genèse», *Revue ecclésiastique de Liège XXV* (1933-34) 3-13.

Schwegler, T., *Die biblische Urgeschichte,* München 1960.

Stuhlmueller, C.. «The theology of creation in second Isaias», *Catholic biblical quarterly* XXI (1959) 429467.

Sutcliffe, E. F., «Primaeval Chaos not scriptural», *Miscellanea biblica* II (Roma 1934) 203-215.

Vaccari. A., «In principio creavit Deus caelum et terram (Gen. 1. 1)», *Verbum Domini* XXIV (1944) 161-168.

Zapletal, V., *Der Schopfungsbencht der Genesis.* Freiburg i. Br. 1911.

iudaica ac popularis ipsa fides exhibetur. Accedunt multi textus ex prophetis, psalmis et libris sapientialibus, in quibus mundi productio absque ulla rerum limitatione Deo adscribitur.

Gen. 1. 1 sq.: «*In principio creavit Deus caelum et terram. Terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae erant super jaciem abyssi, et Spiritus Dei ferebatur super aquas*».

Ad rem praecipue facit primum comma, cum tribus suis incisis «In principio — creavit — caelum et terram».

«*In principio* (beré'sîth)». Principium, sive initium, posset absolute accipi sive de ordine temporis (in principio temporis, in primo tempore) sive de ordine naturae (in signo priori); priorem autem ac temporalem sensum hic requirunt tum communis usus termini, praecipue cum particula «in», cui auctor sacer attemperat sermonem suum, tum subsequens contextus de distributione operis productionis per septem dies hebdomadae quae est symbolum temporis. Ceterum, quidquid sit (nam id respicit ulteriorem determinationem creationis per temporalem eius aspectum), ratio principii, ibi absolute et sine ulla diminutione expressa, indicat nihil hanc Dei productivam actionem effugisse aut praecessisse (in principio rerum = ante omnia), adeoque Deum omnia produxisse, in quo quidem conceptus creationis, seu productionis rerum ex nihilo rerum, essentialiter continetur. Idem sensus confirmatur ex alio inciso «caelum et terram» quod omnia comprehendit, ut mox dicetur.

«*Creavit* (hebraice bara)». Verbum hebraicum non necessario significat creationem sive productionem ex nihilo, cum ceteroquin bis in eodem contextu adhibeatur ad significandam subsequentem productionem piscium magnorum et hominis (v. 21: «Creavitque Deus cete grandia»; v. 27: «Et creavit Deus hominem»); tamen in forma perfecti historici (forma kal), ut in his tribus locis occurrit, hoc verbum unice adhibetur de actione Dei (numquam hominis) ad significandam productionem alicuius novi ac portentosi, ut patet ex quadraginta septem locis in quibus occurrit in A. T.;~ unde saltem aptissimum est, alio deficiente, ad significandam ipsam creationem, et ad hunc sensum necessario trahitur a duobus incisis «In initio» et «caelum et terram», inter quae medium cadit.*

22 Praecipui loci sunt: Gen. 1. 1, 21, 27; 5. 1; 6. 7; Exod. 34. 10; Num. 16. 30; Deut. 4. 32; Psal. 50. 12; 88. 48; 101. 19; 148. 5; Eccle. 12. 1; Is. 4. 5; 40. 26, 28; 41. 20; 43. 1, 7, 15; 45. 12, 18; 48. 7; 54. 16; 57. 19; 65. 18: 1er. 31. 22; Ezech. 21. 30: 28. 13: Mal. 11. 10.

«Caelum et terram». Hoc incisum significat comprehensive «omnia», sive universum totum, id nempe quod Graeci vocant χόαμο (sive mundus constitutus et ordinatus; quod verbum non habet correspondens in lingua hebraica), ita ut huiusmodi expressione auctor sacer intendat proferre veluti synthesim totius operis, de quo subinde distributive sermonem instituit. In parallelo loco 1er. 10. 16, pro «caelum et terram» ponitur praecise «omnia»: «Qui enim formavit omnia, ipse est»; pariter in parallelis locis N. T., habetur Io. 1.3: «Omnia per ipsum facta sunt»; Hebr. 1.3: «Portans omnia verbo virtutis suae». Unde incisum «Caelum et terram» nequaquam ponitur in oppositionem et exclusionem huius quod postea vocatur «terra inanis et vacua» (tohu wabohu), vel «abyssus» (tehôm), vel «aqua».[23][24]

Ex utroque igitur inciso «In principio» et «Caelum et terram», utpote significante absolutum initium et universalitatem rerum productarum, determinatur sensus verbi «creavit» ad veram productionem ex nihilo, seu proprie dictan creationem. Eundem sensum luculenter *confirmat* tum manifesta intentio auctoris, enarrandi scilicet originem omnium rerum, inculcandi monotheismum, sive Deum ut omnium rerum principium (adversus profanas cosmogonias babylonicas et aegyptiacas, originem mundi deducentes ex quadam primitiva massa chaotica), et exaltandi Dei omnipotentiam, quae solo verbo libere disponit de tota materia (quod certe non facile conciperetur, si aliqua informis materia esset veluti coaequalis et coaeterna Deo); tum traditio iudaica, expressa in mox citando testimonio matris Machabaeorum.

349. Obiciunt plures critici acatholici (ut Holzinger, Budde, Smith, Gunkclet, Loisy)[21] quod, cum vox habraica berê'sîth (principio) occurrat sine articulo, indicat *statum constructum* ac ideo indiget complemento, quod non aliunde peti potest quam ex sequenti verbo «creavit», accepto proinde in forma infinitiva (in principio creandi = in principio creationis), ita ut totum comma «In principio Deus creavit caelum et terram» accipiendum sit non ut directa et absoluta affirmatio creationis factae in principio, sed in sensu constructo et ad modum unius cum subsequent! commate, ita ut sensus utriusque

[23] Quidam. ut R. de Vaux *(La Genèse* [Paris 1951] 49, in nota), putant tria illa nomina esse tres imagines quibus exprimitur ipsum nihilum. Alii vero ea referunt ad primam massam informem creatam a Deo, antequam fieret opus distinctionis et ornatus. Confer J. Exciso, «Tohu wabohu», *Estudios biblicos X* (1952) 321-324.

[24] *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse* (Paris 1901) 16.

copulati commatis sit: «In principio creationis caeli et terrae (vel: In principio, quando Deus creavit, vel cum crearet, caelum et terram), terra erat inanis et vacua...». Vel, ac melius, incisum «in principio» coniungendum est directe cum v. 3 «Dixit Deus: Fiat lux», ita ut v. 1 sit in forma indirecta et v. 2 sit mera parenthesis, hoc modo: «In principio, quando Deus creavit caelum et terram (terra autem erat inanis et vacua...), dixit Deus: Fiat lux...». Id confirmatur ex similitudine cum statu constructo, qui subinde occurrit Gen. 2. 4: «Istae sunt generationes caeli et terrae, quando creata sunt, in die quo fecit Deus caelurn et terram».

Respondetur imprimis praefatum sensum constructum excludi per punctum, quod separat utrumque comma, quodque servatur tum in textu hebraico masoretico, tum in omnibus versionibus (et imprimis in graeca versione 70), tum in criticis modernis editionibus. Praeterea, vox illa hebraica, exprimens principium, invenitur absque articulo et in statu non constructo apud Is. 46. 10: «Adnuntians ab exordio novissimum et ab initio quae necdum facta sunt». Ceterum, si articulus revera requireretur, nihil vetat quominus ibi addatur, cum variae punctuationes et signa vocalia nonnisi saec. 6-9 A. C. appositae sint a masoretis textui hebraico primitivo. Praeterea, si incisum illud poneretur in statu constructo, grammaticaliter expostularet imperfectum («cum crearet»), non vero perfectum («cum creavit»); ceterum, tota lectionis constructio, sive sub prima sive ac praecipue sub altera forma, satis contorta est ut conveniat simplici stylo Genesis, qui procedit per breves ac distinctas phrases, invicem completivas. Inde negatur quoque invocata paritas cum Gen. 2. 4.

Obiciunt praeterea textum Sap. 11. 18-20: «Non enim impossibilis erat omnipotens manus tua, quae *creavit orbem terrarum ex materia invisa,* immittere illis multitudinem ursorum aut audaces leones..., quorum... laesura poterat illos exterminare»; ex quo saltem sequitur auctorem Sapientiae textum Genesis interpretatum esse de productione mundi ex materia praeexistenti, iuxta ipsorum graecorum philosophorum doctrinam.[23]

Respondetur ibi non agi de creatione prima ex nihilo, quae, iuxta Gen. 1. 1 sq., attingit ipsam materiam invisam sive informem quaeque bene nota erat coaetaneo auctori 2 Mach. 7. 28 (de quo infra), sed de creatione secunda, sive de opere distinctionis et determinationis mundi iam creati, de quo subinde agitur in eodem primo capite Genesis. Hanc enim tantum invocare, tacita prima creatione, sufficiebat ad scopum auctoris Sapientiae, qui est ostendere quomodo Deus possit impios punire, suscitando bestias feroces ex eadem materia, ex qua olim in mundi formatione omnia animalia bruta suscitavit. Nec refert quod ipse ad significandam eam «terram inanem et vacuam», de qua est sermo in textu genesiaco, utatur expressione «materiam invisam» (seu informem, ἐξ ἀμορφου ὑλη) quae tunc adhibebatur a graecis jhilosophis et eruditis; nam id explicari potest ex desiderio reddendi reveatae doctrinae intelligentiam faciliorem coaetaneis auditoribus, quemadmo-

25 Apud. J.-B. Frey, «Dieu et le monde d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ», *Revue biblique* XIII (1916) 33-60.

dum aliqui exegetae admittunt ipsum loannem evangelistam ob eundem finem usurpasse vocem «logos», a coaetaneis philosophis neoplatonicis adhibitam.[26]

350. 2 *Mach.* 7. 28, mater Machabaeorum infantem periturum sic alloquitur: «Peto, nate, ut adspicias ad caelum et terram et ad omnia quae in eis sunt, et intelligas quia ex *nihilo* οὐκ ‹5ντων= ex non entibus, ex his quae non sunt] *fecit illa Deus et hominum genus».* Hic textus est magni momenti, tum ob explicitant expressionem productionis totius mundi ex nihilo, in quo proprius creationis conceptus consistit, tum quia in eo ostenditur communis iudaeorum fides atque ipsius genesiaci textus interpretatio.[2]

In *prophetiis, psalmis* et *libris sapientialibus* persaepe Deus exhibetur, ipseque solus, ut factor omnium, quin ulla adhibeatur sensus mitigatio, aut alicuius praeexistentis materiae existentia ullatenus suggeratur. Singuli quidem textus, ipsaque vox «creare», nequeunt necessario evincere ibi agi de creatione in stricto sensu, sed tamen omnes simul, ratione tum constantiae tum praefati absoluti characteris, id vehementer suggerunt et ipsum argumentum deductum ex Gen. 1. 1 sq. et 2 Mach. 7. 28 non leviter corroborant.

Ita, ex *prophetiis,* Is. 40. 12-17; 41. 24; 44. 24; 45. 6 sq., 18; 1er. 10. 12-16; 17. 1; 51. 15-19; Amos 4. 13; 9. 5 sq.; ex *psalmis* 32. 6, 9; 89. 2; 103. 1-6; 113. 15; 135. 5-9; 145. 6; 148. 5 sq.; ex *libris sapientialibus,* Sap. 1. 14; Eccli. 18. 1; 24. 5-12; 39. 30-39; et Prov. 8. 22-31: «Dominus possedit me *in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio.* Ab aeterno ordinata sum et ex antiquis, *antequam terra fieret.* Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram, necdum fontes aquarum eruperant, necdum montes gravi mole constiterant, ante colles ego parturiebat: *adhuc terram non fecerat,* et flumina et cardines orbis terrae...».

351. *In N. T.,* quamvis expressio «fieri ex nihilo» vel aliquid simile non occurrat, tamen universalis Dei causalitas relate ad mundum tam absolute et emphatice praedicatur, ut nequeat nisi de proprie dicta creatione intelligi. Sint duo ex praecipuis textibus.

Io. 1.3: «Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est». Huius textus alterum membrum, quod stricte non esset necessarium, sub forma ipsa negativa absolutum sensum prioris confirmat ac premit.[27]

[26] Cf. supra, n. 26.

[27] M. Grandclaudon scribit: «Ce passage a une grande importance dogmatique, à cause de son affirmation de la création ex nihilo'» *{La Sainte Bible,* éd. Pirot-Clamer, in h. 1.). F.-M. Abel observat variantem lectionem, quam ferunt aliqui codices, scilicet «Cognoscere quia *non ex his quae erant* fecit haec Deus» magis adhuc absolute excludere praeexistendam alicuius materiae, quam communis lectio «Ex nihilo» seu «Ex his quae non erant» *{Les livres des Maccabees* (Paris 1949) 378).

Nec aliunde aliquam rectrictionem affert ultimum incisum «quod factum est», quasi aliquid esset, quod factum non fuerit, sed potius explicative et corroborative sonat, ita ut sensus sit: Omnia prorsus per ipsum facta sunt, ac ideo sine ipso nihil factum est ex his quae facta sunt, seu quae existunt per factionem; unde, si aliqua exclusio sive limitatio ibi implicatur, ea respicit modo confuso ac generali solas res divinas, seu essentiam, attributa et personas divinas (puta Spiritum S.), ita ut sensus sit: Omnia quae sunt, praeter ipsum Deum et res ad Deum intrinsece pertinentes, sunt facta per Verbum.[27] Ceterum, certum non est praefatum incisum pertinere ad praecedentia verba, prout fertur in communiori ac probabiliori lectione; nam alia probabilis lectio, eaque antiquior apud Patres, illud coniungit cum versiculo sequenti, hoc modo: «Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil. Quod factum est, in ipso vita erat...».[29] In qua proinde lectione, removetur etiam omnis apparentia difficultatis.

Col. 1. 15-17: «Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae; quoniam *in ipso condita sunt universa in caelis et in terra,* visibilia et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus sive potestates: *omnia per ipsum et in ipso creata sunt,* et ipse erat ante omnes et *omnia in ipso constant*». Hic textus est parallelus cum praecedenti, quod attinet universalem Verbi causalitatem in creatione rerum, imo est magis comprehensivus, qua parte indicat etiam actualem dependentiam omnium rerum ab eadem causa («Omnia in ipso constant» seu subsistunt)/ Nec emphatica determinatio de creatione angelorum quidquam detrahit efficacitati et universalitati creationis quoad mundum materialem, imo potius augere videtur, vi taciti argumenti a fortiori: si enim in altiori mundo invisibili ac spirituali nihil creatricem Verbi actionem effugit, a fortiori id valet de visibili ac corporali universo.

Eadem creatricis actionis absoluta universalitas praedicatur in Act. 4. 24; 14. 14; 17. 24 sq.; Rom. 4. 17; 11. 36; 1 Cor. 8. 6; Hebr. 1. 2, 3, 10; 3. 4; apoc. 4. 11; 14. 7; 21. 6; 22. 13[31]

28 Cf. M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean* (éd. 8, Paris 1947) 4.

29 Cf. *ibid.* 6 sq., et dicta in tractatu *De Deo Uno,* in vol. 1, n. 702; item I. De la Potterie, «De interpunctione et interpretatione versuum Joh. 1. 3-4», *Verbum Domini* XXXIII (1955) 193-208.

30 Cf. F. Prat, *La théologie de Saint Paul I* (éd. 33, Paris 1942) 347-349.

31 Quoad apparentem difficultatem quae desumi posset ex Hebr. 11. 3 («Fide intelus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent») confer varias

352. Patres,"2 ipsis Scripturae textibus innixi illosque interpretantes, ulterius determinant tum conceptum creationis, dicentes omnia facta esse «*ex nihilo*» seu «ex eo quod non erat», tum eius absolutam universalitatem, dicentes Deum creasse *ipsam materiam* et hanc nullatenus actioni Dei praeexstitisse aut coaeternam fuisse. Ad huiusmodi determinationem eos coëgit praecipue ipse duplex supradictus *error tum Dualismi* Gnosticorum et Manichaeorum, subtrahentium a Deo creationem materiae tanquam malae, tum graecorum philosophorum, ponentium materiam ingenitam ac Deo coaeternam (cf. supra, n. 343 sq.). Ceterum, eandem doctrinam Patres proponunt etiam in operibus vel locis non polemicis, cum nempe dogmatice tantum vel exegetice articulum fidei exponunt, idque inde a saec. 2, antequam Irenaeus explicitam luctam contra increscentem Gnosticismum aperiret.

Iam Hermas, circa medium *saec. 2,* in suo *Pastore,* Mand. 1, absque ulla polemica praeoccupatione simpliciter scribebat: «Primum omnium crede unum esse Deum, qui omnia creavit et consummavit, et *ex nihilo jecit omnia ut sint,* et omnia capit, solus autem incapabilis est» (Funk 1. 469). Inter Patres apologetas eiusdem saeculi, Tatianus, *Orat. adv. Graecos* 5, praefatum philosophorum graecorum errorem reiciens, scribit: «*Non enim caret initio materia,* quemadmodum Deus; nec Deo, ut principii expers, parem habet potestatem; verum creata est, nec ab alio facta, sed a solo universorum opifice producta» (MG 6. 814-818). Pariter Theophilus Antiochenus, *Ad Autolicum* 2. 10: «Haec igitur initio docet divina Scriptura *materiam* ex qua mundum Deus fecit et condidit, quodammodo indicans rem creatam esse, utpote a Deo factam» (MG 6. 1063).

Nec obici potest ab his discrepasse tum *Athenagoram (Apol.* 10), tum ipsum *lusiinum,* praefati Tatiani magistrum *(Apol. I, n.* 10 et 50), qui, sese accommodantes ideis platonicis, significant Deum mundum effecisse ex materia praeexistente. Nam eorum verba convenienter intelligi possunt de creatione secunda, seu de dispositione mundi post ipsam materiae creationem, iuxta narrationem Scripturae. Nec praefata eorum cognatio cum ideis platonicis contrarium probat, tum quia ipsi potuerunt ab ea philosophia mutuare solas formulas, seposita ipsa determinata doctrina, tum quia certum non est ipsum Platonem admisisse materiae aeternitatem (cf. supra, n. 344), ac ideo hi Pa-

interpretationes apud S. Thomam. 1 p., q. 65, a. 4, ad 1 (cui favet parallelus textus Rom. 1. 20), G. Huarte, De *Deo Creante et Elevante* (ed. 2, Romae 1935) 28 sq., Ceuppens in Angelicum (1936) 536, et Smith, in *Verbum Domini* (1949) 94-97.

32Cf. Pinard, *art. cit.* (supra, in n. 346) 2057-2079; qui praeterea inquisitionem suam extendit ad aetatem scholasticam a saec. 9 ad 13, *ibid.* 2079-2093.—Y. M.-J. Conc.ar, «Le thème de Dieu-Créatur et les explications de IHexaméron dans la tradition chrétienne», *Mélanges Henri de Lubac* I (Paris 1963) 189-222.

tres potuerunt Platonis doctrinam in sensu christiano interpretari, sicut eam paulo post videtur intellexisse Clemens Alex, mox citandus.

Circa finem eiusdem saeculi, Irenaeus, *Adv. haer.* 2. 10. 4, impugnans *Gnosticos,* qui materiae productionem a Deo subtrahebant, scribit: «Homines quidem *de nihilo* non possunt aliquid facere, sed de materia subiacenti, Deus autem quam homines hoc primo melior, eo quod *materiam* fabricationis suae, *cum ante non esset,* ipse adinvenit» (MG 7. 736).

Pariter Tertullianus, *Adv. Hermogenem* 1.3, suscipit impugnationem huius *gnostici* doctoris, qui «totum, quod est Deus, aufert nolens illum *ex nihilo* universa fecisse... [et a Stoicis philosophis] sumpsit *materiam* cum Deo ponere, quae et ipsa semper fuerit, neque nata neque facta nec initium habens omnino neque finem, ex qua Deus omnia postea fecit» (CCL 1. 397). Contra quem, *ibid.* 17. 1, sic ex unitate Dei arguit: «Unici Dei status hanc regulam vindicat, non aliter unici, nisi quia solius, non aliter solius, nisi quia nihil cum illo. Sic et primus erit, quia omnia post illum: sic omnia post illum, quia omnia ab illo: *sic ab illo, quia ex nihilo»* (ibid. 410). In *De praescript. haer.* 13. 1 ait: «Regula est autem fidei... unum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem qui *universa de nihilo* produxerit per verbum suum primo omnium emissum» (ibid. 197).

Paulo post, in schola alexandrina, Clemens et Origenes impugnant *graecorum philosophorum* doctrinam de materia praeexistente. Clemens Alex., *Strom.* 5. 14, observat verba Genesis de terra inani et vacua «fingendae huius [praeexistentis] materiae occasionem iis dedisse», addens ipsum Platonem nonnisi mystice sive allegorice de praeexistenti materia locutum fuisse, cum aliunde nonnisi «verum... unum principium agnosceret», ut patet ex opere *Timaeo* (MG 9. 131). Origenes, *De prine.* 2. 1. 4 sq., contra eosdem philosophos acriter invehit, scribens: «Hanc ergo *materiam...* nescio quomodo tanti ac tales viri ingenitam, id est non ab ipso Deo factam conditore omnium putaverunt, sed fortuitam quandam eius naturam .virtutemque dixerunt.. Quod mihi perabsurdum videtur» (MG 11. 185).

353. *latres saec. 4-5,* agentes *contra Arianos,* arguunt Filium non esse factum, quia secus cx nihilo esset, sicut omnis creatura, nec ideo aeternus esset. Ita Athanasius,[33] *Contra Arian.,* Orat. 2, n. 1: «Filius, teste veritate, ex nihilo non est, neque ad res factas nulla ratione pertinet... [lamvero] rerum creatarum et factarum proprium est dici *ex nihilo* esse, nec fuisse antequam gignerentur» (MG 26. 147). *Ibid.,* Orat. 1, n. 29: «Audiant illi [Ariani] res factas aeternas esse non potuisse, etiamsi eas semper potuerit facere Deus. Illae enim *ex nihilo* sunt, nec erant antequam fierent: quae autem non erant antequam fierent, quomodo simul cum Deo, qui semper est, possint exsistere?» (ibid. 71).

Agentes contra *Gnosticos et Manichaeos,* Patres docent ipsam materiam necessario a Deo de nihilo fieri debuisse, appellantes textum Genesis de creatione ipsius terrae et omnipotentiam Dei, qui, aliter ac homines, valet res

[33] Cf. A. Recheis, «Sancti Athanasii Magni doctrina de primordiis seu quomodo explicaverit Gen. 1-3», *Antonianum* XXVIII (1953) 219-260.

ex nihilo, nulla praeexistente materia, producere. Chrysostomus, *In Gen.* 1. hom. 2, n. 3: «IHe [i. e. Moyses, auctor Genesis] omnes haereses quae sicut zizania pullulaturae erant in Ecclesia eradicat per hoc quod dicit: 'In principio fecit Deus caelum et terram'. Unde si Manichaeus ad te accesserit, dicens materiam praeexistere, si Marcion. si Valentinus, si gentilis, dic illis: In principio fecit Deus caelum et terram» (MG 53. 29 sq.). Augustinus,[34] *De Genesi contra Manichaeos* 1. 6 sq.: «Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, *haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est.* Non enim debemus esse similes istis qui omnipotentem Deum non credunt aliquid de nihilo facere potuisse, cum considerant fabros et quoslibet opifices non posse aliquid fabricare, nisi habuerint unde fabricent... Informis ergo illa materia quam de nihilo Deus fecit, appellata est primo caelum et terram, et dictum est, 'In principio fecit Deus caelum et terram', non quia iam hoc erat, sed quia hoc esse poterat: nam et caelum scribitur postea factum» (ML 34. 178).

Si quis autem obiciat, quod ex Patrum assertione de productione rerum ex nihilo non sequitur eos proferre verum conceptum creationis, cum id posset intelligi de nihilo sui sed non subiecti, attendat imprimis Patres simul docere *omnia esse facta ex nihilo,* ac ideo nulli subiecto locum relinquere, imo, etiam explicite ac directe omne subiectum excludere, cum de solo cogitabili subiecto, seu de *informi materia,* affirment ipsam quoque de nihilo factam esse. Ceterum, ipsa generalis affirmatio productionis rerum ex nihilo, constanter et absolute prolata, sufficeret per se solam ad inferendum conceptum verae creationis.

354. PROBATUR 2. Ex ratione philosophico-theologica,[35] seu ex universali causalitate divina (1 p., q. 44, a. 1; q. 45, a. 2; *De potentia,* q. 3, a. 1 et 5)."

^Textus Augustini de creatione colligit Fr. Moriones, *Enchiridion theologicum Sancti Augustini* (Matriti 1961) 142 sqq. Eius vero doctrinam exponunt:

Blic, J. de, «Platonisme et Christianisme dans la conception augustinienne du Dieu Créateur», *Recherches de science religieuse* XXX (1940) 172-198.—«Le processus de la création d'après saint Augustin», *Mélanges Cavallera* (Toulouse 1948) 179-189.

Christian, W. A., «Augustine and the creation of the world», *Harvard theological review* (1953) 1-25.

Macaigne, R., «L'idée de la création dans saint Augustin», *Revue apologétique* (1922) 32-42.

O'Toole, C. J., *The philosophy of creation in the writings of St. Augustine,* Washington 1944.

STARITZ, K., *Augustinus Schopfungsglaube dargestellt nach seinen Genesisauslegungen,* Breslau 1931.

35 Dicimus «philosophico-theologica», quia universalis causalitas divina, ex qua arguimus, est tura veritas fidei tum conclusio rationis.

36 Blondiau, L., «De cognoscibilitate ac demonstrabilitate creationis per solas vires rationis», *Collationes Namurcenses* XVIII (1923-24) 9-20.

Nisi mundus esset creatus a Deo, seu productus ex nihilo sui et subiecti, Deus non esset causa universalis; nam id ex quo Deus mundum produceret, non esset causatum a Deo, ut manifestum est. lamvero, Deus est causa universalis omnium quae praeter ipsum sunt; nam ex una parte ipse est ens illimitatum et imparticipatum, seu esse subsistens, nec potest dari plusquam unum esse subsistens, ut probatum est in tractatu *De Deo Uno,* agendo de existentia, simplicitate et unitate Dei (in vol. 1, n. 557, 602, 611 sq.), et ex alia parte id quod est imparticipatum in genere entis est necessario causa omnium quae participant rationem entis, ut ostensum est ibidem (n. 557). Ergo necesse est ut mundus sit creatus a Deo, seu productus ex nihilo sui et subiecti.

Unde mundi creatio est mera consequentia ipsius existentiae Dei, tanquam unici entis imparticipati ac consequenter universalis causae. Ad hanc conclusionem pervenimus per quandam ascendentem ac descendentem scalam causalitatis; ex consideratione enim limitationis et contingentiae rerum ascendimus per viam causalitatis (ope quinque viarum S. Thomae, et celerius per quartam viam) ad existentiam Dei, unici entis illimitati ac necessarii, et exinde per eiusdem causalitatis viam descendimus iterum ad ens limitatum ac contingens, ut in hac ipsa limitatione et contingentia attingamus ipsam profundiorem rationem entis creabilis, sive ex nihilo provenientis.

355. Cum huiusmodi argumentum non mere probabiliter sed certitudinaliter concludat, sequitur factum creationis esse non tantum veritatem fidei sed etiam rationis, quae nempe *cum certitudine a naturali ratione cognosci ac demonstrari potest,* non secus ac ipsam Dei existentiam, cum qua necessario connectitur. Attamen, dum rationalis cognoscibilitas existentiae Dei est de fide definita a Conc. Vaticano I (Denz. 3026; cf. 3004), talis non est rationalis cognoscibilitas creationis; nec obstat quod Concilium doceat rationem posse cognoscere «Deum unum et verum, creatorem et Dominum» seu «Deum re-

Manser, G. M., «Das Wesen des Thomismus. Die Weltschopfung bei Thomas von Aquin», *Divus Thomas* (Freiburg (1931) 320-336.

Mondreganes, P. A., «De mundi creatione ad mentem S. Bonaventurae», *Collectanea franciscana* (1931) 3 sqq.

Philippe, Th., «Contemplation métaphysique et mystère de la création», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1934) 345 sqq.

Pinard, *art. cit.* (supra, in n. 346) 2100-2109.

Rohner, A., *Das Schopfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin,* Münster i. W. 1913.

Romana, A., «Le monde, son origine et sa structure aux regards de la science et de la foi», *Essai sur Dieu, l'homme et l'univers* (Tournai 1950) 157-165.

rum omnium principium et finem», nam, ut explicite declaravit ipsa deputatio fidei, ea definitionis verba accipiuntur in generali tantum sensu divinae causalitatis, non vero in specifico sensu proprie dictae creationis.

Quidam autem theologi, ut Hurter, Pignataro, Pinard, Huarte et Sagues, dicunt id esse *theologice certum,* eo quod necessario sequatur ex eadem definitione vaticana, iuxta quam ratio naturalis potest certo cognoscere Deum unum et verum quae cognitio nequit obtineri sine cognitione Dei ut creatoris. Sed id cum aliis, ut Boyer, negandum videtur, quia cognitio veri Dei ut creatoris est distincta a cognitione veri Dei ut generaliter rerum principii, eaque longe difficilior, ob difficultatem ipsius conceptus creationis, ut patet ex ipso diverso modo quo ad utramque veritatem se habuerunt ipsi summi philosophi Plato et Aristoteles (cf. supra, n. 344). Ex quo etiam intelligitur quare tam perspicaces philosophi veritatem creationis non attigerint, quamvis haec per naturalem rationem attingi possit, et, semel habito revelationis adiutorio, facile a christiano saltem philosopho attingatur.*[7]

Supradictae autem duae haereses *Monismi* (sub qualibet forma) et *Dualismi manichaeistici* non indigent hic refutari, cum prior neget ipsam Dei existentiam, alter vero eius unitatem, de quibus iam actum est in tractatu *De Deo Uno.* Tertius vero antiquorum philosophorum *error de materia increata et aeterna* refutatus manet per adductum argumentum ex universali Dei causalitate.

356. In cuius tamen favorem **tres sequentes obiectiones** adduci possunt, ad ostendendam ipsam creationis impossibilitatem. *Primo* scilicet, creatio sive ex nihilo productio contradicit axiomati philosophorum, in ipso sensu communi fundato: «Ex nihilo nihil fit» (Aristoteles, 1 Phys., text. 33). *Secundo,* creatio est quaedam mutatio; mutatio autem requirit duos terminos a quo et ad quem, seu requirit aliquod subiectum quod transeat ab uno statu essendi ad alium, ut patet ex definitione motus qui est actus existentis in potentia. *Tertio,* materia prima est de se tum indestructibles tum ingenerabilis, cum omnis actio terminetur ad aliquid in actu, materia vero sit pura potentia.

Respondetur. Primo, praefatum axioma «Ex nihilo nihil fit» absolute valet tantum de causa efficienti, non vero de causa materiali, nisi attendatur sola emanatio effectuum particularium a causis particularibus nec prima emanatio esse rerum a primo ac universali principio. Unde in forma: Ex nihilo causae efficientis, nihil fit, *concedo* (id enim exigit ipsum principium rationis sufficientis);[37] ex nihilo causae materialis, nihil fit, *subd.:* nihil fit a causa par-

37 Ratione huiusmodi difficultatis, inhaerentis ipsi conceptui creationis, et metaphysici cuiusdam conatus quem eius stricta ac scientifica probatio requirit, aliqui theologi suggerunt etiam varias indirectas vel practicas probationes, quae communioribus aut minus excultis mentibus satisfaciant. Cf. Pinard, *art cit.* (supra, in n. 346) 2108 sq., et Huarte, *op. cit.* (supra, in n. 351) 25 sq.

38 Hoc sensu Eusebius Caes., *Demonst. Evang.,* l. 4, c. 1, negat quidquam in creatis ex nihilo esse, cum omnia sint facta a Deo: «[Deus in constitutione universi] suum consilium suamquc potentiam praetulit, ut nulla iam ratione dici possit, de nihilo esse quidquam eorum quae sunt» (MG 22. 254).

ticulari, qualis est agens creatum, *concedo* (nam hoc agens necessario praesupponit aliquid suae actioni); nihil fit a causa universali, *nego* (nam, cum haec respiciat totum ens, nihil praesupponit) (1 p., q. 45, a 2, ad 1; *De potentia,* q. 3, a. 1, c. et ad 1).

Secundo, ut patet ex dictis superius (n. 342), mutatio dupliciter accipitur, scilicet tum stricte pro motu, seu transitu alicuius subiecti ex uno modo essendi in alium, adeoque ex potentia subiectiva ad actum, et sic requirit duos terminos positivos et subiectum aliquod praeexistens, nec potest dici de creatione; tum late, scilicet pro novo modo essendi in rebus, qui prius non habebatur, quique proinde ab intellectu concipitur tanquam transitus alicuius ex potentia obiectiva ad actum realem, et sic importat duos terminos, alterum negativum, qui fingitur ab intellectu, et alterum positivum, qui est in rerum natura, et ita mutatio dicitur de creatione; unde, subtracto motu qui est de ratione stricte dictae mutationis, remanent in mutatione creativa solae relationes effectus ad causam et causae ad effectum, quae sunt de ratione cuiuslibet mutationis (1 p., q. 45, a. 2, ad 2; *De potentia,* q. a. 1, ad 2).

Tertio, materia prima, cum sit pura potentia, nequit directe et in se sola destrui aut produci, sed prout est sub forma habetque esse in actu, fit terminus actionis tum destructivae tum productivae *(De potentia,* q. 3, a. 5, ad 3).

QUAESTIO II. DE ESSENTIA CREATIONIS *(De causa formali).*23

I. SENSUS QUAESTIONIS.

357. Creatio est quaedam actio Dei transiens, cui correspondet in creatura passio; hinc divisio creationis in activam et passivam.39

39 1 p., q. 45, a. 3; *In 2 Sent.,* dist. 1, q. 1, a. 2, ad 4; *C. Gent.* 1. 45; 2. 18, 21 et 23; *De potentia,* q. 3, a. 1 et 3; q. 7, a. 8, 9 et 10.

Anderson, J. F., «Creation as a relation», Neu; *Scholasticism* XXIV (1950) 263-283.

Dondeyne, A., «De creationis notione», *Collationes Brugenses* (1930) 353-359.

Fatta, M., «Immutabilité divina ed efficienza creatrice», *Divus Thomas* (Piacenza) XXIX (1952) 220-222.

Mazzella, C., *De Deo Creante* (Woodstock 1877) 17-29.

Parente, P., «La 'relatio quaedam' a cui S. Tommaso riduce la creazione», *Acta Pont. Accademiae S. Thomae Aq.* IX (1944) 225-241.

Penido, M. T. L., *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (Paris 1931) 346-377: «L'idée de création».

Philips, G., «De conceptu creationis», *Revue ecclésiastique de Liège* (1933-34) 30-35.

Ricchetti, D., *La creazione passiva nella scuola tomistica,* Roma 1942.

Santeler, J., «Zur Lebre von der Schopfung», *Zeitschrift fur katholische Théologie* LXIX (1947) 209-222.

Sertillanges, A. D., «La notion de création. A propos d'un article récent [auctore J. Thyrion]», *Revue thomiste* XIII (1930) 48-57.—*L'idée de création,* Paris 1945.

Thyrion, J., «La notion de création passive dans le thomisme», *Revue thomiste* XII (1929) 303-319.

Viana, F. Fz. de, «Nociôn y causa de la creaciôn filosôficamente», *Angelicum* XXXVII (I960) 411-430.

Actio autem transiens, quae iuxta omnes doctores est formaliter actio[40] quaeque in creatis pertinet ad praedicamentum *actionis,* tanquam accidens substantiae, est exercitium causalitatis efficientis, consistens in productione alicuius effectus a se distincti, ratione cuius dicitur veluti transire extra se; unde se habet per modum viae et tendentiae ad terminum producendum, et hoc sensu habet rationem medii, non vero termini, inter agentem et effectum. Huiusmodi actioni corresponde! passio ex parte subiecti, quae constituit praedicamentum passionis, quaeque proinde est exercitium passivitatis sive receptivitatis patientis, et consistit in receptione formae quae sub influxu actionis transeuntis educitur ex potentialitate subiecti patientis. Veluti medius inter actionem et passionem, habetur motus (sive mutatio), seu ipsum fieri effectus, qui ex parte agentis realiter identificatur cum actione et ex parte passi cum passione (1 p., q. 45, a. 3, ad 2). In huiusmodi passione et actione fundatur duplex mutua ac praedicamentalis relatio causae et effectus, quae pertinet ad praedicamentum relationis, seu est quaedam accidentalis realitas, addita substantiae subiecti agentis et patientis.

358. Haec autem omnia transferendo ad creationem, prout est actio ex parte Dei et passio ex parte creaturae, patet *activam creationem* non posse ponere in Deo aliquid praedicamentale nec quamlibet aliam perfectionem, aut realem relationem, additam divinae essentiae, sed Deum per suam ipsam essentiam ad extra operari. Sed tamen disputari potest, et inter theologos *disputatur,* utrum actio creativa, seu id quo Deus constituitur actu ac formaliter creans sit actio *formaliter transiens,* sicut actio creata, an tantum *virtualiter transiens, formaliter vero immanens.*

Primum tenent praecipue Suarez et Vâzquez. dicentes creationem sicut ceteroquin quamlibet actionem Dei ad extra, concipiendam esse eodem modo ac ipsam actionem transeuntem creatam, quae est formaliter transiens seu consistit in ipsa productione exterioris effectus et identificatur realiter cum ipsa passione quae tota est ex parte passi et nihil ponit in ipso agente: solum

wQuod attinet vero *actionem immanentem* discrepant doctores. Nam iuxta thomistas, aliis refragantibus, actio immanens (ut intelligere et velle) *non est actio formaliter, sed tantum virtualiter eminenter.* Non est formaliter actio, quia non ordinatur essentialiter ad aliquem terminum a se distinctum producendum, nec se habet ut via ad aliud, sed seipsa emanat ex subiecto producente et seipsa illud actuat. Est autem actio virtualiter eminenter, quia potest habere vim producendi effectum a se distinctum, quamquam non extra subiectum, ut patet de verbo intellectuali, ab immanenti actione intellectuali aliquando productum (quod tamen in visione beatifica non producitur).

Sola igitur actio transiens est simpliciter ac formaliter actio et constituit integrum praedicamentum actionis; verificatur autem in solis agentibus corporalibus ac definitur exercitium causae physicae corporeae. Actio vero immanens, cum formaliter non sit actio, non pertinet ad praedicamentum actionis, sed est qualitas emanans a subiecto, remanens in subiecto ac perficiens ipsum subiectum (non vero aliud subiectum), ac proinde pertinet ad *praedicamentum qualitatis,* et ad primam eius speciem, quae est dispositio; unde est proprium exercitium causae non corporeae.

discrimen in eo est quod, cum creatio non possit consistere in motu, quia dcest subiectum quod moveatur, ipsa tota consistit in ipso effectu creato qui producitur. Dividuntur tamen inter se Suarez et Vazquez ex parte huius effectus qui produci dicitur. Nam *Suarez?* quem sequuntur Molina,[41] Arriaga, Lossada (uterque in suo tractatu *Physicae)* et modernus J. Hellin,[43] docet hunc effectum, in quo consistit transiens actio Dei, esse aliquem modum, medium inter Deum agentem et terminum actionis, realiter distinctum ab ipsa creatura, ac proinde actionem illam esse praedicamentalem. Vazquez vero,[44] quem sequuntur moderni J. Mendive[45] et H. Pinard,[46] docet praefatum effectum non distingui realiter ab ipso termino, sed tantum ratione, seu esse ipsam essentiam rei creatae, ac proinde actionem Dei transeuntem non esse praedicamentalem.

Alterum vero tenent cum S. Thoma tum thomistae, tum alii theologi communiter (praecipue inter modernos), ut Caietanus, Ferrariensis, Toletus, Valentia, Palmieri, Pignataro, Mazzella, Hurter, Pesch, Janssens, Huarte, Hugon, Garrigou-Lagrange, Boyer, Parente, Sagüés, et plures philosophi, ut Gredt, Schiffini, Remer, Monaco, Schaaf.

Quod autem attinet *passivam creationem,* manifestum est hanc non posse consistere in aliquo motu sive transformatione subiecti, cum subiectum desit ante creationem, ac ideo solam relinqui relationem dependentiae ad Deum, in qua creatio passiva consistit (1 p., q. 45, a. 3; *T)e potentia,* q. 3, a. 3). Sed tamen disputari potest utrum haec relatio sit vera ac distincta *relatio praedicamentalis,* ut docent communiter thomistae cum *S. Thoma,* inter alios Caietanus, Ferrariensis, Valentia, loannes a S. Thoma, Hugon, Garrigou-Lagrange, Sertillanges,[47] [48] Gredt, Parente (favet), Boyer, an mera *relatio transcendentalis,* seu identificata cum ipsa essentia creaturae, ut docent *Scotiis?* Scotistae, Mazzella (favet), Pesch, Pinard, Van Hove (favet), J. Thyrion, Sagüés.

II. ASSERTIO 1. Creatio activa est actio formaliter i manens et virtualiter tantum transiens.

PROBATUR.

359. Deus creat, imo generaliter agit ad extra, non aliter quam per intellectum et voluntatem, cum in Deo puro spiritu non sit aliud genus facultatis.[49] lamvero intelligere et velle non est actio forma-

41 *Disputatione rnetaphysicae,* disp. 20, sect. 4.
42 *In 1 p.,* q. 45, a. 3.
43 *Theologia naturalis* (Matriti 1950) 747-752.
In 1 p., disp. 173, c. 24.
^*Theodicea* (Vallisoleti 1887), n. 214 sq.
46 /Iri. *cit.* (supra, in n. 346) 2135.
47 Hic peculiariter hanc quaestionem agitavit contra Thyrion. Eandem controversiam exponunt plures ex auctoribus relatis supra, in n. 356.
48 *In 2 Sent.,* dist. 1, q. 4 sq.
49 Cf. dicta in tractatu *De Deo Uno,* in vol. I, n. 704, 732, 784.

liter transiens sed formaliter immanens et hypothetice virtualiter transiens, si nempe producit terminum a se distinctum.[30] Ergo creatio est actio formaliter non transiens sed immanens, et, quia de facto producit terminum a se distinctum (imo exteriorem), est etiam virtualiter transiens. Unde in Deo creare est formaliter idem ac intelligere et virtualiter facere (C. *Gent.* 4. 35). Quod omnino quadrat cum verbis revelatis, quae ostendunt Deum creare mero verbo suo, Gen. 1. 3, 9: «Dixit Deus: Fiat lux. Et facta est lux... Dixit Deus: Congregentur aquae... Et factum est ita»; Psal. 32. 6, 9: «Verbo Domini caeli firmati sunt... Quoniam ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt».

Idem argumentum sic cum S. Thoma formulari potest. Cum in Deo operatio sit idem ac essentia, nequit ulla operatio Dei, etiam qua producit res ad extra, esse extra Deum seu formaliter transiens, sed est necessario immanens, sicut ipsa eius substantia, adeoque est ipsum intelligere et velle, cum non sint aliae operationes immanentes in Deo. Unde in Deo creare est idem ac intelligere et velle cum respectu ad creaturas, seu Deus creat mere intelligendo et volendo (C. *Gent.* 2. 23).

360. *Praeterea,* secundum communiorem saltem philosophorum sententiam, cui suffragatur ipse sensus communis, actio ex parte agentis dicit aliquid in ipso agente quatenus est eius perfectio sive exercitium actualitatis eius; unde in creatis est aliquod accidens inhaerens subiecto agenti, constituens peculiare praedicamentum sive accidens substantiae?[51] Iamvero, ob Dei simplicitatem, quidquid est in Deo est ipsa eius substantia adeoque formaliter immanens. Ergo actio creativa ex parte Dei est formaliter immanens, et pro Deo creare est formaliter idem ac esse, nec nisi virtualiter facere (C. *Gent.* 2. 45). Idemque ceteroquin valet de qualibet Dei actione ad extra, quae, ut ait S. Thomas, nihil aliud est quam «eius essentia cum relatione [rationis] ad creaturam» (1 p., q. 45, a. 3, ad 1; *De potentia,* q. 3, a. 3). Nec refert quod aliquid producatur ad extra; nam non in hoc formaliter consistit actio, quamvis cum ordine ad hoc, prout est aliquid a se dependens, secus actio non distingueretur a passione.

Praeterea, si creatio esset actio formaliter transiens, importaret aliquid[50]

[50] Imo, iuxta thomistas, intelligere et velle nequidem formaliter actio dici possunt, sed qualitas, ut supra explicatum est (n. 357).

[51] Id tamen negant plures theologi, ut *Capreolus, Ferrariensis* et ipse *Suarez,* dicentes actionem simpliciter ac formaliter subiectari non in agente sed in ipso passo. Unde hoc argumentum non valet contra supradictam sententiam Suraesii, nisi supposita iam probata in philosophia veritate asserti. Valet tamen prior ratio; nam, quidquid sit de subiecto actionis transeuntis, quando haec coincidit cum immanenti, seu exercetur per ipsum intelligere et velle, certo certius nequit subiectari in passo.

medium inter agens et terminum, seu se haberet veluti via et tendentia ad terminum, quod medium et via nihil aliud esset quam motus ab uno termino ad alium, ut patet ex his quae contingunt in actione transeunte creata. lamvero in actione Dei creativa huiusmodi medium vel via, vel motus, impossibilis est, cum non habeat ubi subiectetur. Nam ex una parte nequit subiectari in ipso Deo, tum quia Deus est actus purus, tum quia ceteroquin huiusmodi motus in nulla actione subiectatur in agente, sed in passo; nec potest subiectari in creatura, quippe quae nondum sit ante illum motum, imo sit terminus illius, ac proinde saltem ordine naturae posterior. Aliis verbis: actio formaliter transiens praesupponit necessario aliquod subiectum, existens extra ipsum agens, in quo actio recipiatur ac consummetur et in quo motus aliquis exerceatur; unde si, ut in casu creationis, huiusmodi subiectum deest, verus transitus ab agente in passum haberi non potest, et actio in ipso agente tota consummatur, ita ut sit formaliter immanens. Cum tamen de facto aliquid ad extra producatur consequenter ac dependenter ab illa actione, istiusmodi immanens actio est eo ipso etiam virtualiter transiens, seu attingens terminum et producens effectum sine transitu et sine motu, adeoque efficiens quidquid per transitum et motum efficit ipsa actio formaliter transiens.

ASSERTIO 2. Creatio passiva tota consistit in reali ac praedicamentali relatione creaturae ad Deu:|| ut ad causam sui esse noviter accepti. Quae relatio fundatur proxime in relatione transcendental! dependentiae essentiae creatae a Deo, rei|| ote vero in ipsa contingentia huius essentiae, ex qua ea dependentia fluere intelligitur.

PROBATUR.

361. In causalitate creata, prout est passio, tria elementa importantur, scilicet motus seu fieri effectus, ipsa passio seu susceptio formae in subiecto ea carente, et praedicamentalis relatio effectus ad causam quae ex huiusmodi passione consurgit. lamvero, in creatione rerum, prout est passio, primum et alterum elementum necessario desunt, cum desit subiectum in quo motus et susceptio formae fieri possit. Ergo nihil aliud manet quam *relatio* dependentiae a causa divina, in qua proinde creatio passiva tota consistere debet. «Et sic creatio nihil est aliud quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi» *(De potentia,* q. 3, a. 3; cf. ad 6) vel «relatio quaedam ad Creatorem, ut ad principium sui esse» (1 p., q. 45, a. 3).

Huic autem relationi nihil obstat quominus dicatur *realis et praedicamentalis* Nam ipsa consequitur et fundatur in aliquo reali ac contingenti effectu, qui est habere esse de novo per actionem

52 Cf. praecipue Ioannem a S. Thoma, *In 1 p.,* q. 44-49, disp. 38, a. 2, n. 33-40.

divini agentis (quod quidem aequivalet cuidam improprie dictae passioni sive motui de non esse ad esse, qui tamen proprie haberi non potest, deficiente subiecto). Nec ideo huiusmodi relatio dependentiae creaturae a Deo potest esse mera ac sola relatio transcendentalis. Nam quaelibet relatio transcendentalis, seu secundum dici, non est aliquid distinctum ab ipsa re sed est ipsa rei essentia tanquam ab alia dependens (ut patet de materia prima et forma, invicem transcendentaliter relatis); iamvero relatio dependentiae creaturae a Deo est distincta ab essentia creaturae, quia fundatur in aliquo distincto ab essentia, fundatur enim in creatura ut habente existentiam a Deo, habere autem existentiam est quid contingens essentiae creaturae adeoque ab ea distinctum. Unde, ut ait S. Thomas, «illa relatio accidens est» *(De potentia,* q. 3, a. 3, ad 3; cf. ad 7; q. 7, a. 9 in fine), ac proinde est praedicamentalis.

Ceterum, non inde excluditur praevia aliqua *relatio transcendentalis,* quae sit ipsum proximum fundamentum illius pracdicamentalis relationis (quinimmo praedicamcntalis relatio plerumque in relatione transcendentali fundatur). Nam ex hoc ipso quod essentia creata est contingens, seu non est capax existendi a se sed ab alio, illico ac existit, immediate et secundum se tota transcendentaliter refertur ad Deum auctorem sui esse: et hoc est ipsa essentia creaturae (ens ab alio), quae proinde non est creatio, sed creatura ipsa. Sed, quia creatura hanc suam existentiam habet de novo, seu procedit a Deo cum novitate essendi, veluti a non esse ad esse, exurgit in ea ulterior ac praedicamcntalis relatio, seu, ut ait S. Thomas, «relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi», quae fundatur in essentia creaturae, prout habente esse de novo, quamque commitatur etiam relatio rationis ad praecedens non esse. Et *in hac duplici praedicamentali relatione,* altera rcali, seu dependentiae a Deo ut a causa sui esse noviter accepti, et altera rationis, seu proveniendae a non esse, *creatio passiva proprie ac formaliter consistit,* et per eam creatura formalitcr in suo esse creaturae qua talis constituitur.

362. Nec *valet obicere* quoti relatio haec praedicamcntalis, cum sit in subiecto coque natura posterior, non potest constituere creationem quae subiectum antecedit et producit. Nam, pratermisso quod id obici pariter posset contra transcendentalem relationem, respondetur cum S. Thoma, relationem antecedere et subsequi subiectum, secundum diversam considerationem; accepta enim essentialiter et secundum se, seu ex parte subiecti, prout est eius accidens, subsequitur subiectum, accepta vero formalitcr et ex parte obiccti,

seu ut refertur ucl Deum ut principium creaturae, praecedit subiectum, sicut ipsa divina actio. Aliis verbis: Deus per suam actionem respicit essentiam creaturae et influit in eam mediante ipsa relatione dependentiae, quam ponit in ea tanquam in subiecto, ita ut, si res considerantur ex parte causae materialis seu subiecti, hoc sit prius relatione quae in ipso residet, si vero considerantur ex parte causae efficientis, ad quam terminatur relatio, haec sit prior subiecto, sicut ipsa causa efficiens (*De potentia,* q. 3, a. 3, ad 3; 1 p., q. 45, a. 3, ad 3).

Ex dictis sequitur quod huiusmodi relatio, quamvis accidentalis, est ipsi essentiae creaturae affixa et ab ea omnino *inseparabilis,* quousque creatura subsistit; nani non aliter cessare posset quam cessante vel uno ex terminis, seu Deo aut creatura, vel fundamento quod est derivatio creaturae a Deo; Deus autem cessare non potest et derivatio creaturae a Deo iugiter manet cum creatura, quae cclcroquin de facto a Deo non annihilatur. Pariter inde sequitur *conservationem* rerum a Deo, post earum primam creationem, non importare novam actionem ex parte Dei, sed esse eandem realiter praedicamcntalem relationem prout durat in suo esse, dempta proinde supradicta relatione rationis ad praecedens non esse.[53]

363. *liecapitulando* igitur quae de utraque activa et passiva creatione disputavimus, dicendum est quod, dum actio creata est formalitcr transiens et importat tria elementa, scilicet aliquam formam accidentalem additam substantiae agentis, aliquem motum ad extra sive viam ac tendendam ad terminum, et realem relationem praedicamentalem exurgentem in eadem substantia agentis, *creatio activa,* sive actio Dei creatrix, est actio formalitcr immanens ncc nisi virtualiter transiens, quatenus sine transitu ac motu producit effectum sive ipsum esse creaturarum; adeoque nullam novam formam addit essentiae divinae, nullum implicat transitum virtutis Dei, nullam realem relationem addit essentiae divinae, sed tantum meram relationem rationis a qua denominatur Creator ob correspondentem relationem realem in creatura; est ergo, ut eam definit S. Thomas, ipsa essentia divina, ut intellecta cum relatione ad creaturam.

Pariter, dum passio creata, correspondons actioni creaturae, importat tria elementa, scilicet aliquem motum seu fieri effectus, ipsam passionem sive novae formae susceptionem in subiecto et consequentem relationem effectus ad causam, *creatio passiva,* deficiente subiecto, caret duobus primis clementis, et tota consistit in praedicamentali relatione dependentiae essentiae creatae ad Deum, tanquam ad auctorem sui esse, fundata in ipsa cius contingentia, quae nonnisi per exteriorem actionem Entis Necessarii extrahitur a nihilo et alligatur existentiae.

Exinde intelligitur vis definitionis creationis, quam retulimus supra (n. 341). Diximus nempe creationem esse, sub aspectu negativo: productionem rei ex nihilo sui et subiecti; vel, sub aspectu positivo: productionem rei secundum totum suum esse (esse simpliciter, totam substantiam); vel, sub

[53] Cf. T. Lonckk, «De vera relatione creationem inter et conservationem rerum», *Collationes Brugenses* XLII (1946) 408-413.

utroque aspectu: productionem rei secundum totum suum esse, nullo praesupposito subiecto. Huiusmodi definitio complectitur utramque, activam et passivam, creationem. Cum autem iam utriusque essentiam determinaverimus, creatio activa formaliter definiri potest: Essentia divina cum relatione rationis ad creaturam, tanquam principium sui esse. Creatio vero passiva: Essentia creata cum relatione reali ad Deum, tanquam ad principium sui esse (vel formalius cum S. Thoma: Relatio realis ad Deum, tanquam ad principium sui esse noviter accepti).

364. *Exinde pariter intelligitur proprium discrimen creationis ab aliis mutationibus,* supra enumeraris (n. 342),[54] scilicet transformatione, transubstantiatione et annihilatione. Discrimen habetur tum ex parte formae tum ex parte terminorum.

Creatio enim, active spectata, non est in genere actionis sed qualitatis, cum sit actio formaliter immanens (loquimur quidem de genere improprie et secundum similitudinem, nam Deus in nullo genere est); passive vero spectata, est in genere relationis; item non est proprie mutatio, quia caret uno termino, seu termino a quo; terminus vero ad quem est totum esse sive tota substantia.

Transformatio autem est in genere actionis et passionis; est vera mutatio, cum habeat duos terminos positivos et commune subiectum; est tamen partialis tantum mutatio, seu secundum solam formam. Ad genus transformationis reducenda est *infusio gratiae,* entis supernaturalis, quamvis fiat a Deo ut auctore ordinis supernaturalis, et iuxta potentiam subiecti non naturalem sed oboedientialem;[55] inde est vera mutatio accidentalis secundum qualitatem, habens duos terminos et commune subiectum, nec est creatio,, sive productio substantialis ex nihilo, [56] quamvis quandoque in latiori sensu secunda quaedam creatio sive recreatio appelletur, ob aliquam similitudinem cum creatione, quia scilicet requirit ex parte Dei activam potentiam propriam auctoris totius entis et ex parte hominis nullam supponit passivam potentiam naturalem: qua parte veluti ex nihilo producitur et hominem veluti in novo esse constituit.[57]

Transubstantiatio est vera mutatio substantialis et quidem totalis; est in genere passionis, habens duos terminos positivos, seu panem et Corpus Christi, necnon commune subiectum sive puram entitatem (ens ut ens). Unde non est creatio, cum Corpus Christi non fiat ex nihilo sed ex pane. Quandoque tamen apud Patres vocatur creatio, quia ex parte Dei requirit, sicut infusio gratiae, potentiam auctoris entis in quantum entis, et ex parte terminorum

54 Cf. M. Corvez, «Création et évolution du monde», *Revue thomiste* LXIV (1964) 549-568.

55 De qua oboedientiali potentia confer dicta in tractatu *De revelatione* (in vol. 1, n. 125-127).

56 Cf. *De virtutibus in communi,* a. 10, ad 13, ubi S. Thomas significat gratiam educi ex potentia oboedientiali, et 1-2, q. 113, a. 9, ubi infusionem gratiae distinguit a creatione.

57 Cf, 1-2, q. 110, a. 2, ad 3; De *potentia,* q. 3, a. 8, ad 3.

est productio totalis seu secundum totam substantiam et purus transitus de ente in ens, sicut creatio est veluti purus transitus de non ente in ens?[58]

Annihilatio autem, quae est oppositum creationis, est aliquid prorsus negativum, tum ex parte Dei tum etiam ex parte creaturae; non enim est aliqua actio, sed mera suspensio actionis creativae, nec producit quidquam in creatura sed ad nihilum terminatur. Ratione tamen termini a quo, quod est aliquid positivum, concipitur a nobis tanquam quaedam mutatio, sive transitus de esse in non esse.

QUAESTIO III. DE UNITATE CAUSAE CREATRICIS *(De causa efficienti)* [59]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

365. Ex dictis in duabus praecedentibus quaestionibus constat Deum ipsum esse causam efficientem creationis, idque per suam actionem immanentem, seu suum intelligere et velle. Restat ut huiusmodi causae et actionis extrinseci quidam characteres ulterius determinentur, scilicet unitas sive exclusivitas causae, libertas actionis, eiusque temporalis ratio: quaeritur nempe, utrum, Deus solus, libere et in tempore creaverit.

Primum autem quaesitum, de quo solo hic agitur, duas quaestiones amplectitur, alteram de facto et alteram de necessitate seu de possibili, scilicet: 1. Utrum *de facto* solus Deus mundum creaverit, ita ut nec concreatorem habuerit, nec aliam subordinatam causam, tam principalem quam instrumentalem, adhibuerit. 2. Utrum *necessario* solus Deus creaverit, ita ut nulla creatura possit in creatione adhiberi tanquam subordinata causa, tam principalis quam instrumentalis.

II. ERRORES ET OPINIONES.

366. *Quoad primam quaestionem* de exclusivitate actionis divinae in creatione, a veritate aberrarunt Manichaei ac Gnostici, ponentes concreatorem, et Ariani necnon aliqui antiqui philosophi, admittentes instrumentum Dei in creatione.

[58] Cf. dicta in nostro opere *De Eucharistia* I 302-311.

[59] 1 p., q. 45, a. 5; *C. Gent.* 2. 20 sq.; *De potentia,* q. 3, a. 4.

Bailleux, E., «La création, oeuvre de la Trinité, selon saint Thomas». *Revue thomiste* LXII (1962) 27-50.

Beraza, B., *De Deo Creante* (Bilbao 1921), n. 115-173.

Dondeyne, A., «Utrum solius Dei sit creare», *Collationes Brugenses* XXX (1930) 415-417.

Manichaei ex suo dualisme primorum principiorum, quo finxerunt veluti duos deos, alterum bonum et alterum malum, satis ambigue processerunt, ita ut nunc videantur opera creationis reservare deo malo (propterea supra, in n. 343, eos retulimus inter negatores Dei creatoris), nunc vero videantur opera creationis distribuere inter duos illos deos, quatenus Deus bonus, ac simpliciter dictus, sit causa bonorum sive spiritualium rerum et deus malus sit causa malorum sive materialium rerum, quae sunt ipse mundus aspectabilis, incluso homine: qua parte, huc trahi possunt, quamvis reapse non admittant proprie duo principia eiusdem rei, nisi partialiter et distributive. Ceterum, *Gnosticismus* (praecipue Valentini et Marcionis) huiusmodi dualismum primorum principiorum, necnon distantiam inter mundum et Deum bonum, attenuare conatus est, introducendo theoriam de pleroma divinitatis seu emanatione spiritualium entium (aeonum) ab eo, quorum unum, in malum conversum, inferiorem ac materialem mundum creaverit.

Ariani, ut confirmarent suam negationem divinitatis Verbi, verba Scripturae de creatione mundi per ipsum, interpretati sunt in sensu quodam subordinato vel instrumental!, scilicet de prima creatura per quam Deus efficienter cetera omnia (non excluso ipso Spiritu S.) subinde creaverit (cf. supra, n. 39).

Similis quaedam opinio tribuitur aliquibus philosophis arabis mediaevalibus, Aristotelis commentatoribus, ut *Avicennae* (Ibn-Sina, vel Aven Sina, **t** 1037; *Metaph.,* tr. 9, c. 5), *Al-Gazel* (Al-Ghazali, **t** 1111; *Metaph.,* tr. 5) et *Averroes* (Ibn-Roschd, **t** 1198; *Destructio destructionum,* disp. 3), qui, ut in tutum ponerent supremam Dei transcendentiam, videntur operationem divinam in mundum, et praecipue providentiam, explicare per quaedam entia vel substantias intermedias. Non clare tamen apparet num loquantur de ipsa creatione an tantum de subsequent! actione Dei distinctive et gubernativa mundi, ita ut potius de hac sola errent; quae quidem incertitudo ascendit ad ipsos Aristotelem et Platonem, quorum doctrinam illi sequuntur ac determinare conantur.[60] Ceterum, certum non est arabes illos philosophos admisisse ipsam veram creationem, cum, sub nomine creationis, videantur intelligere eductionem formarum ex praeiacenti ac coaeterna materia, ad tramitem dictorum supra (n. 343 sq.) de antiquis graecis philosophis.[61] Quidquid sit, S. Thomas sequenti modo doctrinam Avicennae interpretatur: «Posuit Avicenna quod prima substantia separata creata a Deo creat aliam post se, et substantiam orbis et animam eius; et quod substantia orbis creat materiam inferio-

60 Confer dicta in tractatu De Deo *Uno,* in vol. 1, n. 716, 785; item F.-J. Thonnard. *Precis d'histoire de la philosophie* (éd. 2, Paris 1948) 262-270.

61 Ita sententiam Averroes interpretatur M. Alonso, *Teologia de Averroes (Estudios y documentas)* (Madrid 1947) 228, referens ipsos textus Averroes.

rum corporum» (1 p., q. 45, a. 5; cf. q. 47, a. 1; *In 2 Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 3, et *De potentia,* q. 3, a. 4, ubi eandem sententiam attribuit Al-Gazel).

367. *Quoad secundam quaestionem,* utrum scilicet creatura possit esse creationis causa principalis vel saltem instrumentalis, a communi negativa sententia dissentiunt aliqui theologi, praecipue antiquiores. Quorum quidam, ut *Durandus (In 2 Sent.*, dist. 1, a. 4, n. 23 sq.), *Piel, Arriaga et Rtpalda (De ente supernatural!,* disp. 7, sect. 1), dixerunt non repugnare ut Deus concedat alicui creaturae potentiam creativam, tanquam *causae principali,* saltem modo limitato seu quoad aliqua entia de nihilo deducenda, nec verum esse actionem creativam requirere necessario potentiam infinitam. Alii vero dicunt tantum, creaturam posse assumi a Deo ut *causam instrumentaient;* ita *Petrus Lombardus,*[62] ipse *S. Thomas iunior* (id docens tanquam probabile)[63] *Suarez,* qui addit id fieri posse non secundum potentiam naturalem sed secundum potentiam oboedientialem activam et supernaturalem elevationem,[64] *Tanner, Arriaga,* et inter modernos fere solitarius I. *Hellin* qui adhaeret explicationi Suaresii ut probabiliori?[65]

III. ASSERTIO 1. Solus Deus mundum creavit, ita ut nec concreatorem habuerit, nec aliam causam, sive principalem sive instrumentalem, adhibuerit.

368. Nota theologica. Quod Deus non habuerit concreatorem, seu aliud ens creans mundum ex aequo, tanquam causam primam sive primum principium, est *de fide,* implicite contenta in unitate Dei, aequivalenter expressa in Symbolis per verba «Credo

klSent., 1. 2, dist. 5, c. 3, ed. Quaracchi II 575.

aIn 2 Sent., dist. 1, q. 1, a. 3: «Utraque harum opinionum videtur habere aliquid cui innitatur». Paulo post tamen incoepit mentem suam mutare, accedens ad «communem opinionem» contrariam, adhuc tamen non reputans improbabilem sententiam Petri Lombardi: «Et ideo nulli creaturae secundum communem opinionem communicari potest talis potentia... Quia tamen Magister in littera dicit, quod potest creaturae co Hill unicari ministerium creationis et non auctoritas, si quis vellet eum in hoc sustinere, posset id dicere...» *(In 4 Sent.,* dist. 5, q. 1, a. 3, sol. 3 et ad 4).

Tandem in posterioribus operibus eam sententiam decisive reiecit, tanquam impossibilem. Ita in C. *Gent.* 2. 21, *De potentia,* q. 3, a. 4 et 1 p., q. 45, a. 5, ubi scribit: «Magister dicit... quod Deus potest creaturae communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate. Sed hoc esse non potest». De qua S. Doctoris mutatione disserit A. R. Motte, «Théodicée et Théologie», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XXVI (1937) 13-15.

64 *Disputationes metaphystcae,* disp. 20, sect. 3.

63 *Theologia naturalis* (Matriti 1950) 765 sq.

in unum Deum, creatorem omnium» et explicite etiam definita *a* Cone. Later. IV: «Unum universorum principium». Quod autem Deus nullam sub se aliam, tam principalem quam instrumentalem, causam adhibuerit, est *saltem theologice certum* (quidam dicunt de fide), ob absolutam et constantem rationem qua solus Deus ut creans exhibetur in fidei documentis.

PROBATUR.

Magisterium, ut dictum est, concreatorem explicite, aliam vero quamlibet causam aequivalenter, excludit, omnia repetens ex creativa actione Dei, nec ullum indicium suggerens alius causae concursus (cf. documenta supra, n. 346).

Scriptura similiter soli Deo integram creationem attribuit (supra, n. 347-351); peculiariter Is. 44. 24: «Ego sum Dominus faciens omnia, extendens coelos solus, stabiliens terram, et nullus mecum»; 2 Esdr. 9. 6: «Tu ipse, Domine, solus; tu fecisti caelum et caelum caelorum et omnem exercitum eorum, terram et universa quae in ea sunt, maria et omnia quae in eis sunt»; Io. 1. 3: «Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil». Alius causae ministerium excludit modus ipse quo creatio narratur, scilicet ut facta per merum Dei verbum, Gen. 1. 3, 6, 9: «Dixitque Deus: Fiat lux, et facta est lux... Fiat firmamentum..., et fecit firmamentum... Dixit vero Deus: Congregentur aquae..., et factum est ita»; Psal. 32. 6, 9: «Verbo Domini caeli firmati sunt... Quoniam ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt».

Patres non solum excludunt praeexistentem materiam tanquam subiectum productionis mundi (cf. supra, n. 352 sq.), sed etiam quamlibet efficientem concausam, sive aequalem *contra Manichaeos et Gnosticos,* sive etiam subordinatam *contra Arianos.*

Irenaeus, *Adv. haer.* 2. 2. 4, contra Gnosticos: «Verbo condidit omnia et fecit, neque Angelis indigens adiutoribus ad ea quae fiunt, neque virtute aliqua valde inferiori ab illo...; sed ipse in semetipso... omnia praedestinans fecit quemadmodum voluit» (MG 7. 714).

Athanasius, *Orat. 2 contra Arianos,* n. 27: «Ministrare, rerum factarum est, tanquam servorum; res vero producere et creare, solius Dei est propriique eius Verbi et sapientiae. Hinc nemo alius in rebus creandis occurrit praeter solum Dei Verbum» (MG 26. 203).

Cyrillus Alex., *Contra Iulianum,* l. 2: «Repugnat maxime divinae gloriae, procreandi facultatem aliis inesse putare et in lucem edendi quae non erant. Neque enim fas est dicere, quae singularia sunt ac propria divinae et ineffabilis naturae, ea posse naturaliter quibusdam inesse rebus ab ipsa con-

ditis. Sed hoc ei praesertim solique convenit et ad summam eius gloriam pertinet» (MG 76. 595).

Augustinus, *De Gen. ad lilt. 9.* 15, 26, excludit angelorum ministerium ab ipsa creatione secunda, seu ab efformatione mulieris ex costa Adae: «Angeli autem nullam omnino possunt creare naturam; solus enim unus cuiuslibet naturae, seu magnae seu minimae, creator est Deus id est ipsa Trinitas, Pater et Filius et Spiritus sanctus» (ML 34. 403).

Ratio theologica ostendit imprimis non potuisse Deum alia causa uti, saltem in creatione primae creaturae (si nempe dicatur Deus res successive creasse), nec in creatione omnium (si omnia simul creavit), nam in eo momento nihil adhuc erat quo posset uti. Quod autem, in hypothesi successivae creationis, de facto nullam adhibuerit iam creatam creaturam, puta angelum in creatione materiae vel hominis, ostenditur tantum ex eo quod in supradictis fidei documentis exhibetur Deus immediate ac solo verbo operans, nulla facta mentione alius causae concursus. Ex ipsa autem ratione, id probari nequit, nisi probetur ipsa impossibilitas adhibendi aliam causam in actione creativa; quod quidem est obiectum sequentis assertionis.[66]

ASSERTIO 2. Nulla creatura creare potest, sive ut causa principalis Deo subordinate, sive ut causa instrumentalis a Deo adhibita.

369. Nota theologica. Quod attinet exclusionem causae principalis, id tam communiter ac certitudinaliter nunc a theologis docetur, ut contraria sententia non videatur carere *aliqua temeritate.* Exclusio vero causae instrumentalis est obiectum liberae controversiae.

PROBATUR.

Ut patet vel ex ipsis paucis *fidei documentis* adductis pro praecedenti assertione, actio creativa exhibetur ut aliquid proprium Dei; quod quidem plenum sensum non haberet, si virtus creativa posset aliis quomodolibet competere aut communicari.

[66] Plures auctores hic inserunt quaestionem utrum *Dens totus* creaverit, seu utrum creatio sit indivisum et aequale *opus totius Trinitatis,* ita ut nonnisi per viam appropriationis uni vel alteri personae tribuatur. Ipse S. Thomas de ea agit in praesenti loco, i p., q. 45, a. 6 sq., sermonem addens de vestigiis Trinitatis in creatis. Sed de hac quaestione agendum duximus in praecedenti tractatu *De Deo Trino,* cum sit mera applicatio generalioris quaestionis de trium personarum communitate in omnibus operationibus ad extra (cf. supra, n. 294-299; item, 331-334, ubi de appropriationibus, et n. 24, ubi de vestigiis Trinitatis in creaturis).

Praeterea, Patres in iisdem adductis textibus vehementer suggerunt virtutem creativam ita esse Dei propriam ut non possit aliis, saltem naturaliter sive ut causae principali communicari. Praeterea ac praecipue, Patres, agentes contra Arianos, inde probant Verbi divinitatem, quod per ipsum omnia creata sunt: quae argumentatio efficacia destitueretur, si creatura, tanquam subordinata causa, creare posset; *Athanasius* enim, *Orat.* 2 contra Arianos, n. 21, sic arguit: «Omnia per Verbum facta sunt, quod sane non fecisset omnia, si ipsum quoque Verbum rebus creatis esset. Nec enim vel angeli possunt creare, cum ipsi sint creati» (MG 26. 191). *Cyrillus Alex.* post verba superius citata (n. 368) immediate subiungit: «Rei creatae, quemadmodum super dixi, praeclusus est aditus ad ea quae supremae omnium substantiae soli et proprie competunt, cuiusmodi est creandi facultas et in lucem edendi quae nusquam erant». *Gregorius Nyssenus, Contra Eunomianos,* l. 2, ut ex actione creativa Verbi et Spiritus S. probet eorum divinitatem, absolute pronuntiat: «Non enim idem potest creare et creari» (MG 45. 511).

Ratio theologica, eaque apodictica, ad eandem conclusionem ducit (1 p., q. 45, a. 5; *C. Gent.* 2. 21; *De potentia,* q. 3, a. 4).

Et imprimis, quod *creatura non possit esse causa principalis* (causa secunda, ut patet, et subordinata Deo qui agit cum ipsa, ut causa prima), sive per virtutem quandam naturalem sive per virtutem supernatural!ter additam (eo modo quo homo per gratiam fit causa principalis actus supernaturalis), sic probatur: Effectus creationis est productio entis simpliciter, seu esse inquantum esse (est enim transitus a non esse ad esse), adeoque est effectus universalissimus. lamvero, ob proportionem inter effectum et causam quam requirit primum ipsum principium rationis sufficientis, effectus universalissimus nequit procedere nisi a causa universalissima, quae est ipse Deus, inquantum est actus purus et esse subsistens. Ergo effectus creationis nequit procedere nisi a Deo, nec potest ullo modo procedere a creatura, *cum nequeat creaturae conferri ut sit quoquo modo causa universalissima,* sicut nequit ei conferri ut sit Deus, actus purus et esse subsistens.

Cum ens inquantum ens possit considerari non solum ut effectus universalissimus, sed etiam ut effectus illimitatus, seu infinitus, et ut primus omnium effectuum, etiam eius causa debet esse non solum universalissima, sed etiam infinita et omnium prima. Et *exinde procedunt duo alii modi formulandi idem argumentum,* scilicet: Creatura nequit esse causa creationis, quia,

cum non sit actus purus ct esse subsistens, est *causa finita,* seu non habet nec potest habere infinitam potentiam, requisitam ad causandum ipsum esse, quod est infinitum; item, est *causa secunda,* sive dependens, seu non habet nec potest habere propriam virtutem causae primae, requisitam ad causandum primum effectum qui est ipsum esse, cum operari sequatur naturam rei.

Unde creatura, cum sit *causa particularis, finita et secunda,* nequit, ut causa saltem principalis, causare nisi effectum particularem, finitum et secundum, quo ipsum universale esse determinatur, seu non ens simpliciter sed tale ens, non ipsam entis rationem sed eius taleitatem, non esse in se sed esse in tali subiecto.

370. Quidam theologi, nominatim *Scotus? Suarez^* et *Vasquez,^* admissa cum communi sententia ipsa conclusione, *negant efficaciam praefati argumenti S. Thomae*[68] Ad quorum mentem sic *obici potest·*. In argumento S. Thomae fit imprimis illogicus transitus ab effectu universalissimo abstracto, seu esse inquantum esse, quod competit creaturae, ad causam universalissimam concretam, seu ipsum esse subsistens, quod est Deus (ita *Scotus).* Praeterea, cum entia non producantur nisi secundum esse concretum et istud in unaquaque re creata sit finitum, nequaquam est improportionatum causae creatae nec ideo ulla apparet repugnantia quominus a re creata producatur ex nihilo, seu creetur; unde, quamvis ad creationem in genere, seu ad producendum, modo independent! et absoluto, esse in tota sua latitudine, quoad omnia scilicet genera et species, requiratur potentia infinita, haec non necessario requiritur ad creationem particularem, seu ad producendum, modo dependenti ac determinato, tale vel tale esse, hanc vel illam speciem, puta hominis vel leonis (ita *Suarez).*

Respondetur ad primum *Scoti,* quod effectus ille universalissimus non est esse abstractum, quod ceteroquin qua tale produci non potest, sed ipsum concretum esse existentiae, consideratum tamen et productum, non quomodolibet sub hac vel illa ratione, puta hominis vel leonis, sed sub propria amplissima ratione, prout ambit et extenditur ad omne esse et ad totum esse cuiuslibet rei. In qualibet autem creatione, etiam particularis ac minimi entis, esse attingitur secundum amplissimam hanc rationem, praecise quia producitur ex nihilo et ex nullo ente praesupposito, ac ideo producitur totum et

67 *In 4 Sent.,* dist. 1, a. 1, n. 7 sqq.
68 *Disp. metaph.,* disp. 20, n. 12-46.
69 *In 1 p.,* disp. 176, c. 2.

69 k" Ait Suarez: «Et mihi quidem posterior sententia vera et certa esse videtur; difficillimum tamen censeo cogentem demonstrationem ad illam confirmandam afferre» *(op. cit.,* n. 12). Subinde conatur ostendere inefficacitatem duarum rationum S. Thomae, repetens plura ex Scoto (cf. n. 26, 31, 35, 40). Suaresio inter modernos consentiunt *Hellin* et *Sagüés,* adducentes praeterea idem argumentum quod Suarez, tanquam efficacius sive probabilissimum, substituit probationi S. Thomae, quia scilicet de facto Deus, cum creaverit omnes gradus entium (corporalia, spiritualia sive angelos, et homines), nulli tamen eorum contulit potentiam creandi (ut patet ex eo quod de facto nulla unquam creavit, nec est verismile Deum huiusmodi potentiam impedire, si adesset), ex quo, tanquam a signo, rationabiliter deducitur Deum ideo talem potentiam non dedisse, quia dare non potuit. Unde isti doctores a non esse inferunt non posse; quod mirum videtur.

totaliter, nullo relicto quod possit ab alia causa attingi. Unde non maior requiritur potentia ad creandum omnia entia quam unum, vel maximum ens quam minimum, vel angelum quam muscam, quia in quolibet casu res fit ex nihilo ac ideo attingitur ipsum esse simpliciter ac totaliter, etsi in hoc vel illo ente particulari.

Et per hoc solvitur etiam altera obiectio *Suaresii,* cuius ulteriores ac subtiles instantias singillatim refert ac refutat loannes a S. Thoma.'0 Ceterum, ipse S. Thomas hanc Suaresii obiectionem sibi in terminis obiecerat, scribens: «Virtus facientis consideratur secundum mensuram eius quod fit. Sed ens creatum est finitum... Ergo ad producendum per creationem aliquid creatum, non requiritur nisi virtus finita». Cui respondet: «Virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi... Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Quod ex praedictis patet [quia nempe creare aliquid ex nihilo est ipsum attingere secundum universalissimam rationem effectus, quod est ipsum esse simpliciter ac totaliter]» (1 p., q. 45, a. 5, obi. 3 et ad 3).

371. Aliae obiectiones, quae fieri possunt tum ad infirmandam vim argumenti S. Thomae tum contra ipsam communem conclusionem, ad sequentes reducuntur.

Primo, cum homo generat hominem, attingit ipsum esse hominis, et tamen non illum creat; ergo ratio quare creatura non possit creare, non est quia non attingit ipsum esse.

Resp. Homo generando non est causa propria et per se ipsius esse, nec etiam absolute ipsius esse hominis qua hominis, secus esset causa suipsius, sed est tantum causa propria quare esse simpliciter et esse hominis sit in hac materia et in hoc subiecto, seu applicetur ad aliquid; et ita evadit etiam causa impropria et per accidens ipsius esse hominis (ibid., ad 1; cf. C. *Gent.* 2. 21 et 1 p., q. 104, a. 1).

Secundo, si esse inquantum esse esset effectus creationis, sequeretur quod etiam Deus esset effectus creationis, cum et ipse cadat sub ratione entis universalissimi.

Resp. Non dicimus quod omne ens, inquantum ens, est effectus creationis, sed quod, in omni re factibili ac creabili, id quod est proprius effectus creationis est ens inquantum ens. Unde creatio respicit rationem entis, non prout abstrahit ab ente factibili et ab ente non factibili, sed prout ambit solum ac totum ens factibile seu creabile.

Tertio, si ratio entis, in ipsa re factibili, esset proprius effectus creationis, creatio continuo iteraretur in omni operatione, tum Dei tum creaturae, cum in quolibet novo effectu ratio entis necessario admisceatur.

Resp. In quolibet novo effectu, ratio entis est effectus Dei, non tamen per actum creationis sed per actum conservationis, sive potius per non suspensionem actus creativi, quo ratio entis iam inducta fuit. Nam omnis actio,

TM*ln l p.,* q. 44-49. disp. 38, a. 4. n. 7, 22-24, 27-39.

sive creaturae sive ipsius Dei, quae subsequitur creationem, non producit ens quod iam est productum ex nihilo per creationem, sed tantum tale ens, seu taleitatem entis, seu facit ut ens sit in hoc vel illo subiecto, cum hac vel illa determinatione (cf. 1 p., q. 45, a. 8).

Quarto, creatura potest facere aliquid ex contrario, quod resistit actioni suae; ergo a fortiori potest facere aliquid ex nihilo, quod nullatenus resistit.

Resp. In mutationibus naturalibus in tantum dicitur contrarium, seu contraria dispositio in subiecto, resistere actioni agenti, inquantum veluti ligat potentiam ne facile transeat in actum ad quem ordinatur, ita ut veluti minuat potentiam. Unde, quo remotior est potentia in subiecto, eo magis dici potest resistere agenti, et, si nulla adest potentia, maxima dicenda est resistentia sive difficultas agendi, ita ut multo facilius sit facere aliquid ex contrario quam ex nihilo, quia in priori casu fit ex aliqua potentia, in altero vero ex nulla potentia (ibid., a. 5, ad 2; cf. *De potentia,* q. 3, a. 4, ad 16; 1 p., q. 76, ad 6, ad 6, ad 2 et 3).

Quinto, sicut homo potest facere hominem, ita et a fortiori angelus posset facere angelum, cum sit perfectior creatura; iamvero, si angelus faceret angelum, id non fieret ex aliquo, seu ex materia, qua angelus caret, sed ex nihilo, adeoque per creationem; ergo aliqua saltem creatura creare posset.

Resp. Praecise quia angelus caret materia et individuatur per suam formam, impossibile est ut angelus faciat angelum, quia omne agens creatum non producit per se et absolute ipsum esse nec ipsam suam naturam, secus esset causa suipsius, sed tantum facit ut natura applicetur tali subiecto; ita homo, generando hominem, non est causa naturae humanae absolute sumptae, secus generaret semetipsum, sed tantum facit ut natura humana sit in hoc subiecto, seu in hoc homine generato (ibid., ad 1).

372. *Quod autem creatura nequeat esse instrumentalis causa creationis,* non solum in productione primae rei creatae (ut patet, quia tunc nulla alia res existit) sed in quacumque subsequent! creatione (ita v. g. ut non potuit creari mundus materialis per angelos, vel anima Adami per limum terrae, vel anima Evae per Adamum, vel anima subsequentium hominum per parentes), ostenditur ex eadem fundamentali ratione superius allata quoad causam principalem, quae imo fortior evadit quoad instrumentum.

Nam, ad causandum quomodolibet ipsum esse, quod est effectus universalissimus, requiritur, ut diximus, causa universalissima; iamvero, instrumentum nequit esse causa universalissima, non solum quia, utpote creatum, est causa finita, quod valet etiam de causa principali, sed etiam quia, in sua ipsa ratione instrumenti, nequit attingere esse inquantum esse.

Nam, instrumentum in tantum operatur, participando virtutem causae principalis, *inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis.* Unde, abstrahendo ab ipsa

virtute accepta a causa principali, duo sunt de ratione instrumenti, ut scilicet operetur aliquid sibi proprium et ut per hoc dispositive operetur, et quidem, aut disponendo ipsum subiectum (ita securis secando disponit lignum ad actionem fabricantis scamnum), aut saltem disponendo sive modificando actionem causae principalis, ita ut haec fiat hoc vel illo modo (ita tuba concurrit ad productionem soni, dirigendo vibrationes aeris et impediendo earum dispersionem, et similiter lingua, dentes et labia fiunt instrumentum vocis).

lamvero, in creatione creatura nequit operari aliquid sibi proprium, distinctum ab eo quod fit a causa creante principali, quia haec producit ipsum esse rei, praeter quod et ante quod nihil datur; nec ceteroquin potest operari dispositive, sive disponendo subiectum, quod non adest sed fit ex nihilo, sive etiam disponendo seu modificando actionem divinam creatricem, nam eo ipso quod eam modificaret, eius modum agendi coarctaret ac limitaret, quod est contra rationem actionis creatricis, quae, cum feratur ad obiectum illimitatum (esse inquantum esse), illimitato modo procedere debet.[71]

373. *Obicit Suarez* (cf. supra, n. 367) rationem S. Thomae recte concludere de instrumentis naturalibus, quippe quae habent de se aliquam propriam virtutem et operationem, qua operantur aliquid proprium ac ita disponunt subiectum ad actionem agentis principalis, sed nullatenus concludere de instrumentis supernaturalibus, in quibus Deus non utitur aliqua naturali eorum operatione sed ea mere elevat per potentiam oboedientialem ad efficiendum effectum prorsus illis improportionatum, ita ut nullo modo dispositive se habeant, sed mere ac pure operative, idque peculiariter constat in sacramentis, quae gratiam physice operantur non disponendo animam (3 p., q. 62, a. 1, ad 2), in igne inferni, qui physice torquet spiritus absque praevia dispositione (1 p., q. 64, a. 4, ad 3), et in eucharistica transubstantiatione quae non fit ex aliquo subiecto (3 p., q. 75, a. 8).

Respondetur[72] quod etiam instrumenta supernaturalia, sub ipsa eorum elevatione, operantur aliquid proprium et operantur dispositive, non quidem necessario disponendo subiectum, sed saltem modificando actionem Dei principalis agentis, quae iuxta illa instrumenta attemperatur, secus instrumenta non essent. Nam, quomodolibet tum ratio instrumenti tum ratio potentiae oboedientialis intelligatur (nam Suarez inducit peregrinum conceptum cuiusdam potentiae oboedientialis activae), certum tamen est, iuxta ipsum sensum communem, actionem instrumenti pertinere ad ipsum instrumentum et ab

71 Notat S. Thomas (1 p., q. 45, a. 5) huiusmodi impossibilitatem instrumenti in creatione, apparere peculiariter in instrumento corporali, eo quod, cum agat tangendo vel movendo, debet disponere ipsum subiectum, quod in creatione non datur.

72 Confer Ioannem a S. Thoma, *In I p.*, q 44-49, disp. 38, a. 4, n. 41-66, ubi haec aliaeque connexae obiectiones fuse refutantur.

ipso mensurari ac ideo esse finitam ac determinatam, et praeterea effectum principalis agentis debere procedere ultimo ac proxime ab ipso physico instrumento, secus instrumentum non causaliter sed mere adiacenter se haberet, nec ideo esset causa instrumentalis. Haec autem duo, cum implicent aliquam determinationem, tum in causa tum ac consequenter in effectu, repugnant conceptui creationis. Quod attinet tria invocata exempla, scramenta, ignis et verba consecrativa operantur modificando non ipsum subiectum sed tantum actionem Dei; ceterum, in tribus illis habetur etiam subiectum, quod per actionem Dei, ab instrumento modificatam, disponitur ac immutatur, ac ideo longe distant a casu creationis.

QUAESTIO IV. DE LIBERTATE ET FINALITATE ACTIONIS CREATRICIS *(De causa efficienti) n*

I. SENSUS QUAESTIONIS.

374. Alter character causae creatricis, vel potius eius actionis in creando, est libertas, cuius notionem dedimus in tractatu *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 749), agendo generaliter de existentia et essentia libertatis divinae quoad alia a se. Haec igitur quaestio est mera applicatio illius, sed ideo hic iterum peculiariter ponitur ut investigetur etiam ipsum proprium motivum ac finis, qui Deum movit ad liberam mundi creationem, de quo occurrit peculiaris error. Inde *duae*

73 Confer generales locos S. Thomae de divinae voluntatis libertate et finalitate: 1 p., q. 19, a. 2-5; q. 44, a. 4; C. *Gent.* 1. 74-78, 86-87, 93; 2. 23; 3. 24-25; *De veritate,* q. 23, a. 4; *De potentia,* q. 3, a. 13

Alszeghy, Z. et Flick, M., «Gloria Dei», *Gregorianum* XXXVI (1955) 361-390.

Beraza, B., *De Deo Creante* (Bilbao 1921), n. 96-127.

Ciappi, A. M., *De misericordia Dei tanquam causa omnium operum Dei,* Romae 1935.

Dalmau, J. M., «La bondad divina y la gloria de Dios, fin de la creaciôn. 'Finis operis et finis operantis'», *Estudios eclesiâsticos XX* (1946) 509-533.

Dondeyne, A., «De libertate Dei in opere creationis», *Collationes Brugenses* XXXI 28-32.

Donnelly, Ph. J., «Saint Thomas and the ultimate purpose of creation», *Theological studies II* (1941) 53-83.—«The Vatican Council and the end of creation», *ibid.* IV (1943) 3-33.

Haes, P. de, «Deus omnia creavit ad gloriam suam», *Collectanea Mechliniensia* XLIII (1958) 139-142.

Padoin, G., *Il fine della creazione nel pensiero di S. Tommaso,* Roma 1959.

Palmieri, D., *De Deo Creante et Elevante* (Romae 1878) 95-118.

Rabeneck, J., «Die Lchrentschcidungcn des Vatikanischen Konzils über die Freiheit des Schopfers», *Scholastik* XXXII (1957) 565-569.

Sagues, I. F., *De Deo Creante et Elevante* («Sacrae theologiae summa» II, Matriti 1964), η. 121-139, 167-221.

Spolaor, E., «L'assoluta libertà divina nella creazione alla luce delTcnciclica 'Humani Generis'», *Studia patavina II* (1955) 165-217.

Stui'LER, J., «Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den Endzwcck des Schopfers und der Schopfung», *Zeitschrift fur katholische Théologie* XLI (1917) 657-700.

Vandenbergue. A., «De fine creationis», *Collationes Brugenses* XXXVI (1936) 476-481.

quaestiones: 1. Utrum Deus *libere* creaverit, libertate tam physica quam morali. 2. Utrum huiusmodi libera actio processerit ex *fine* communicandi divinam bonitatem et obtinendi divinam gloriam.

II. ERRORES.

375. *Quoad primani quaestionem,* num nempe Deus prorsus *libere* creaverit, libertate tam physica quam morali, tam contradictionis (creare vel non creare) quam specificationis (creare hunc vel alium mundum), affirmativae ac catholicae doctrinae adversati sunt plures errores, quos recitavimus in tractatu *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 750), in generali quaestione de libertate divinae voluntatis, cuius praesens quaestio est mera applicatio. Ceterum, negatio physicae libertatis nequit provenire nisi ex *Pantbeismo,* de quo diximus etiam supra (n. 343); negatio vero moralis libertatis provenit praecipue ex sic dicto *Optimismo,* vel ex aliis quibusdam principiis plus minusve connexis cum ipso Pantheismo, ut patet ex consideratione errorum in praefato tractatu relatorum.

Quoad alteram quaestionem de fine creationis, seu utrum sit communicatio divinae bonitatis (finis operis) et obtentio divinae gloriae (finis operantis), S. Thomas refet «errorem quorundam dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem, ut de nullo oporteat rationem reddere nisi quia Deus vult» (C. *Gent.* 1. 87); ex quo sequitur Deum ideo creare quia vult creare, et iterum, ideo velle creare quia vult creare: quo quidem nihil solvitur sed problema removetur, quod tamen solvendum est, quia causa volendi est finis, qui proinde est aliud ab ipsa volitione, sicut obiectum est aliud ab actu.

Explicitus error de fine creationis originem habet ex *moderna homo-centrica philosophia* et consistit in inversione terminorum finalis causalitatis, ita ut dicatur finem creationis, saltem primarium, non esse bonum Dei, seu eius gloriam, sed bonum hominis, seu hominis beatitudinem, ac ideo non hominem ad Deum, sed Deum ad hominem, ordinari; vel potius error consistit in assumendo ut finem operantis ac primarium id quod est finis operis, et quidem particularis ac secundarius (seu perfectio hominis).

lam *Cartesius* (t 1650), fundator philosophiae modernae, et *Kant* (t 1831), illius perfector, negaverant finem creationis esse gloriam Dei, arguentes ex ipsa morali bonitate Dei. quia nempe quaerere propriam gloriam sapit egoismum et ambitionem; quos secuti sunt rationalistae omnes, quatenus

generaliter hominem habent ut finem universi. Eundem errorem explicitius atque in terminis proposuerunt saeculo elapso duo catholici *semirationalistae,* sci icet *Hermes* et *Giinther,*

Georgius Hermes (f 1831) docuit Deum creasse hominem non propter suam gloriam, quod esset egoismus, sed propter ipsum hominem seu propter istius felicitatem, quae proinde est verus ac principalis finis creationis dum gloria Dei est quaedam istius finis sequela.[74] Ad quam doctrinam alludit Gregorius XVI in suo Brevi «Dum acerbissimas» a. 1835, inter «absurda et a doctrina catholicae Ecclesiae aliena» referens id quod Hermes docet de «Dei libertate eiusdemque fine in operibus, quae a theologis vocantur ad extra» (Denz. 2739).

Antonius Giinther (t 1863), improbans communem «scholae doctrinam» de gloria Dei ut fine creationis, tanquam a tramite veritatis aberrantem, docuit primarium finem creationis esse beatificationem hominis per substantiam Dei ipsi communicandam, vel, si placet, charitatem Dei ut hominem beatificantem; gloriam vero Dei esse aliquid secundarium vel exinde consequens. Ita, inquit, salvatur sanctitas et puritas intentionis Dei, agentis ex pura charitate potiusquam ex impuro egoismo, et abicitur praeterea ea de absoluta reprobatione sententia, quae cum praefata scholae doctrina necessario connectitur.[75] Ad quam sententiam implicite alludit Pius IX in Brevi «Eximiam tuam» a. 1857, scribens: «Neque ignoramus, ea iisdem libris [Güntherii] doceri et statui, quae catholicae doctrinae de suprema Dei libertate a quavis necessitate soluta in rebus procreandis plane adversantur» (Denz. 2828); nam, cum asserta creationis necessitate aegre componi potest quod Deus creando intenderit gloriam suam, ac ideo Giinther ad aliud motivum divertit, quod magis congruat toti pantheisticae suae doctrinae, scilicet ad quandam Dei charitatem quae in ipsa processione tô non-ego Dei (i. e. mundi) ex ego Dei (i. e. substantia divina) operatur.[76]

III. ASSERTIO 1. Deus libere mundum creavit, libertate tam physica quam morali.

376. Haec assertio integre exposita ac probata est in tractatu *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 754-756), ad modum unius cum quaestione de existentia et essentia libertatis in Deo, quae praecise desumitur ex solo ordine ad obiecta creata. Ut notavimus supra (n. 374), quaestio de libertate Dei in creando est mera applicatio generalis quaestionis de libertate Dei in agendo ad extra.

[74] Confer apud J. Kleutgen, *Théologie der Vorzeit I* (ed. 2, Münster 1867) n. 428 sq.

[75] Cf. L. Orban, *Fheologia Giintheriana et Concilium Vaticanum I* (Romae 19421 161-170.

[76] Confer dicta superius, in n. 345, et in vol. 1, n. 750; item Orban, *ibid.* 194.

ASSERTIO 2. Libera actio, qua Deus mundum creavit atque in esse conservat, procedit ex duplici primario fine communicandi suam bonitatem sive gloriam internam (fine operis) et inde obtinendi gloriam externam seu intellectualis creaturae cognitionem et laudem (fine operantis).

377. Nota theologica. Finem creationis esse gloriam Dei, est *de fide* definita a Cone. Vatic. I. Magis determinate, finem esse manifestationem divinae perfectionis (gloriam externam) per communicationem bonorum creaturis, adeoque per communicationem eiusdem divinae perfectionis (gloriam internam), est doctrina *proxima fidei,* utpote explicite proposita ab eodem Concilio in capite, quo ipsa definitio enucleatur. Huiusmodi Dei gloriam esse etiam finem primarium creationis, est *theologice certum,* utpote obvie inclusum in vaticana definitione, quamvis non explicite declaratum; id etiam implicat copulata expressio: «Deus, rerum omnium principium et finis».

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterium suam doctrinam proposuit praecipue in *Cone. Vaticano* I.[77] In sess. 3, can. 5 de Deo creatore, explicite definitur: «Si quis... mundum ad *Dei gloriam* conditum esse negaverit: an. s.» (Denz. 3025). Quomodo huiusmodi gloria intelligenda sit, explicatur in correspondente cap. 1: «Hic solus verus Deus bonitate sua et 'omnipotenti virtute' non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed *ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur,* liberrimo consilio 'simul ab initio temporis de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam' [Cone. Later. IV]» (Denz. 3002)/ Id ceteroquin aequivalenter continetur in eo quod dicatur ab eodem Concilio, cap. 2, «Deum [esse], rerum omnium principium et *finem*» (Denz. 3004).

Mens etiam Magisterii exprimitur in hoc quod declarat opera et merita sanctorum ad Dei gloriam referenda esse; quod iam sic exprimebatur saec. 5 in *Capitulis Pseudo-Caelestini* («Indiculo»):

77 Vim doctrinae Concilii exponunt ac determinant Orban, *loc. cit.* isupra, in n. 375), ct Donnelly, *loc. cit.* (supra, in n. 373).

73 In his canone et capite feritur peculiariter supradicta doctrina *Hermes* et *Gwither.* Cf. Orban, *loc. cit.*

«Omnia studia et omnia opera ac merita Sanctorum ad Dei gloriam laudemque referenda sunt» (Denz. 243; cf. 675, 1824, 3325, 3743; confet etiam damnatas propositiones Echardi de gloria Dei obtenta etiam per mala opera).

Scriptura eandem doctrinam quamsaepe proponit, tum implicite, Deum nempe exhibens ut eum qui nulla re indiget (lob. 22. 3; Is. 15. 2; Act. 17. 26), qui sua actione et possessione omnia replet (Psal. 103. 24; Rom. 11. 36; Hebr. 2. 10), qui est finis omnium (Apoc. 22. 13: «Ego sum alpha et omega..., principium et finis»), tum explicite, loquens de gloria Dei, quam «caeli enarrant» (Psal. 18. 2; 88. 6), quae ei debetur ab omnibus creaturis, etiam irrationalibus (Psal. 102. 20-22; 148; 150; Dan. 3. 57 sqq.: «Benedicite, omnia opera Domini Domino...»), et praecipue ab hominibus (Rom. 11. 36: «Ipsi gloria in saecula»; 1 Cor. 10. 31: «Omnia in gloriam Dei facite») et ob quam homo creatus est (Deut. 26. 19: «Et faciat te excelsiorem cunctis gentibus quas creavit in laudem et nomen et gloriam suam»; Is. 43. 7: «Et omnem, qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum, formavi eum et feci eum»; cf. 48. 11).

Patres eadem dicunt et ulterius determinant, loquentes etiam de fine in sensu exclusivo. Ratio scilicet *(finis operis)* quare Deus mundum creavit, non est indigentia sed *pura bonitas,* ut nempe diffunderet in alia entia perfectiones suas. *Augustinus*·. «Satis est christianos rerum creandarum causam... nonnisi bonitatem credere creatoris» *(Enchir.* 9, ML 40. 235 sq.). *Damascenus,* fere repetens Nazianzenum *(Orat.* 38. 9): «Quoniam igitur bonus, omnique bonitate praestantior Deus, non satis habuit sua ipsius contemplatione frui; sed pro nimia bonitate sua quaedam esse voluit, quae ipsius afficerentur beneficiis, eiusque bonitatis participes forent» *(De fide orth.* 2. 2, MG. 94 863-866).

Item ratio creandi *(finis operantis)* est ut ex operibus *cognoscatur* Dei perfectio et maiestas. *Theophilus Antiochenus:* «Omnia Deus fecit, cum antea non essent, ut ex operibus cognoscatur et intelligatur eius maiestas» *(Ad Autolicum* 1. 4, MG 6. 1029). *Tertullianus:* «Totam molem istam... de nihilo expressit in ornamentum maiestatis suae, unde et Graeci nomen mundo χο'βμον accommodaverunt» *(Apol.* 17. 1, CCL. 1. 117).

Peculiariter ea duplex ratio fuit *quare homo ipse crearetur.* Didache: «Tu Domine omnipotens creasti omnia propter nomen tuum, et cibum potumque dedisti hominibus ad fruendum, ut tibi gratias agant... Ante omnia

gratias tibi agimus, quod potens es; gloria tibi in saecula» (10, Funk 1. 22). Irenaeus: «Igitur initio non quasi indigens hominis, plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia. Non enim solum ante Adam, sed et omnem conditionem, glorificabat Verbum Patrem suum, manens in eo...» *(Adv. haer.* 4. 14, MG 7. 1010). Origenes: «Hic cum in principio crearet ea quae creare voluit, id est rationabiles creaturas, nullam habuit aliam creandi causam nisi propter seipsum, id est bonitatem suam» (De *prine.* 2. 9. 6, MG 11. 230). Nyssenus: «Tu es vas a Deo fictum atque conflatum, lauda effectorem tuum, neque enim aliam ob causam factus es, nisi ut ad Dei gloriam celebrandam esses instrumentum accommodatum» *(In verba «Faciamus hominem», Orat.* 2, MG 44. 282).

Ceterum, praefatae duae rationes (finis qui, tam operis quam operantis) non excludunt, imo copulantur *utilitati hominis* (finis cui), qui ceteroquin solus ex gloria Dei utilitatem capere potest. *Hieronymus:* «Non quod Deus laude alicuius indigeat, sed quo laus Dei laudatoribus prosit» *(In Ephes.* 1. 14, ML 26. 488). *Augustinus:* «Ille igitur usus qui dicitur Dei, quo nobis utitur, non ad eius sed ad nostram utilitatem refertur, ad eius autem tantummodo bonitatem» *(De doctr. christ.* 1. 32. 35, ML 34. 32).

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.[79]

378. Veritas nostrae assertionis sequitur immediate ac necessario ex dictis in tractatu *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 746-748) circa proprium ac formale obiectum divinae voluntatis (nam quoad voluntatem obiectum et finis convertuntur).

Formale scilicet ac principale obiectum divinae voluntatis est sola bonitas essentiae divinae, cum ipsa sola adaequet infinitam Dei voluntatem, creaturae vero nequeunt esse nisi obiectum materiale ac secundarium. Unde, cum Deus mundum creavit, mundum eiusque creationem non alio *formali ac principali fine* velle potuit, nisi ob amoren suae bonitatis (seu gloriae, ut dicitur, internae), non quidem acquirendae, sed in alias res effundendae *(De veritate,* q. 23, a. 4). Et huiusmodi effusio, sive divinae bonitatis communicatio et divinarum perfectionum participatio (seu gloria Dei externa et obiecti-va) est ipse *finis operis"*[ω] creationis.

[79] 1 p., q. 19. a. 2-5; q. 44. a. 4: C. *Gent.* 1. 74-78, 86-87, 93; 3. 24-25; *De veritate,* q. 23, a. 4.

[ω] In nostro opere *De Matrimonio l* 709-716 fuse explicavimus sequentem finis divisionem:

| Finis operis=finis effectus
Finis operantis ‘‘finis causa

Cum autem huiusmodi communicatio sit ex seipsa manifestativa divinae perfectionis et prout talis deducatur in actum per formalem cognitionem ex parte intellectualis naturae, Deus per creationem, hanc ulterius cognitionem, et laudem ex ea exurgentem (gloriam Dei externam et subiectivam sive formalen)[81] intendit tanquam *finem operantis,* et quidem sive ut *finem qui vel cuius gratia* (finem qui intenditur vel cuius gratia creatio fit, scilicet ipsam cognitionem et laudem a creatura praestandam), sive ut *finem quo* (seu assecutionem finis qui, per obtentam a creatura agnitionem et laudem), sive quodammodo ut *finem cui* (seu subiectum, cui finis qui appetitur, scilicet Deum, quatenus sibi ipsi nec alteri laus creaturae appetit, quamvis exinde nullam ipse capiat utilitatem).[82][83]

379. Inter ea autem quae in mundo divinam perfectionem participant, quaeque ad modum unius a Deo intenduntur, sub praefata communi ratione participationis divinae perfectionis eiusque manifestationis, aliquis ordo invetur, secundum maiorem vel minorem gradum illius participationis et manifestationis, ac ideo secundum hunc ordinem a Deo intenduntur ac disponuntur, tanquam materialia et secundaria obiecta voluntatis divinae et *secundarii fines creationis*^ ita ut, generaliter loquendo, Deus inferiorem creaturam ad superiorem ordinet, tanquam ad immediatum ac particularem suum finem, et ratione illius eam velit ac creet, puta mundum materialem propter hominem (cf. *C. Gent.* 1. 86 sq.).

Et huic finalitatis ordini, quem Deus in sua actione creativa quodam-

Finis cuius, vel qui=obiectum quod appetitur
Finis cui=subiectum cui appetitur
Finis quo=actus quo attingitur finis qui

81 Sic gloria definiri solet: Clara cum laude notitia (cf. 2-2, q. 132, a. 1).

52 Ex quibus sequitur Deum esse *causam finalem omnium rerum* (1 p., q. 44, a. 4), sicut ex q. 1 sequitur ipsum esse causam efficientem earundem (ibid , a. 1) et ex utraque causalitate sequitur ipsum esse etiam *causam exemplarem* omnium (ibid., a. 3), Quae omnia ceteroquin constant ex dictis in tractatu *De Deo Uno,* inde a fundamentali ipsa quaestione de Dei existentia (cf. in vol. 1, n. 564). Cf. L. Billot, «De Deo prima causa efficienti, exemplari et finali universi», *Gregorianum* I (1920) 3-10.

83 De secundario fine creationis in relatione ad primarium agunt:

Dalmau, J. M., «La bondad divina y la gloria de Dios, fin de la creaciôn, 'Finis operis et 'finis operantis'», *Estudios eclesiâsticos* XX (1946) 509-533.

Guibert, A. de, «Pour la gloire de Dieu», *Revue d'ascétique et mystique* XIII (1932) 3 sqq.

Huby, J., «Salut personnel et gloire de Dieu», *Etudes* CCIV (1930) 513-528.

Kerkhofs, L., «Numquid in Creatore habeatur ambitio», *Revue ecclésiastique de Liège* (1919-20) 397-401.

Loncke, J., «Deus in creando nec egoismi nec ambitionis est arguendus», *Collationes Brugenses* XLII (1946) 460 sq.—«Creaturae materiales conditae sunt propter hominem», *ibid.* XLIII (1947) 7-11.

Philips, G., «De fine secundario creationis». *Revue ecclésiastique de Liège* XXV (1933-34) 300-305.

modo prosequitur,[84] correspondet necessario a parte rei, seu *inter res ipsas creatas,* eadem finalitatis ordinatio ac praelatio, ita ut unum sit propter aliud, puta particulares creaturae propter mundum universum,[85] mundus materialis propter mundum spiritualem, et irrationales creaturae propter hominem, qui propterea rex creationis appellatur. Inde etiam resultat pro unaquaque re distinctio *finis proximi* ac specificativi et *finis ultimi* ac comprehensivi, ita ut finis ultimus sit unus ac simplex pro omnibus rebus, scilicet ipse Deus, sive bonitas divina eiusque participatio in omnibus realizanda et attingenda, et finis proximus sit pro unaquaque re diversa ac distincta illius participatio ac realizatio pro varietate rerum. «Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem» (C. *Gent.* 3. 24; cf. 1 p., q. 44, a. 4, ad 3).

Ita, *quod attinet ipsum hominem,* finis eius proximus ac specificativus est consecutio ipsius humanae ac rationalis perfectionis, in qua invenitur peculiaris ac nobilissima participatio essentiae ac bonitatis divinae in quantum est infinitum ens intellectuale; finis autem ultimus est consecutio eiusdem humanae perfectionis, prout respicit ipsum Deum per intellectionem et amorem, sive in ordine naturali (finis ultimus naturalis, seu cognoscere et amare Deum ut auctorem naturae), sive in ordine supernaturali, in hypothesi subsequentis elevationis qua opus creationis extenditur ac perficitur (finis ultimus supcrnaturalis, seu cognoscere et amare Deum ut auctorem gratiae, quod fit per beatificam visionem et fruitionem). «Intelligere igitur Deum est ultimus finis omnis intellectualis substantiae» (C. *Gent. 5.* 25). Et in utroque ordine fit necessario supradicta finium distinctio (n. 378), ita ut v. g. in ordine supernaturali *finis qui* ultimus sit ipse Deus secundum bonitatem suae vitae intimae, *finis quo* sit ipsa Dei assecutio, seu actus visionis beatificae, *finis cui* sit ipse homo ut aeternaliter beandus et quodammodo ipse Deus ut inde supremo modo glorificandus.[86]

380. Ex dictis de proprio ac formali obiecto voluntatis necnon de distinctione quadruplicis finis (finis operis et finis operantis, subdivisi in cuius, cui et quo) et de finalitatis ordinatione inter ipsas creaturas ad invicem, facile *solvuntur obiectiones* eorum qui proprium finem creationis pervertunt (cf. supra, n. 375), pro huiusmodi fine universaliter et indistincte assignantes ipsum hominem eiusque perfectionem et glorificationem.

[84] Ut dictum est in tractatu *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 748), voluntas divina non proprie movetur a fine, tanquam a causa, cum causari sit imperfectio. Unde, cum dicimus Deum agere propter finem, particula «propter» signat dependentiam obiectorum inter se, non vero ipsius actionis divinae ab obiectis. Propterea, ut advertit S. Thomas, proprie loquendo Deus «non propter hoc vult hoc», sed «vult hoc esse propter hoc» (1 p., q. 19, a 5; cf. *C. Gent.* 1. 87).

[85] C. *Gent.* 1. 86: «Sic igitur procedere possumus in assignando divinae voluntatis rationem. Deus vult hominem habere rationem ad hoc quod homo sit: vult autem hominem esse ad hoc quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse quia decet bonitatem ipsius».

[86] De secundario fine creationis, de homine ut fine creationis et de Christo homine tanquam peculiari fine creationis, praeter auctores nuper relatos confer Sagues, op. *cit.* (supra, in n. 373), n. 202-212.

Quod autem dicunt finem gloriae propriae obtinendae esse moraliter indignum ex parte Dei et egoismum ac ambitionem sapere, peculiari refutatione non indiget, quoniam appetere gloriam, seu aliorum cognitionem cum laude, non est vitiosum, nisi fiat modo inordinato, ut cum appetitur vana gloria, quod in Deo contingere non potest.[87][88]

Quod praeterea dicunt magis decere ut Deus creet, sive suas perfectiones effundat, ex pura charitate erga alios, quam ex egoistico amore sui, supponit non modicam ignorantiam tum proprii obiecti divinae voluntatis, quod est sola infinita bonitas, tum essentiae ipsius amoris Dei erga alios. Nam nequit Deus ex puriori ac profundiori amore diligere creaturas, quam, ita amando seipsum, ut infinitam et super omnia amabilem suam bonitatem illis communicet, et in ipso amore suae gloriae, quae in creata communicatione suae perfectionis consistit, creaturarum ipsarum utitlitatem et gloriam quammaxime quaerat. Imo, ut observat S. Thomas, cum Deus nullum commodum et utilitatem ex communicatione suae bonitatis obtineat, sed ex sola bonitate agat, «ipse solus liberalis proprie dici potest» (C. *Gent.* 1. 94; 1 p., q. 44, a. 4, ad 1; cf. 2-2, q. 132, a. 1, ad 1; 1 p., q. 20, a. 2).

QUAESTIO V. DE CREATIONE MUNDI IN TEMPORE *(De causa effidenti)*

I. SENSUS QUAESTIONIS.

381. Tertius character actionis creatricis est eius temporalis aspectus, sive tempori alligatio. De qua *duplex occurrit quaestio,* altera de facto et altera de possibili, scilicet: 1. Utrum *de facto* Deus non ab aeterno sed in tempore mundum creaverit. 2. Utrum tamen

87 Cf. 2-2, q. 132, a. 1; *Kerkhofs* et *Loncke,* nuper relatos.

881 p., q. 46, a. i-2; *In 2 Sent.,* dist. 1, q. 1, a. 5; *C. Gent.* 2. 31-38; *De potentia,* q. 3, a. 13, 14 et 17: Opusc. *De aeternitate mundi contra murmurantes; Quodl. 3,* q. 14, a. 2: *Quodl.* 12, q. 2, a. 2; q. 6, a. 1. Praeter theologos, de hac quaestione competenter agunt etiam plures philosophi, in Cosmologia vel Theodicea, ut Urraburu, Gredt, Hugon, Hellin, Martinez del Campo.

Anderson, J. F., «Time and the possibility of an eternal world», *Thomist* XV (1952) 136-161.

Antweiler, A., *Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant,* 2 voll., Trier 1961.

Collell, A., «EI problema de la posibilitat de la creaciô ab aeterno», *Criterion* III (1927) 419-437.

Gierens, M., *Controversia de aeternitate mundi. Texus antiquorum et scholasticorum,* Romae 1933.

Lepicier, A., *De aeternitate mundi diatriba,* Parisiis 1882.

Munnynck, M. de, «Le commencement du monde», *Divus Thomas* (Freiburg) IV (1926) 33-39.

Stentrup, F. A., *Das Dogma von der zeitlichen Weltschopfung gegeniiber der natiirlichen Erhenntnis,* Innsbruck 1870.—«Zum Dogma von der zeidichen Weltschbpfung», *Zeitschrift für katholische Théologie* XVI (1892) 163-174,, 746-743.

Vio, S., *Crcazione del mondo nel tempo, possibilité della creazione eterna,* Venezia 1903.

potuerit ab aeterno mundum creare, seu utrum non repugnet creatio ab aeterno.

In qua quaestione attendendum est quod, cum dicimus mundum *creari in tempore,* sensus non est quod fuerit aliquod tempus, in cuius medio Deus coeperit creare, nam nihil est ante creationem et tempus supponit aliquid, seu mobile et motum, cum sit mensura motus; unde melius dicitur mundus creari cum tempore, quam in tempore, quatenus ipsum tempus cum mundo incoeperit. Nec iterum est imaginandum quod mundus ita in tempore creatus sit, ut in priori aliquo momento non extiterit et post aliquod momentum extiterit, nam non datur prius et posterius ubi nondum datur tempus.

Unde id potius *modo negativo ac regressive* intelligcndum est, quatenus retrocedendo a quocumque momento temporis iam existentis, puta ab hodierna die, non sit procedere in indefinitum, sed pervenitur ad ultimum aliquod momentum vel diem, ultra quod mundus non fuit, ac ideo numerus dierum vel annorum mundi sit determinatus et assignabilis. Unde melius quam in tempore aut cum tempore, dicetur mundus creari a tempore seu non ab aeterno (cf. 1 p., q. 46, a. 3, ad 1-3).

Et idem valet de locutione *creari ab aeterno,* quae pariter significat quod, retrocedendo ac numerando ab hodierna die, nunquam attingetur momentum ultra quod mundus non fuerit, nec unquam dierum numerus complebitur.

II. ERRORES ET OPINIONES.

382. *Quoad primam quaestionem de creatione mundi in tempore,* negatio huius veritatis fidei necessario sequitur ex triplici errore, scilicet vel ex *Pantheismo,* quo mundus identificatur cum Deo; vel ex ipsa sola *negatione physicae libertatis* in Deo (quae ceteroquin connectitur cum quodam mitigato Pantheismo, ut dictum est supra, n. 375); vel ex doctrina de formatione mundi ex quadam praeiacenti ac *coaeterna materia* (in qua negatur ipsa vera ac proprie dicta creatio, ut dictum est supra, n. 343 sq.).

Ex primo *pantheistico errore* procedit explicita affirmatio necessitatis creationis ab aeterno apud philosophos non catholicos, inde a *Kant*^

Cum secundo errore, negante *physicam Dei libertatem,* probabiliter connectitur explicita affirmatio creationis mundi ab aeterno apud aliquos doctores catholicos, ab Ecclesia ceteroquin damnatos.90

89 *Kritik der rcinen Vernunft* (ed. A. Gotland, Berlin 1922) 306 sq.; gallica versio *Critique de la raison pure* (A. Tremesaygues er B. Pacaud, nouvelle edition, Paris 1950) 388: «La première réponse à la question cosmologique concernant la grandeur du monde est donc cette réponse negative: le monde n'a pas de premier cor encement dans le temps ni de limite extrême dans l'espace».

Comparationem inter doctrinas S. Thomae et Kant in hac re instituit A. Antweiler, *loc. cit.* (supra, in n. 380).

90 Nisi quis illorum negationem velit benigne interpretari de sola morali libertate,

Magister scilicet *Echardus* (t 1327) sequentes tres propositiones docuit, a loanne XXII a. 1329 damnatas: «Quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit. Item concedi potest mundum fuisse ab aeterno. Item simul et semel, quando Deus fuit, quando Filium sibi coaeternum per omnia coaequalem Deum genuit, etiam mundum creavit» (Denz. 951-953).

Supradictus *Antonius Giinther* (f 1863) ex sua quasi-pantheistica explicatione ipsius creationis, qua docet mundum oriri ex cogitatione sui non-ego in mente divina, quae necessario ligatur cum cogitatione sui ego, seu cum ipsa positione Dei et trium divinarum personarum (cf. supra, n. 345), necessario mundi aeternitatem deducere debet; de facto ipse explicite asserit inter manifestationem Dei ad intra, qua Deus evadit unus et trinus, et manifestationem ad extra, qua mundus creatur, non maiorem distantiam intercedere quam inter ipsas tres divinas personas.[91]

Cum tertio denique errore de praeexistenti ac *coaeterna materia* connecti potest explicita affirmatio plurium antiquorum philosophorum de aeternitate ipsius creationis mundi (cf. supra, n. 343 sq.), intellecta saltem in hoc sensu quod Deus ex coaeterna nec creata materia, inde ab aeterno praesentem mundum efformavit, educendo formas ex materia.

Certe ipse *Aristoteles* hoc explicite docuit;[92] imo videtur praeterea docere, non solum de facto mundum fuisse ab aeterno, sed etiam non posse esse nisi ab aeterno, sed S. Thomas ab hoc altero errore eum absolvit, dicens ipsum tantummodo refellere inefficaces rationes quibus aliqui philosophi, ut Anaxagoras, Empedocles et Plato, probabant mundum in tempore incoepisse (1 p., q. 46, a. 1). Aristotelem secuti sunt supradicti eius commentatores, signanter *Avicenna* et *Averroes* (supra, η. 306).[92] [6i']

Quod attinet *Platonem,* incertum est num et ipse aeternitatem mundi docuerit; id negat ipse Aristoteles, Platonem tacito nomine impugnans quod dixerit mundum esse generatum, etsi indissolubilem.[93] Certe tamen posteriores

ua diximus in tractatu *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 750). Ceterum, etiam ex negatione solius moralis libertatis in Deo, facile sequitur affirmatio creationis ab aeterno, quatenus dicatur sapientiam, iustitiam et bonitatem Dei moraliter exigere ut mundus ab aeterno creetur.

[91] Cf. Orban, *op. cit.* (supra, in n. 345) 157-160, 194.

[92] *Phys.,* l. 8, c. 1: «Nullum tempus erit neque erat, quando motus non erit sive non erat» (cf. *De coelo,* l. 1, c. 10 [S. Thomam, lect. 22], ubi Aristoteles fusius de hac re agit). Diximus autem supra (n. 344) quod non certo constat utrum Aristoteles admiserit, saltem confuso modo, veram creationem, an tantummodo formationem mundi ex increata materia (utique ab aeterno). S. Thomas ipsam doctrinam de creatione ei attribuit; ac propterea in suo commentario ad ea verba observat: «Ex quo patet quod, quamvis Aristoteles poneret mundum aeternum, non tamen credidit quod Deus non sit causa essendi ipsi mundo, sed causa motus eius tantum, ut quidam dixerunt» (lect. 3, ed. Maggiolo, p. 514, 516).

[92!!] Cf. L. H. Kendzierski, «The doctrine of eternal matter and form», *Modern schoolman* **III** (1954) 171-183.

[93] De *coelo,* l. 1, c. 10 (S. Thomas, lect. 22, n. 227, ed. Spiazzi, p. 108). Idem tenent Baudry, *op. cit.* (supra, in n. 344), 77-88, 96 sq. et A. Dies, *Autour de Platon* (Paris 1927) 546-548, 571. Contradicit Taylor, *op. cit.* (supra, in n. 344) 442 sqq., dicens Platonem asseruisse aeternitatem mundi.

Platonici et Neoplatonici, signanter Plotinus et Philo, ex sui magistri principiis aeternitatem mundi deduxerunt et docuerunt.[94][95]

383. *Quoad alteram quaestionem* de necessitate creationis in tempore, seu *repugnantia creationis ab aeterno,* utrum nempe repugnet quod ıı undus sit creatus er nunquam incoeperit, dissentiunt catholici philosophi et theologi inde a medio aevo.[97]

Sententia affirmans repugnantiam videtur fuisse de mente aliquorum Patrum (qui tamen ipsam quaestionem signate non posuerunt nec explicite cogitarunt), ut Tertulliani, Methodii et Zachariae Mityleni (cf. infra, n. 386), evasit communis apud magnos theologos medii aevi, ut Anselmum Cantuariensem, Richardum a S. Victore, Guillelmum Parisiensem, Alexandrum Halensem, Albertum M.[96] Bonaventuram,[97]*Petrum de Tarentasia, Matthaeum de Aquasparta, Richardum de Mediavilla, Henricum Gandavensem,[98] Petrum Olivi et Raimundum Lullum. Subinde, ob S. Thomae praecipue oppositionem, patronos amisit, quos iterum post Cone. Trid. assumpsit, etsi non valde numerosos (relative ad patronos contrariae sententiae), ut Toletum, Valentiam, Petavium,[99] Tanner, Lessium, Silvestrem Maurum, recentius Tongiorgi, Palmieri (decisive),[1] Hurter, Hontheim, Tilmann, Pesch, Lahousse, Van der Aa, Pignataro, Huarte,[2] Muncunill, P. C. Landucci,[3] L. Roy,[4] I. Hellin.[5]

Quorum rationes sunt turn communis (ut putant) Patrum sententia, turn quia, si mundus esset ab aeterno, haberetur infinitum in actu, seu multitudo actu infinita, quae repugnat.

94 Cf. Augustinum, *De civ. Dei* 10. 31; 11. 4; Baudry, *ibid.* 214-217, 226; R. Arnou, «Platonisme des Pères», *Dictionnaire de théologie catholique* XII-2 (Paris 1935) 2349-2351.

95 Confer peculiariter Gierens, *loc. cit.* (supra, in n. 380).

96 *In Phys.,* l. 8, tr. 1; *In 2 Sent.,* dist. 1, a. 10; *Summa,* p. 2, tr. 1, q. 4, m. 2, a. 5.

97 Qui omnino decisive loquitur, declarans quod «ponere mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem» *(In 2 Sent.,* dist. 1, p. 1, a. 1, q. 2). Cf. A. Mondreganes, «De impossibilitate aeternae mundi creationis ad mentem S. Bonaventurae», *Collectanea franciscana V* (1935) 529-570.

^*Quodl.* 1, q. 7.

99 Qui in suo tractatu *De Deo.* L 3, c. 6, non paucos Patnim textus collegit ad hanc sententiam firmandam; quorum tamen plures ad rem stricte non faciunt.

1 *Cosmologia,* thes. 31; *De Deo Creante,* thes. 13.

2 Op. *cit.* (supra, in n. 351) 124-130.

3 «Si puo dimostrare filosoficamente la temporaneità e finitezza dimensiva delTuniverso materiale?», *Divus Thomas* (Piacenza) LU (1949) 340-344.—«L'infinità dimensiva e temporale delTUniverso è veramente assurda», *ibid.* LIV (1951) 60-79. De controversia suscitata ab argumento huius auctoris confer varios articulos Degl'Innocenti, Masi, Crenna et aliorum, *ibid.* LUI (1950), necnon Viganô, *ibid.* LIV (1951).

4 «Note phil phique sur l'idée de commencement dans la création», *Sciences ecclésiastiques* II (1949) 220-225.

5 *Theologia naturalis* (Matriti 1950) 773-778.

Sententia negans repugnantiam innuitur ab *Augustino*** et *Boethio?* clare vero ac decisive primo statuitur a *S. Thoma,* non obstante communi contraria sententia coaevorum,[6] longe communior subinde evasit usque ad hodiernum diem, cum eam proponant omnes thomistae, plures scotistae et non pauci ex S. J. Sint pauca nomina ex omni schola: Scotus (minus certe), Aegidius Romanus, Hervaeus Natalis, Durandus, Ockam, Capreolus, Ferrariensis, Caietanus, Soto, Banez, Molina, Vasquez, Suarez, loannes a S. Thoma, Salmanticenses, Mastrius, Gonet, Billuart, et recentius Liberatore, Schiffini, Sanseverino, Zigliara, Esser, lanssens, Urrâburu, Minges, Mendive, Beraza, Sertillanges,[9] Garrigou-Lagrange, Hugon, Gredt, Van Hove, Boyer, Daffara, Diekamp, Martinez del Campo.

Quorum rationes sunt, quia creari et incipere non sunt idem, sed unum abstrahit ab alio; esse creatum, seu esse ab alio, respicit quidditatem rei, dum incipere in tempore et esse nunc et non antea accidit quidditati; nec ceteroquin adhuc demonstratum est Deum non posse facere ut sint infinita actu, saltern sub aliquo respectu.

Ratione tamen huius difficultatis de impossibilitate infiniti in actu, praefati doctores dividuntur in *duas opiniones.* Nam plures, ut Capreolus, Ferrariensis, Caietanus, Salmanticenses, Hugon, Garrigou-Lagrange, quibus videtur magis favere ipse S. Thomas, sustinent simpliciter non impossibilitatem mundi ab aeterno, sive quoad res permanentes (ut angelum, animam rationalem, substantias qua tales et sine motu) sive quoad res successivas (scilicet motum et omnes res tanquam motas); alii vero, ut Durandus, Soto, Suarez,[10] loannes a S. Thoma,[11] Billuart, Goudin, Lepidi, Zigliara, Janssens, Urraburu, Diekamp, Martinez del Campo, tantum quoad res permanentes, cum aeternitas rerum successivarum videatur inducere infinitum in actu, quod repugnat.

6 Quatenus, disputans contra Neoplatonicos, hoc tantum contendit, eos non probare *necessitatem* creationis ab aeterno; quo innuit huius rei non impossibilitatem: «Illa igitur omnis argumentatio dissoluta est, *qua putatur nihil esse posse,* sine fine temporis, nisi quod initium non habet temporis» (De *civ. Dei* 10. 31). Nec refert quod inferius dicat, iuxta illorum theoriam mundum absque initio temporis «modo quodam *vix intelligibili* semper esse factum» *{ibid.* 11. 4): nam ex hoc ipso ostenditur eum huiusmodi creationem non reputasse omnino inintelligibilem. Cf. S. Thomam, Opusc. *De aeternitate mundi,* non longe a fine.

7 De *consolatione philosophiae,* 1. 5, pros. 6, ML 63. 859.

8 Praecipue 1 p., q. 46, a. 2 et Opusc. *De aeternitate mundi contra murmurantes* (i. e. contra cos qui incusabant hanc novam eius opinionem; exaratum a. 1270 post primam partem Summae Theologicae); vide alios textus infra, n. 388. Cf. Th. Esser, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin Uber die Moglichkeit einer anfanglosen Schopfung,* Münster 1895, et Antweiler, *loc. cit.* (supra, in n. 380).

9 Omnino decisive et insistenter (imo exaggerate; cf. infra, n. 384), *La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde,* Fribourg 1897.—«L'idce de la création dans Saint Thomas d'Aquin», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* I (1907) 239-251.—*S. Thomas d'Aquin* (Paris 1912) 283-292.—*L'idée de création et son retentissement en philosophie* (Paris 1945) 5-24.

10 *Disputationes metaphysicae,* disp. 20, sect. 5, n. 15 sq.

11 *Philosophia naturalis,* p. 1, q. 24, a. 2.

III. ASSERTIO 1. Deus non ab aeterno sed in tempore mundum creavit.

384. Nota theologica. Est *de fide* explicite definita, praesertim a Cone. Later. IV et Vatic. I.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterii doctrina praecipue continetur in definitione *Cone. Later. IV,* quae inceptionem mundi in tempore proponit ad modum unius cum ipso facto creationis («Simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam») quamque ad verbum repetit *Cone. Vatic. I* (in capite tamen doctrinae, non in ipso canone definitionis; cf. textus supra, n. 346). Idem implicite proponitur tum in quadam fidei professione, *Cone. Remensi* attributa, contra Gilbertum Porretanum: «Credimus solum Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum aeternum esse».[12] tum a *Cone. Flor.,* verbis «Qui, quando voluit, condidit creaturas» (supra, n. 346).

Minora documenta sunt: Condemnatio doctrinae Origenis per edictum lustiniani imperatoris, publicatum in *Cone Constantinop. a 543,* cuius can. 8 habet: «Si quis dicit... creaturas Deo coeternas esse, an. s.» (Denz. 410; haec tamen verba desunt in lectione variante). Condemnatio doctrinae Echardi a *loanne XXII* (supra, n. 382). Generalis reprobatio doctrinae Günther a *Pio IX* (supra, n. 375). Responsum *Commissionis Biblicae* de sensu litterali horum quae respiciunt «rerum universarum creationem a Deo factam in initio temporis» (supra, n. 347). *Pii XII* reprobatio eorum a quibus inter alia «negatur mundum initium habuise, atque contenditur creationem mundi necessariam esse...; quae quidem Vaticani Concilii declarationibus adversantur» (Encycl. «Humani generis», Denz. 3890).[13]

385. Scriptura id explicite affirmat in ipsa narratione creationis, Gen. 1. 1: «*In principio creavit* Deus caelum et terram»; nam, ut dictum est supra (n. 348), quamvis illud incisum absolute intelligi posset de solo ordine naturae, ita ut tantum indicet ipsum factum

[12] Tamen Denzinger in nova editione a 1963 (n. 745), eam professionem abiudicat Concilio et tribuit Bernardo Claraevallensi aliisque, in privata synodo contra Porretanum congregatis.

[13] Hic habetur, etsi tantum per transennam, authentica declaratio doctrinae Vaticanae de initio mundi in tempore. Inde inepta comprobatur peregrina dubitatio A. D. Sertillanges, qui putavit nonnisi ipsum factum creationis, non vero eius initium in tempore, certo definiri a Cone. Vatie, et Later, ac ideo sibi improbabile non esse ipsum factum creationis mundi ab aeterno (op. *cit.* [supra, in n. 383] *L'idée de créalion* 19). Quam sententiam crisi iam subiecerat J. de Blic, «A propos de l'éternité du monde», *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1946) 162-170.

creationis, tamen in communi et obvio sensu, cui auctor sacer sese accommodare solet, ordinem temporis significat, et in boc sensu illud accipit hermeneutica sacra.

Nec refert quod plures Patres" vocem «principium» ibi intellexerunt de Verbo divino, meram allusionem ad Io. 1. 1, 3 («In principio erat Verbum... Omnia per ipsum facta sunt») transferentes in verum textuum parallelismum, ita ut prior textus sonet: «In Verbo creavit Deus caelum et terram». Nam Patres etiam in temporali sensu eam vocem accipiunt, ut patet ex contextu, et ceteroquin ipsis licuit utrumque textum veluti commiscere, ita ut sequens copulatus sensus ex utroque conficiatur: «In principio, quando iam erat Verbum (ab aeternitate), creavit Deus caelum et terram, per quod omnia facta sunt».

Sunt plures alii textus Scripturae, in quibus tam emphatice ac insistenter sermo est de initio mundi, ut vix rationabiliter id in mero philosophico sensu prioritatis naturae, sive solius facti creationis, accipi diceretur. Gen. 2. 4: «Istae sunt generationes caeli et terrae, quando creata sunt, *in die* quo fecit Dominus Deus caelum et terram»; Psal. 8. 2: «*Priusquam* montes fierent, aut formaretur terra et orbis, a saeculo et usque in saeculum tu es Deus»; Psal. 101. 26: «*Initio tu Domine terram fundasti*»·, Prov. 8. 22: «Dominus possedit me in *initio* viarum suarum, *antequam* quidquam faceret a principio»; Io. 17. 5: «Et nunc clarifica me tu, Pater, apud temetipsum claritate, quam habui, *priusquam* mundus esset, apud te»; ibid. 17. 24: «Quia dilexisti me *ante* constitutionem mundi»; Ephes. 1. 4: «Elegit nos in ipso *ante* mundi constitutionem».

386. Patres idipsum explicitius ac insistenter docent, praecipue cum agunt tum *contra Gnosticos* ponentes materiam aeternam, quibus opponunt aeternitatem esse proprietatem solius Dei, tum *contra Arianos,* negantes divinitatem Verbi, quibus opponunt aeternitatem Verbi esse argumentum divinitatis eius, cum creaturae inceperint in tempore. Imo aliqui, ut Tertullianus, Methodius et Zacharias Mitylenus, ita huiusmodi duo argumenta premunt, ut videantur docere non solum de facto mundum esse creatum in tempore, sed etiam non potuisse nisi in tempore creari, ita ut repugnet creatio ab aeterno.

Tatianus, *Orat. adv. Graecos* 5: «Non caret initio materia, quemadmodum Deus» (MG 6. 814).

'•'Cf. Theophilum Antioch. *Ad Autol. 2.* 10; Irenaeum, *Demonstr.* 43; Ambrosium, *Hexaëm.* 1. 2. 6; Basilium, *Hexaëm.,* horn. 1. 5 sq.

Irenaeus, *Adv. haer.* 2. 10. 4: «Deus... materiam fabricationis suae, cum antea non esset, ipse adinvenit» (MG 7. 736).

Tertullianus, *Adv. Hermogenem* 1. 3, hunc gnosticum impugnat quod «poneret materiam [sicut Deum]... semper fuisse, neque natam neque factam nec initium habentem omnino neque finem» (CCL 1. 397); ibid. 4. 1: «Quis enim alius Dei census quam aeternitas? Quis alius aeternitatis status quam semper fuisse et futurum esse ex praerogativa nullius initii et nullius finis? *Hoc si Dei est proprium, solius Dei erit*» (ibid. 400).

Origenes, *De prine.,* l. 1, praef., n. 7: «Est praeterea et illud in ecclesiastica praedicatione, quod mundus iste factus sit, et a certo tempore coeperit, et sit pro ipsa sui corruptione solvendus. Quid tamen ante hunc mundum fuerit, aut quid post mundum erit, iam non pro manifesto multis innotuit» (MG 11. 119).

Methodius: «*Impossibile est quod generationis initio circumscribitur, id aeterno esse coaeternum...* Coaeternum, enim cum nullum ortus sui initium habeat, necesse est ut sit etiam ingenitum [i. e. non creatum] et eiusdem potentiae [ac Deus]» (apud Photium, Cod. 235, MG. 103, 1144 sq.).

Athanasius et Chrysostomus, cit. supra, n. 353.

Augustinus, *De civ. Dei,* 11. 4: «Sed quid placuit aeterno Deo tunc facere caelum et terram, quae antea, non fecisset? Qui hoc dicunt, si mundum aeternum sine ullo initio et ideo nec a Deo factum videri volunt, nimis aversi sunt a veritate... Sic ergo credant et mundum ex tempore fieri potuisse, nec tamen ideo Deum in eo faciendo aeternum consilium voluntatemque mutasse» (CCL 48. 323-325); *ibid.* 11. 6: «Si litterae sacrae maximeque veraces ita dicunt, in principio fecisse Deum caelum et terram, ut nihil antea fecisse intelligatur..., procul dubio non est mundus factus in tempore [quia nempe tempus nondum exisiebat], sed cum tempore» (ibid. 326); *ibid.* 12. 17: «Quae saecula praeterierint antequam genus institueretur humanum, me fateor ignorare; non tamen dubito nihil omnino creaturae Creatori esse coaeternum» (ibid. 373).

Cyrillus Alex., *Thesaurus,* assert. 32: «Si per ipsum [i. e. Filium] fecit saecula, certe non erit creatus, qui existit ante saecula; siquidem nulla creatura ante saecula existit, sed in tempore creata est. Soli vero Filio convenit, ab aeterno existere cum Patre» (MG 75. 791 sq.).

Zacharias Mitylenus, *De mundi opificio:* «Effectorem Deum mundi dicebamus... Non igitur coaeternus erit Deo mundus. Omne enim effectum effectore posterius est, causa et tempore» (MG 85. 1114).

PROBATUR 2. Ex ratione convenientiae.

387. Dum ipsum factum creationis, quod scilicet mundus sit creatus, est veritas quae non sola fide tenetur sed etiam ratione certitudinaliter probatur, ut supra ostensum est (n. 354 sq.), factum creationis in tempore, seu quod creatus mundus aliquando incoeperit, nequit per rationem, certitudinaliter saltem, probari, quia, ut infra ostendetur, non repugnat quod fuerit creatus ab aeterno, ac

proinde sola fide certitudinaliter tenetur. Unde ratio nonnisi duo hic facere potest, scilicet ostendere rei creditae *convenientiam*, seu reddere rationem quare conveniens fuerit quod mundus non ab aeterno sed in tempore crearetur, et solvere *obiectiones* antiquorum philosophorum, docentium creationem ab aeterno et arguentium tum contra convenientiam tum contra ipsam possibilitatem creationis in tempore (supra, n. 382).

Quod attinet rei convenientiam, non alia occurrit *generalis ratio* quam «Deum hoc voluisse propter seipsum» *(In Phys.,* l. 8, lect. 2), seu ad ostendendas suas perfectiones, cum hic sit finis ipsius creationis ac ideo etiam circumstantiae temporis. Si autem ulterius determinate quaeratur, quomodo haec temporis circumstantia perfectiones divinas ostendat, occurrunt quinque particulares rationes, relate ad quinque Dei attributa, quae facilius ac clarius ostenduntur per hoc quod mundus sit factus in tempore.

Per hoc enim facilius imprimis probatur ipsa Dei *existentia,* cum res quae esse incipiunt, manifeste nequeant incipere a semetipsis ac ideo mundus incipiens causam extramundanam necessario requirat (1 p., q. 46, a. 1, ad 6 et 9; C. *Gent.* 1. 13).[15] Secundo, ob eandem rationem clarius manifestantur propria Dei *aeternitas, potentia, libertas* et *bonitas* in creando. Nam, ex hoc quod mundus non semper fuerit clarius apparet quod Deus eum excedit, tum aeterna sui duratione; tum omnipotenti virtute, quae praecessit mundi productionem ac potuit quandocumque et quomodocumque illum creare; tum independent! ac libera causalitate, quae non alligatur suo effectui nec agit, sicut res naturales, ex necessitate naturae; tum ac consequenter sua infinita bonitate, quae ratio fuit quare, etsi nulli, aut durationis aut virtutis aut necessitatis, limiti alligatus, Deus elegerit suas perfectiones aliis entibus communicare (C. *Gent.* 2. 35, circa finem, et 38, circa finem).

Ut suggerit S. Thomas (C. *Gent.* 2. 38), haec eadem ratio convenientiae potest converti in *argumentum probabilitatis* ad ostendam ipsam existentiam creationis in tempore, seu quod de facto Deus mundum in tempore creaverit, arguendo nempe *ex fine creationis.* Cum enim finis creationis sit ostendere divinas perfectiones et hae efficacius ac clarius ostendantur per creationem in tempore, haec non tantum convenienter fieri potuit, sed probabiliter etiam

[15] Cf. dicta in tractatu *De Deo Uno,* in vol. 1, n. 548.

fieri debuit, quatenus nempe Deo magis convenit, qui convenientiora eligere solet.[17] Pariter S. Thomas concedit probabilitatem aliarum rationum, quas quidam, ut infra ostendetur, inepte ut necessarias adducunt ad probandam necessitatem creationis in tempore et repugnantiam creationis ab aeterno; sed, ostensa illarum non necessitate, addit quod, manendo in linea probabilitatis, res efficacius probatur per praedictam rationem convenientiae, ex fine creationis deductam.[18][19]

388. Praecipuae autem obiectiones quae contra convenientiam, imo possibilitatem, creationis in tempore fieri possunt et a praefatis philosophis (signanter Aristotele et Averroës) factae sunt, ad tres sequentes reducuntur, quarum prima desumitur ex parte causae, seu Dei ipsius, secunda ex parte effectus, seu creaturae, tertia ex parte ipsius fieri effectus per causam.[20]

Primo nempe obictlur, quod, posita causa sufficienti et in actu, necessario sequitur effectus. Atqui Deus, qui est causa mundi, est ab aeterno causa sufficiens et immutabiliter in actu. Ergo mundus est necessario ab aeterno."

Kesp. Deus est causa mundi non secundum quod est, sed secundum quod vult, et quidem libere, hoc nempe vel illud, et hoc vel illo modo, hoc vel illo tempore; unde mundus necessario sequitur ex Deo, non quando Deus est, scilicet ab aeterno, sed quando Deus voluit illum esse; potuit autem Deus velle illum esse non ab aeterno sed in tempore, ut de facto voluit, quod certo scimus per revelationem. Aliis verbis: Deus producit mundum non formaliter per suam essentiam, ac ideo ut causa necessaria, sicut agentia naturalia producunt suos effectus et sicut ipsa essentia divina, ut affecta per intellectum et voluntatem, est principium processionum ad intra, seu Filii et Spiritus S.,

Tamen huiusmodi ratio non est exaggeranda, quatenus nempe velit indicare aliquam veram, utut diminutam, moralem necessitatem ex parte Dei. Nam, cum creatio in tempore non sit necessaria (ut ostendetur in sequenti Assertione), quamvis ipsa sit vel saltem a nobis intclligatur esse magis conveniens sub ratione praedicta, manet tamen iugiter tantummodo conveniens, ita ut etiam creatio ab aeterno sit conveniens, aeque vel magis, sub alia ratione.

17 Quidam auctores, in probabilem ac positivam probationem creationis mundi in tempore, adducunt physicas leges *conservationis energiae* et *entropiae* (sive aequilibrii) *crescentis,* ex quibus sequitur quod mundus, si fuisset creatus ab aeterno, iam redactu» esct ad completam inertiam, cum cessatione omnis vitae et omnis activitatis. Attamen, posita existentia Dei eiusque mundi gubernatione, utrumque per Dei influxum posset, uno vel alio modo, impediri. Unde praefatae leges aptius invocantur in confirmationem existentiae Dei, ut dictum est in tractatu *De Deo Uno,* in vol, 1, n. 567.

Confer quae de praedicto argumento dicunt G. MlCZAIKA, «Die Struktur des Wcltnlls», *Stimmen der Zeit* CXI.III (1949) 304-309.—R. Puicrefagüt, «La cienda moderna y el problema de la crcaciôn», *Pensamiento* XXXVII (1954) 35-51, 169-187.—R. Masi, '•Lcsigenza di Dio e Ia creazionc alia luce della cosmogonia moderna», *Divinitas* I (1957) 252-290.

BS. Thomas has rationes subdividit et expandit, proponens decem obiectiones in 1 p., q. 46, a. 1, et decem et octo in *C. Geni.* 2. 32-34.

19 Ita Avicenna, *Metaph.,* tr. 9, c. 1; Averroes, *In Phys.,* I. 8, comm. 8 et 15; *Destruet. Destruct.,* disp. 1.

scd per suam essentiam ut affectam libera voluntate; ac ideo illum producit secundum hanc liberam formam, sen co modo ac tempore quo libere voluit.

Nec inde *instari* potest ex *immutabilitate* ipsius voluntatis divinae, utut liberae, quatenus nempe, cum ab aeterno voluerit mundum esse, illum inde ab aeterno producere debuerit. Nam voluntas divina ab aeterno voluit mundum esse, non simpliciter aut quomodolibet, sed in tempore.

Nec valet ulterius *instare* quod non intelligitur ratio quare Deus voluerit ut mundus fieret in tempore, cum nihil ab aeterno deesset tum suae potentiae tum suae liberae voluntati effundendi suas perfectiones. Nam propria ac intima ratio huiusmodi dicisionis est soli Deo nota, quamvis aliquatenus a nobis suspici possit ex supradictis rationibus, quibus ostendimus convenientiam creationis in tempore (1 p., q. 46, a. 1, ad 6 cl 9; *C. Gent.* 2. 35),

Secundo obicilur quod substantiae incorruptibiles, seu spirituales (anima ct angelus), quantum est de se, petunt esse semper, ut patet ex eorum natura quae abstrahit a tempore nec habet in se principium corruptionis, ex qua contingit amittere proprium esse. Ergo saltem istac substantiae sunt ab aeterno, sicut in futuro in aeternum erunt, nec ideo totus saltem mundus est creatus in tempore.[20]

Rerp. Substantiae spirituales, cum sint ct ipsae essentialiter contingentes, non habent esse tanquam de sua essentia, ac ideo possunt simpliciter non esse, sive in tempore sive ab aeterno. Postquam autem a causa necessaria consequuntur suum esse, tunc petunt ex sua natura illud conservare, cum careant principio corruptionis. Unde nullatenus ex sua natura petunt habere esse, et multo minus semper seu ab aeterno, sed tantum petunt ut, semel obtento esse, sive ab aeterno sive in tempore, illud semper et in aeternum conservent, quamvis aliunde absolute possint illud iterum amittere per violentam annihilationem (1 p., q. 46, a. 1, ad 2; *C. Gent.* 2. 36).

Tertio ac subtilius obicitur quod mundus est aliquod mobile, seu subiectum motus, ut patet ex mutationibus quae in mundo contingunt. Atqui motus est necessario aeternus. Ergo mundus est necessario aeternus, et, si est creatus, est creatus ab aeterno. Minor, in qua est tota vis obiectionis, sic probatur: Cum fit aliquis motus, id quod movetur, ab alio movetur, ut patet, et hic iterum ab alio, ct sic indefinite: ita unus homo generatur ab alio, et hic ab alio, ct ita indefinite. Unde non datur inceptio motus, et, si existit aliquis motor immobilis, qui sit voluti ab extrinseco causa motus et mobilis, seu mundi per creationem, ipse nequit esse proprie et immediate sola causa ipsius motus, secus et ipse moveretur nec esset motor immobilis, sed tantum est causa permanentiae motus, sive aeternae eius durationis.[21]

Resp. Obiectio procedit ex sola consideratione motus proprie dicti, seu transitus de potentia in actum in aliquo subiecto, ct sic verum est quod, si

20 Ita Aristoteles, *De caelo,* l. 1, c. 12; Averroes, *In De caelo,* l. 1, comm. 119.

21 Aristoteles, *Phys.t* l. 8, c. 1 (cf. apud Maimonidem, *Doct. perplex.,* p. 2, c. 14); Averroes, *In Phys.,* l. 8, comm. 7. Hanc, rationem triplici fere motio proponitur a S. Thoma in 1 p., q. 46, a. 1, obi. 5; *C. Gent.* 2. 33 et 34; sed totum redit ad simpliciorem formam, sub qua eam congessimus.

nonnisi huiusmodi motus daretur in mundo, hic esset aeternus, vel saltem haberetur semper et indefinite unus motus ante alium nec unquam initialis aliquis motus attingeretur. Sed praeter praedictum motum, datur alius motus,, sive mutatio improprie dicta, quae non est transitus de potentia ad actum in aliquo subiecto, adeoque non proprie motus vel mutatio, sed mera inceptio esse alicuius quod prius non erat, scilicet creatio.

Et haec est ratio quare aliquod mobile et aliquis motus proprie dictus possit primo existere quin causetur ab aliquo praecedenti motu proprie dicto, sed per solam virtutem motoris immobilis, conferentis ipsum esse rei mobili eiusque motui. Unde tantum durat motus, quantum res mobilis, et tantum durat res mobilis, quantum eius existentia; si igitur existentia data fuisset mobili ab aeterno (quod non repugnat), etiam eius motus aeternus fuisset; cum autem de facto existentia data sit mobili in tempore, motus non est ab aeterno, sed incoepit in tempore, et ex quo mobile incoepit, semper motus fuit (1 p., q. 46, a. 1, ad 5; *C. Geni.* 2. 36 et 37).

ASSERTIO 2. Deus non necessario mundum in tempore creavit, sed potuit illum creare ab aeterno. Saltem nequit apodictice demonstrari repugnantia creationis alicuius (imo cuiuslibet) entis ab aeterno.[22]

PROBATUR.

389. Repugnantia creationis ab aeterno nonnisi ex triplici capite peti posset, scilicet vel ex parte agentis, sive Dei creantis, vel ex parte actionis, sive actus creativi, vel ex parte effectus, sive indolis rei creatae. lamvero:

1. *Repugnantia peti nequit ex parte Dei* creantis, quia eandem omnino potentiam habet ab aeterno quam nunc (puta quando de facto creavit), ac ideo creare nunc, vel tunc, vel ante omne nunc et tunc (seu ab aeterno), accidentaliter se habet ad eius virtutem..

Nec valet cum quibusdam *obicere* quod causa debet necessario praecedere effectum. Nam id est verum de praecedentia ordinis naturae, non temporis, ut patet quotiescumque causa agit per actionem non successivam sed instantaneam. Nec iterum valet *obicere* praecedentiam temporis requiri saltem a transcedentia divini esse, ita ut Deus, quidquid creet, sit eo antiquior. Nam ex ea transcendentia duo tantum sequuntur, quod scilicet Deus, utpote causa, sit anterior natura, et, utpote aeternus per aeternitatem sibi propriam

[22] 1 p., q. 46, a. 2; *In 2 Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 5; *C. Gent.* 2. 38; *De potentia,* q. 3, a. 14; Opusc. *De aeternitate mundi contra murmurantes; Quodl.* 3, q. 14, a. 2; *Quodl.* 12, q. 2, a. 2; q. 6, a. 1.

et imparticipabilem, scu absque ulla successione et modo simplici, sit perfectiori modo aeternus quam mundus aeternus, et hoc sensu praecedat excellentia et perfectione ipsum mundum aeternum.

2. *Repugnantia peti nequit ex parte actionis creativae,* quia haec non fit per motum sed instantanée. Quando enim aliqua transiens actio nequit fieri nisi per motum in passo, causa debet tempore praecedere effectum, motus enim mensuratur tempore et cum eo identificatum Quando vero transiens actio non requirit motum in passo sed fit in instanti, deest tempus sicut deest motus, ac ideo agens et passum, qua talia, sunt simul tempore; imo in huiusmodi operatione, formaliter loquendo, «idem est principium et finis eius», ut ait S. Thomas, ita ut, Deum creare et mundum creari, sint unum et idem. Ubi notat idem S. Doctor: «Quia homines consueti sunt considerare huiusmodi factiones quae sunt per motum, ideo non facile capiunt quod causa agens duratione effectum suum non praecedat. Et inde est quod multorum inexperti ad pauca respicientes enuntiant facile».[23]

3. *Repugnantia peti nequit ex parte ipsius effectus creati.* Nam, cum creatio nihil aliud sit formaliter quam fieri ex nihilo sui et subiecti, seu habere esse ex non esse, vel habere esse non a se sed ab alio, unum tantum est de essentiali ratione effectus creati, ut nempe accipiat esse ab alio, utpote contingens, quod quidem verificatur in creatione ab aeterno. Cetera autem accidentaliter se habent, ut accipere esse vel ab aeterno vel in hoc aut illo tempore: aliud ergo est esse et incipere esse, aliud esse ex nihilo et incipere ex nihilo, aliud creari et creari in tempore.

Ad idem redit quod dicit S. Thomas, scilicet essentias rerum abstrahere a tempore, cum hoc sit quoddam accidens;[24] nam, quamvis etiam ipsum esse, et ipsum accipere esse, sit accidentale creaturae (accidens nempe praedicabile), tamen posse accipere esse, et quidem ab alio, est de ipsa essentia creaturae, utpote entis contingentis, dum posse accipere esse in tempore, seu posse incipere, est acciden-

^Opusc. *De aeternitate mundi.*

241 p., q. 46, a. 2: «Novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est [i. e. medium cuiuslibet verae sive apodicticae demonstrationis est essentia rei]. Unumquodque autem secundum rationem suae speciei abstrahit ab hic et nunc; propter quod dicitur quod 'universalia sunt ubique et semper' [Aristoteles, *Post.* anal. 1. 31]. Unde demonstrari sa ab arabis philosophis Avicenna et Algazel).

tale ipsi esse et consequenter etiam essentiae creaturae (est scilicet verum accidens praedicamentale, quod dicitur tempus).[1']

390. *Ex haec autem parte, seu ex consideratione effectus prout habet esse ex nihilo, provenit* **praecipua obiectio** *adversariorum et vera difficultas totius quaestionis.* Quae quidem generaliter sic formulari potest: Quamvis, abstracte loquendo et conceptualiter, non sit idem esse et incipere, nec sit de essentia rei ut sit nunc potiusquam antea, et ut sit in tempore potiusquam ab aeterno, tamen de facto illa duo necessario connectuntur, ob exigentiam rei,[26] ita ut nequeat quidquam habere esse nisi incipiendo esse, ac ideo nequeat creari nisi in tempore. Et ratio, quae utriusque connexionem exigit, est ipsum *fieri ex nihilo,* quod necessario petit incoeptionem. Ad quod probandum duae praecipue adducuntur rationes.

Primo, fieri ex nihilo importat quendam transitum de non esse ad esse, et quendam ordinem inter non esse et esse, ita ut aliquid dicatur habere esse post non esse, et sit prius nihil et postea esse, et fiat esse ex non esse. Quae omnia inintelligibilia sunt absque incoeptione ipsius esse, adeoque absque tempore.

Resp. Huiusmodi obiectio laborat imaginatione, qua fingitur nihilum tanquam aliquid. Expressio «fieri ex nihilo» immediate aequivalet expressioni *«fieri non ex aliquo»* et ultimo ac essentialiter aequivalet expressioni *«fieri (seu accipere esse) ab alio»,* seu fieri contingenter. Unde in ea expressione importatur ordo non temporis sed naturae, qui positive est inter effectum et causam, negative vero exprimitur ac concipitur esse inter effectum et aliquid ex quo non fit, et minus proprie inter esse et non esse sive nihilum; unde improprie dicitur aliquid fieri ex non esse, et a fortiori fieri post non esse. Ceterum, etiam in his dictionibus nonnisi ordo naturae exprimitur, quasi dicatur quod creatura, cum suum esse habeat non a se sed ab alio, prius natura est nihil quam ens, cum prius naturaliter insit unicuique quod convenit sibi secundum se, quam quod solum ex alio habet (1 p., q. 46, a. 2, ad 2; *C. Gent. 2.* 38; Opusc. *De aeternitate mundi).*

391. *Secundo, si mundus crearetur ab aeterno, haberetur infinitum in actu, et praeterea ipsi infinito fieret additio, seu infinitum pertransiretur;* quorum utrumque repugnat.

Infinitum enim in actu adesset tum in permanentibus rerum substantiis

[25] Id confirmari potest cum Ioanne a S. Thoma ex eo quod de facto dantur creaturae aeternae «a parte post», seu creaturae incorruptibiles (angeli et animae humanae); ergo possunt dari etiam «a parte ante». Ad quod observat Gredt: «Sicut Deus pro futuro respicit seriem, quae non habet ultimum: seriem actionum, quae per totam aeternitatem ponuntur a spiritibus creatis, ita etiam pro praeterito respicere potest seriem, quae non habet primum. Utraque series ex parte Dei, in cognitione et actione divina, habet plenam actualitatem et determinationem, quamquam utraque series obiective in se est indeterminata, haec 'a pane ante', illa 'a parte post'» *(Elementa philosophiae* I, n. 370).

[26] Id quippe accidit in multis instantiis: ita esse animal et esse rationale non sunt idem, et tamen non sunt separabilia: et pariter habere voluntatem et habere intellectum, aim nihil volitum nisi praecognitum.

quarum initium non esset, cum nunquam incoeperint, tum in successivis motibus (essent v. g. infinitae dies et infinita saecula; ubi praeterea haberentur duo infinita inaequalia, quod importat ulteriorem repugnantiam) et in successivis generationibus (essent nempe infiniti leones et infiniti homines), tum ac praecipue in numero subsistentium animarum, quae, cum per mortem non corrumpantur, actu manent et infinitum in actu certe constituerent.

Additio praeterea fieret infinito, quotiescumque novum aliquid contingeret, ut nova dies addita infinitis praeteritis diebus, et novus leo, vel homo, vel anima subsistens, additi infinitis praecedentibus; ex quo etiam alia repugnantia sequeretur, quod nempe hodierna dies non posset existere, quia infinito nequit fieri additio, nec infinitum pertransiri potest, et, si ponatur existere (sicut revera existit), numerus dierum esset simul infinitus, quia nunquam incoepit, et finitus, quia ei fit additio; et idem dic de ceteris, ut de leonibus, hominibus et animabus.

Rerp. Etiam si, ob praefatam impossibilitatem infiniti in actu et additionis infinito, probaretur in uno vel alio ex supradictis casibus (scilicet entibus permanentibus, entibus quomodolibet successivis, entibus successivis per generationem, animabus ex successivis generationibus relictis), repugnare ex sua peculiari ratione creationem ab aeterno, adhuc staret ipsum principium, quod nempe secundum se creatio ab aeterno non repugnat et in aliquibus saltem casibus, ut quoad angelos aliasque substantias permanentes qua tales, verificatur, ita nempe quod adhuc Deus potuisset v. g. creare reliquum mundum ab aeterno et subinde in tempore creare homines, ita ut non haberetur infinitus numerus animarum (de quo est potissima difficultas); vel, si quis putet repugnare omnem motum sive successionem ab aeterno, potuisset Deus creare mundum ab aeterno secundum solam rerum substantiam, ita ut earum motus inciperet subinde in tempore.

392. Ceterum, videtur tota illa obiectio fundari in aliqua imaginatione vel petere principium. Nam, si mundus esset creatus ab aeterno, infinitas quae inde sequeretur *non esset infinitas permanentiae sed successionis, nec esset infinitas simpliciter sed tantum «a parte ante»*\ et utraque impedit quominus habeatur infinitum in actu et infinito fiat additio seu infinitum pertranseatur. Nam in infinitate successionis, singulae partes (puta dies, generationes, ut leonum vel hominum) non sunt simul, sed pertransierunt, ac ideo non faciunt infinitum in actu, et praeterea sunt secundum se finitae, et ideo, etiam simul consideratae, non faciunt infinitum; unde tota rerum successivarum infinitas consistit in mera infinita successione, quatenus retrocedendo non possit assignari prima successio seu initium primi motus.[27]

Praeterea, eadem successiva infinitas, quatenus est tantum «a parte ante» impedit quominus dicatur per novam generationem (puta per adventum hodiernae diei, vel novi leonis aut hominis) fieri additionem vel infinitum pertransiri. Nam imprimis, infinitum illud est iam praeteritum, nec ceteroquin

[27] C. *Gent.* 2. 38: «Infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione, quia sic quodlibet infinitum acceptum, finitum est». Cf. *In 2 Sent.,* dist. 1, q. 1, a. 5, sed contra, ad 3 et 4.

unquam fuit simul in actu, non ergo aliquid actu additur infinito; praeterea, etiam si simul et ad modum unius considerantur omnes generationes, non sequitur quod per novam generationem aliquid addatur infinito et infinitum pertanscatur, nam ea additur praecedentibus, qua parte sunt finitae ac pertransibiles, ut patet tuin ex eo quod illud est infinitum non simpliciter sed secundum quid, seu tantummodo «a parte ante», est vero finitum «a parte post», cum praesens sit terminus praeteriti,*' tum ex eo quod additio et transitus semper intelliguntur inter duos terminos, ac ideo nova generatio, puta hodierna dies, additur non primae diei quae non adest, sed cuilibet dierum retro existentium, ita ut inter praeteritam diem et praesentem sint finitae ac numerabiles dies, quae propterea pertransiri possunt et additionem suscipere; unde praefata obiectio videtur inepte fingere duas extremas dies, inter quas mediet infinitus numerus dierum.[29]

Quod autem attinet *particularem canum animarum humanarum,* post generationem permanentium in esse (itemque hypotheticum casum quo Deus creasset unum angelum singulis diebus mundi ab aeterno creati), quo poneretur infinitum in actu, deficiente successione, posset fortasse quis respondere eodem modo ac prius, invocando alteram rationem infinitatis secundum quid, seu tantum «a parte ante», ita ut dicat animas nunquam efficere actu infinitum simpliciter, quia per successivam creationem novarum animarum additur iugiter aliquid finitum ex ea parte qua illa infinita multitudo est finita seu «a parte post».

Tamen S. Thomas, agnoscens hic haberi graviorem difficultatem,[30] ab hac responsione abstinet et ad duas alias recurrit. Primo nempe respondet hanc difficultatem non esse ad rem,[31] quoniam, dato quod Deus non possit creare hominem ab aeterno, stat tamen quod potest creare reliquum mundum vel saltem aliquam creaturam (ut angelum) ab aeterno, creando subinde hominem in tempore, ac ideo salvatur principium (nam, ait, «nos intendimus universaliter an aliqua creatura fuerit ab aeterno»),[32] Secundo respondet, «adhuc non esse demonstratum quod Deus non possit facere ut sint infinita actu», in his nempe quae sunt tantum infinita per accidens, seu sine ordine ad invicem,, ut in casu animarum.[13]

Gent. 2. 38: «[Id quod obicitur] debile est. Nam nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri qua est finitum. Ex hoc autem quod ponitur tempus aeternum, sequitur quod sit infinitum ex parte ante, sed finitum ex parte post: nam praesens est terminus praeteriti». Cf. alia verba nuper citata.

291 p., q. 46, a. 2, ad 6; *C. Gent.* 2. 38.

wOpusc. *De aeternitate mundi·*. «Inter quas [obiectioncs J illa est difficilior quae est de infinitate animarum... Sed haec ratio non est ad propositum». *C. Gent.* 2. 38: «Quod autem de animabus obicitur difficilius est. Sed tamen ratio non est multum utilis, quia multa supponit». 1 p., q. 46, a. 2, ad 8: «Hanc rationem ponentes aeternitatem mundi multipliciter effugiunt... Considerandum tamen quod haec ratio particularis est». *In 2 Sent,* dist. 1, q. 1, a. 5, sed contra, ad 6; «Illa obiectio inter alias fortior est».

31 In iisdem locis.

32 1 p., q. 46, a. 2, ad 8.

33 Opusc. *De aeternitate mundi,* circa finem. *Notanda est quaedam oscillatio S. Doctoris quoad hanc quaestionem de possibilitate multitudinis in/initae per accidens* (admissa) ab arabis philosophis Avicenna et Algazcl).

S, Thomas ail praefatas adversariorum obiectioncs generaliter observat: «Has autem rationes quia non usquequaque de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solum, ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta, et non potius in solidissima Dei doctrina» (C, G>w/. 2. 38; idem ait in l p., q. 46, a. 2; *in 2 Sent.,* dist. **I**, q. 1, a. 5). Monet autem cos qui confidenter putant se apodictice probare repugnantiam creationis ab aeterno: «Mirum est... quomodo nobilissimi philosophorum hanc repugnantiam non viderunt... Ergo illi qui tam subtiliter eam percipiunt, soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia!».M

393. *Quod autem attinet ipsos Patres,* quos patroni contrariae sententiae confidenter pro se invocant (cf. supra, n. 383, 386), dicendum est eos abstrahere ab ipsa quaestione de possibilitate, ac directe respicere quaestionem facti, seu creationis omnium factae in tempore, et ex ea arguere tum contra Gnosticos vel philosophos, ponentes materiam coaeternam (ita Tatianus, irenaeus et Tertullianus), tum contra Arianos, ponentes Verbum esse creaturam, quibus opponebant exinde sequi Verbum habuisse initium, sicut omnes creaturas, quae de facto initium habuerunt. Ad utrumque enim errorem rciciendum, ipsis sufficiebat tum ipsum factum creationis (contra Gnosticos et philosophos), tum factum creationis in tempore (contra Arianos).

Quod autem quidam Patres haereticis opponunt *aeternitatem esse quid*

Prius enim in iuvenili opere *In Sententias* (anni 1253-1255), l. 2, dist. 1, q. 1, a. 5, mxI contra, ad 5, possibilitatem simpliciter admisit: «Eundem effectum praecedere causas infinitas per se vel essentialiter, est impossibile; sed accidentaliter est possibile». Subinde in *C. Gent.* 2. 38 (a. 1261-1264) id refert tantum tanquam aliorum sententiam, nec contradicit: «Quidam vero pro inconvenienti non habent quod sint aliqua infinita actu in his quae ordinem non habent». Subinde *In Phys.,* l. 3, lect. 8 (a. 1268), directe suggerit probabilitatem huiusmodi infiniti in actu, dicens rationes Aristotelis de impossibilitate illius esse tantum «probabiles, procedentes ex iis quae communiter dicuntur; non enim de necessitate concludunt». Subinde in *Summae Theologicae* prima parte (a. 1266/68), q. 7, a. 4, et q. 46, a. 2, ad 8, id simpliciter dicit impossibile, quamvis paulo ante, a. 3, ad 4, suggerat id esse possibile in successivis, et postea in q. 46, a. 2, ad 7, hoc iterum simpliciter admittit, reservans tamen ibid., ad 8, quaestionem de infinitate animarum. Tandem in Opusc. *De aeternitate mundi* (a. 1270), rediens ad priorem moderatam sententiam ac dubitationem, ait impossibilitatem infiniti in actu, et quidem etiam quoad animas, nondum esse demonstratam (verbis in textu citatis).

In posteriori autem scripto *Quodl.* 12, q. 2 (a. 1272, adeoque circa finem suae vitae) conatur utramque sententiam in unum colligere, dicens quod facere infinitum in actu «non repugnat potentiae Dei absolutae, quia non implicat contradictionem; sed si consideratur modus quo Deus agit [adeoque, ut videtur, potentia Dei ordinata], non est possibile», quia Deus agit per intellectum et per Verbum formativum, adeoque omnia quae facit, format sive determinat; infinitum vero in actu esset quid informe, quia esset sine numero determinato, a quo multitudo speciem et determinationem accipit (cf. praefatos locos *In Pbys.* 3, et l p., q. 7, a. 4).

Unde, ut videtur, sententia ad quam S. Thomas paulatim pervenit, est quod infinitum in actu, in rebus quae se habent sine ordine ad invicem vel sunt per accidens subordinatac, repugnat potentiae Dei ordinatae sed non repugnat secundum se, seu potentiae Dei absolutae, saltem si agitur de entibus successivis (quia in his actui admiscetur aliqua potentia); quod attinet vero entia non successiva, ut multitudinem animarum, res incerta est, sed tamen repugnantia nondum est demonstrata.

M Opusc. *De aeternitate mundi contra murmurantes,* non longe a fine.

Dei proprium, intelligi potest non de mera absentia initii, sed tum de absentia creationis (initii naturae) tum de carentia successionis, seu de proprie dicta aeternitate. Ceterum, fatendum est quod, cum inceptio in tempore non modice inserviat ad evidentius excludendum praefatum duplicem errorem, potuit in mente aliquorum Patrum, v. g. Tertulliani, Methodii et Zachariae Mityleni, occurrere persuasio, vel saltem suspicio, de impossibilitate creationis ab aeterno; sed in tali modo arguendi, ipsi non sunt amplius os Traditionis, sicut sunt quoad ipsam veritatem creationis in tempore, quam directe defendunt. Ceterum illi scriplores qui, ut *Augustinus* et *Boethius,* occasione doctrinae philosophorum de creatione mundi ab aeterno, sibi transeunter proposuerunt problema de ipsa tei possibilitate, ita locuti sunt ut huic potius favere videantur (cf. supra, n. 383).

QUAESTIO VI. DE CREATIONE PASSIVA, SIVE EFFECTU CREATIONIS *(De causa materiali}*^

I. SENSUS QUAESTIONIS.

394. In creatione passiva, sive creationis effectu, distingui solet duplex momentum iuxta duplicem diversum effectum, scilicet *creatio printa* (quae est creatio proprie dicta, sive productio alicuius ex nihilo sui et subiecti, ac dici etiam solet simpliciter opus creationis) et *creatio secunda* (creatio improprie dicta, sive ulterior creati operis efformatio, quae dici solet opus distinctionis et ornatus). Transmissa igitur hac altera creatione ad sequentem quaestionem, de priori ac proprie dicta creatione hic *quinque quaeruntur·. Primo* nempe de eius *universalitate,* utrum scilicet Deus omnia creaverit (in prima nempe specie), an aliqua tantum. *Secundo,* de eius *simultate,* utrum scilicet Deus omnia quae creavit, in eodem temporis momento, an successive, creaverit. *Pertio,* de eius *unitate,* utrum scilicet mundus a Deo creatus sit unus. *Quarto,* de eius *bonitate,* seu utrum hic mundus sit bonus, imo optimus. *Quinto,* de eius *aeternitate,* utrum nempe durabit in aeternum.

II. ERRORES ET OPINIONES.

395. *Quoad primam quaestionem de universalitate effectus creati, Pantheismus,* de quo supra (n. 343), negat universaliter quodlibet ens esse creatum, repetens omnia a casu vel ab intrinseca necessitate unius et eiusdem infiniti entis, sese evolventis. Materialisticus praeterea pantheismus, sub nova forma Evolutionism! sive

» Loci S. Thomae dantur infra, ad singulas Assertiones.

Transformismi conatur explicare tum originem tum ulteriorem mundi formationem; de quo convenientius sermo erit in quaestione sequenti, cum praecipue respiciat ipsum modum formationis variorum entium, et peculiariter viventium, in mundo.

E contra doctores catholici docent omnia a Deo creata esse, secundum triplicem distinctionem creaturae corporalis, creaturae spiritualis (sive angelicae) et creaturae humanae (secundum solam animam). Est tamen inter eos aliquod accidentale nec theologicum discrimen, proveniens ex variis physicis sive cosmologicis principiis quibus concipitur corporum constitutio, seu illius «terrae inanis et vacuae» quam, iuxta Gen. 1.1. sq., Deus creavit in principio.

Nam *Patres et mediaevales doctores* docent quod, praeter angelos et animam Adae et Evae, Deus creavit non tantum materiam quandam indeterminatam sed etiam aliqua determinata ac primaria corpora, puta, iuxta principia physica antiquorum, quatuor prima elementa, seu terram, aquam aërem et ignem, quodam confuso modo conmixta, quae subinde, per opus distinctionis et ornatus, tum ad invicem separavit, tum per novas ac multiplices formas disposuit.[36] *Moderni vero doctores* docent Deum nonnisi tres substantias proprie creasse, scilicet, *angelum, hominem* (secundum animam) *et quandam informem sive indeterminatam materiam,* non quidem meram materiam primam sine ulla forma, cum ita existere nequeat, sed cum generali ipsa forma primorum elementorum, adeoque, iuxta principia physica moderna, *atomos* (saltem simpliciores) quibus omnia corpora componuntur quaeque proinde creatae sunt in statu quodam libero ac confuso, antequam per subsequentem Dei actionem in distincta ac determinata corpora adunarentur.[37][38]

396. *Quoad secundam quaestionem de simultate creationis,* certum est hominem creatum esse post creaturam corporalem et angelos. Discrimen opinionum respicit *angelos** quos plures Patres graeci, nominatim Basilius, Gregorius Nazianzenus et Damascenus, et inter latinos Ambrosius et Hieronymus, dicunt creatos esse ante mundum corporalem;[39] alii vero pauci Patres dicunt angelos creatos esse post mundum corporalem, imo etiam post hominem; alii tan-

[36] Cf. Petrum Lombardum, *Sent.,* 1. 2, dist. 12, et S. Thomam, 1 p., q. 69, a. 1.

^Notanda est peregrina sententia D. Palmieri, qui tribus illis creatis entibus addit animas brutorum, scribens: «Quaeri potest: an in [posteriori] opere formationis creatio alicuius rei locum habuerit. Certum quidem est creatam fuisse animam hominis..., certumque est de fide. Philosophice vero certum est etiam nobis brutorum animas esse creatas, quia sunt substantiae simplices, quae ex materia efformari sive educi nullo modo possunt... Aqua vero et terra eatenus concurrere ad productionem animalium potuerunt, quatenus per divinam virtutem efformata est ex eis materia organica, qua corpora animalium constant» (De *Deo creante et elevante* [Romae 1878] 146).

[38] Ulterius Patrum discrimen in hac re respicit non ipsum opus creationis, sed distinctionis et ornatus, dc quo dicetur in sequenti quaestione.

[39] Aliquos ex his citat S. Thomas, 1 p., q. 61, a. 3, obi. 1. Tn hanc Patrum graecorum sententiam fortasse influxum habuit philosophia platonica.

dem, ut Augustinus,[40] Epiphanius[41] et Gregorius M.,[42] quos secuti sunt scholastici doctores praecipue ob verba Conc. Later. IV, docent angelos et materiam simul creatos esse ante hominem.

397. *Quoad reliquas tres quaestiones, de mundi unitate, bonitate et aeternitate,* non occurrit peculiaris aliquis dissensus inter catholicos doctores; non enim aliunde quam ex negatione ipsius existentiae, bonitatis aut sapientiae Dei, trium illorum negatio procedere potest.

III. ASSERTIO 1. Deus in initio temporis creavit tantummodo tres substantias, scilicet angelum, anima primorum parentum et «terraminanem et vacuam» sive materia primani cum substantiali forma primorum ac simplicium elementorum.

398. Nota theologica. Deum vere ac proprie ex nihilo creasse creaturam tum spiritualem, tum corporalem, tum humanam, est *de fide* definita a Conc. Later. IV et Vatic. I.

PROBATUR.

Magisterii doctrina continetur in generali expressione ipsorum *Symbolorum*·. «Creator universorum», «Creator caeli et terrae» (Symbolum Apost.), «Omnium visibilium et invisibilium factor» (Symbolum Nic.), ulterius determinata tum per verba Conc. Lugd. II, Flor, et Vatic. I: «Tam spirituales quam corporales condidit creaturas», tum ac clarius per verba *Conc. Later. IV,* a *Conc. Vatic. I* repetita: *«Simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam*·. *ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam»* (Denz. 800). Idem Conc. Vatic. I in can. 5 loquitur ad modum unius de creatione mundi, distinguens duas creaturas, scilicet spiritualem et materialem: «Mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas» (Denz. 3025).

Ex qua doctrina, haec necessario sequuntur: saltem unus, sive primus angelus, est a Deo creatus (num omnes, discutietur in cap. 2, ubi de existentia angelorum); saltem primus homo (sive primi pa-

*› De *civ. Dei* 11. 33
« *Adv. haer.* 2. 65. 5.
«Aiora/ 32. 12. 16 sq.

rentes) est a Deo creatus, et saltem secundum animam (num etiam ceteri homines et num etiam secundum corpus, discutietur in cap. 3 ubi de hominis creatione); saltem materia prima cum generali forma substantiali (seu primum corpus unde reliqua procedant) est creata, nec magis importatur in verbis vaticanis «res omnes, secundum totam suam substantiam».

Scriptura creationem *angelorum* in ipso textu Genesis non indicat, saltem explicite. Num autem angeli implicite indicentur in voce «caelum» («Creavit Deus caelum et terram») controvertitur. Quidam id negant, dicentes intentionem agiographi esse describere productionem solius mundi visibilis.[43] Alii vero affirmant, dicentes intentionem agiographi esse describere productionem totius universi, ad cuius ornatum angeli pertinent;[44] quibus videtur favere tum Apostolus in Col. 1. 16, tum praefata definitio Conc. Later, et Vatie.

Ceterum in N. T. creatio angelorum explicite exhibetur, Col. 1. 16: «In ipso [Christo] condita sunt universa in caelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni sive dominationes, sive principatus sive potestates: omnia per ipsum et in ipso creata sunt». Creatio *hominis,* sive Adae et Evae, distincte exhibetur in Gen. 1. 26 sq.; 2. 7. Creatio *creaturae corporalis* exhibetur voce «Terra inanis et vacua», «tohu - wabohu», quae idem fere sonat ac vox graeca Zdo^ ac indicat massam quandam chaoticam atque confusam, absque ea praecisa forma quam Deus subinde ipsi contulit per opus distinctionis et ornatus; quod quidem in terminis philosophicis ac physicis indicat materiam primam affectam generali forma primorum elementorum.

Eadem est Patrum doctrina, quod attinet veram creationem trium illarum substantiarum. De angelo et homine dicetur in proprio loco. Quod attinet creationem corporalem, Patres signate distinguunt inter creationem materiae informis et subsequentem eius distinctionem secundum determinatas formas. Ita Basilius, *In Hexaemeron,* hom. 2; Nazianzenus, *Orat.* 2. 81; 44. 4; Ambrosius, *In Hexaemeron* 6-8; Theodoretus, *Quaestiones in Genesim* 9. 5; et Augustinus scribens: «Et ideo Deus rectissime creditur omnia de

43 Ita Ceuppens, *op. cit.* (supra, in n. 347) 6 sq.

44 Ita J. Kaulen; Kortleitner, *op. cit.* (supra, in n. 347) 35: Dumaine, *art. cit.* (ibid.) 171; Semon-Prado, *In Gen.* 1. 1 sq.

nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est» (supra, n. 353). Quod autem Patres huiusmodi informem materiam intellexerint de quibusdam primitivis ac principalibus corporibus iam quodammodo determinatis, ut terra, aqua, aëre et igne, id debetur physicis principiis temporis; nec ceterum ipsa res impossibilis est, quamvis minus probabilis.

399. Ratio theologica ostendit sive *angelum* sive *animam humanam,* utpote substantias simplices ac spirituales, non potuisse educi ex aliqua alia substantia antecedenter creata, seu ex materia. Quod attinet *creaturam corporalem,* nequit a priori statui quid immediate Deus creaverit, nisi quod ex una parte produxerit ipsam materiam primam, cum haec non sit ex alia re generabilis sive educibilis, utpote primum suppositum omnis generationis, et ex alia parte non creaverit puram materiam primam absque ulla forma substantiali, cum ita existere nequeatergo Deus creavit vel simplicissima elementa, ex quibus varia corpora resultant, seu atomos, vel aliqua corpora composita ac determinata et inter alia fundamentaliora ac communiora, ut terram ipsam, aquam, aërem, ignem, et huiusmodi.45Ipsum vero creasse tantummodo praefata simplicia elementa, suadet tum ipsa Scriptura, tum ipsa Patrum doctrina, tum perfectior cognitio scientiae naturalis.

Nam, in *Scriptura,* cap. 1 Genesis, terra dicitur informis et vacua, quod in veriori ac propriori sensu accipitur, si nullum adhuc corpus formatum intelligitur. Nec refert quod ibidem, v. 1 sq., inducantur inde ab initio caelum, terra et aqua, et subinde, in opere formationis, terra non dicatur fieri sed apparere, nec aqua fieri dicatur sed congregari; nam in v. 7-10 dicitur Deus fecisse firmamentum illudque vocasse caelum, congregasse aquas easque vocasse maria, aridam vero materiam vocasse terram; ex quibus datur intelligi ea non fuisse sub propria ac determinata forma caeli (sive aëris), terrae et aquae, creata inde ab initio, sed tantum sub generaliori forma primorum elementorum, ex quorum combinatione et transformatione subinde educta fuerint.

Idemque suggerunt ipsi *Patres,* quamvis de primis corporum elementis diversas ideas habuerint, nec atomicam corporum compositionem cognoverint. Ita *Augustinus* scribit: «Haec ergo nomina omnia, sive caelum et terra, sive terra invisibilis et incomposita et abyssus cum tenebris, sive aqua super quam Spiritus ferebatur, nomina sunt informis materiae... Dictum est ergo caelum et terra, quia inde futurum erat caelum et terra, Dicta est terra invisibilis et

45 Cf. *De potentia,* q. 4, a. 1.
46 Cf. *In 2 Sent.,* dist. 12, q. 1, a. 4.

incomposita et tenebrae super abyssum, quia informis erat et nulla specie cerni aut tractari poterat... Dicta est aqua, quia facilis et ductilis subiacebat operanti, ut de illa omnia formarentur. Sed sub his omnibus nominibus materia erat invisa et informis, de qua Deus condidit mundum» *(De Genesi contra Manichaeos* 1. 7. 12, ML 34. 179).

Scientiae autem naturales ostendunt reliquias sive fossilia, tam plantarum quam animalium, inveniri in variis stratibus corticis telluris, quae proinde efformari debuerunt per aliquem saeculorum decursum post formationem vitae super terram. Ex quo saltem sequitur ipsum corticem telluris, sive terram qua talem, non fuisse creatam sed paulatim ex primitivis ac simplicioribus creatis elementis, quae atomos appellamus, probabilius efformatum esse.

400. Ad complementum huius quaestionis duo notare iuvabit. *Primo* nempe, obiectum creationis nequit esse nisi aliqua *substantia,* sive simplex sive composita, quia soli substantiae proprie et in se competit esse, quod est formalis effectus creationis. Unde formae et accidentia non dicuntur creari sed concreari, sicut non dicuntur entia sed coexistentia (1 p., q. 45, a. 4). *Secundo,* post primam illam creationem, qua Deus produxit terram, angelum et hominem, nulla alia fit a Deo creatio, si excipiatur creatio animarum singulorum hominum, per generationem propagatorum, quae ceteroquin in ipsa prima creatione «praecessit secundum similitudinem» (1 p., q. 73, a. 1, ad 1). Nec dici potest in omni opere Dei aut creaturae admisceri creationem; nam in operibus quae subsequuntur primam creationem, ens a Deo non producitur, sed conservatur, nec a creatura producitur ens sed taleitas entis, ut dictum est supra (n. 371; cf. 1 p., q. 45, a. 8).

ASSERTIO 2. Probabilius Deus simul tempore creavit angelos et mundum materialem. Certe autem nonnisi post angelos et mundum materialem hominem creavit (1 p., q. 61, a. 3; cf. *De potentia,* q. 3, a. 8 sq.; q. 4, a. 1 sq.).

401. Nota theologica. Hominem creatum esse post angelos et mundum materialem, ut certum a theologis haberi solet, ob verba Cone. Later. IV et Vatic. I, ac ideo contrarium videtur *temerarium.*

PROBATUR.

Angelos creatos esse simul tempore cum mundo materiali, probabiliter deduci potest ex verbis *Cone. Later. IV et Vatic. I:* «Simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam»; et in hoc apparenter obvio sensu ea verba communiter theologi intellexerunt.

Non tamen id certe deducitur. Nam vox «simul» potest etiam intelligi de paritate actionis potiusquam de paritate temporis, ita ut significet «pari modo» vel «ex aequo», ut suadet ipse scopus Cone. Later., damnandi scilicet

Albigenses, qui cum Manichaeis docebant mundum materialem non a Deo sed a diabolo creatum fuisse. Ceterum, ipse S. Thomas, paulo post Conc. Later. IV, declarat supradictam sententiam Patrum graecorum, iuxta quam angeli creati sunt ante mundum materialem, «non esse reputandam erroneam».

Ex *Scriptura* pariter nihil certum deduci potest; nam quod dicitur in Gen. 1. 1: «In principio Deus creavit caelum et terram», quamvis indicet initium temporis pro caelo et terra, non necessario significat ipsam temporis simultatem, nec ceteroquin certum est per vocem «caelum» angelos, utut implicite, indicari; similiter verba Eccli. 18. 1: «Creavit omnia simul» probabilius intelligenda sunt de sola paritate actionis, ita ut significent Deum omnia aeque creasse.

Probabilitas tamen deducta ex praefatis verbis Conc. Later. IV increscit tum ob auctoritatem *Augustini* et communis sententiae theologorum, tum ex *ratione theologica* quam affert S. Thomas, quia scilicet angeli sunt quaedam pars unius et eiusdem mundi, ut patet ex ordine creaturarum ad invicem, nec ideo convenit ut ante vel post corporalem mundum crearentur, cum nulla pars sit perfecta, si a suo toto separetur (1 p., q. 61, a. 3). Nec obstat quod homo, pars universi nobilissima, fuerit creatus in posteriori tempore; nam in ipsa creatione materiae et angeli, universum iam constitutum est in utraque parte quae in unum hominem coalescit.

Hominem creatum esse post angelos et mundum materialem, certum est ex verbis immediate adiectis a Conc. Later, et Vatie., scilicet «ac deinde humanam [condidit creaturam] quasi communem ex spiritu et corpore constitutam», quae, ob oppositionem inter incisa «ab initio» et «deinde», trahuntur ad sensum posterioritatis temporis. Haec, quod attinet mundum materialem, eruitur etiam ex Scriptura, quae ostendit corpus hominis «formatum de limo terrae» et eidem limo tunc «inspiratum spiraculum vitae... in animam viventem» (Gen. 2. 7).

ASSERTIO 3. Mundus, a Deo creatus, est unus, unitate non solum originis, sed etiam ordinis (1 p., q. 47, a. 3).

PROBATUR.

402. Unitas creati mundi sequitur tum ex unitate causae efficientis, seu Dei creatoris et motoris, tum ac praecipue ex unitate finis, seu Dei ordinatoris, qui per suam sapientiam non solum omnia ordinat ad se, sed etiam immediatum ac subordinatum ordinem instituit inter ipsas res creatas. Unde, ut notat S. Thomas, «illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum».

Cum tamen, nec divinae potentiae nec divinae sapientiae re-

pugnet ut Deus diversum mundum creet, diversimode res ordinando (nam divina bonitas, quae per opera ad extra diffunditur, improportionabiliter excedit res creatas), pluralitas diversorum mundorum non repugnat, ita tamen ut in unoquoque praefata unitas ordinis servetur (cf. 1 p., q. 25, a. 5). Ceterum nec ex Scriptura nec ex definitione Conc. Vatic. I (can. 5: «Mundum resque omnes quae in eo continentur a Deo esse productas») unicitas mundi necessario deduci potest/

ASSERTIO 4. Mundus, a Deo creatus, est bonus, imo relative optimus (1 p., q. 25, a. 6).w

PROBATUR.

403. Ipsa *Scriptura* de toto opere, tum creationis tum ac praecipue distinctionis rerum, testatur, Gen. 1. 31: «Viditque Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona» (cf. 1. 4, 10, 12, 18, 21, 25). Bonitatem rerum mundanarum saepius *Magisterium* definivit contra Manichaeos eorumque propagines. De habitudine autem *mali* mundani, tam physici quam moralis, ad voluntatem et providentiam divinam, dictum est in tractatu *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 762-769, 786-790).

Praeterea *mundus dici potest optimus* inter mundos possibiles, non quidem absolute, quasi Deus nequeat facere aliquid melius, cum eius omnipotentia sit infinita nec possit in quolibet effectu exhauriri, sed relative. Idque dupliciter, scilicet tum ex parte facientis, quatenus Deus non potest facere quidquam meliori modo quam fecit, cum non possit facere ex maiori potentia et sapientia quam fecit; tum ex parte facti, quatenus Deus non potest facere ut aliqua res sit melior seipsa, quamvis possit facere aliquam rem meliorem ipsa. Unde «universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius, propter decentissimum ordinem his rebus attributum

^Ceterum, ab hac quaestione distingue, quamvis cum ipsa possit connecti, *quaestionem de pluralitate mundorum populatorum,* utrum scilicet possit admitti, etiam in aliis corporibus coelestibus praeterquam in terra, vivere homines, eiusdem vel diversae indolis. De quo agetur infra, in n. 525.

wUt patet, mundus hic consideratur non solum secundum proprie dictam creationem (quae dicitur creatio prima) sed etiam secundum subsequens opus distinctionis et ornatus (quod dicitur creatio secunda). Ceterum, etiam primo modo consideratus, quatenus importat triplicem gradum creaturae corporalis (utut informis), creaturae spiritualis et creaturae corporalis simul ac spiritualis, mundus est bonus et optimus, eo vel magis quod in priori illo opere creationis subsequens opus distinctionis fundatur et ab eo veluti exigitur, tanquam connaturalis eius extensio.

a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis; sicut, si una corda plus debito intenderetur, corrumperetur citharae melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis; et sic esset illud universum melius» *{ibid.,* ad 3; cf. a 5, ad 3; q. 47, a. 2, ad 1).

ASSERTIO 5. Mundus est aeternus «a parte post», seu semper durabit nec unquam, etiam in aliqua eius parte, annihilabitur(1 p., q. 104, a. 3 et 4) *

PROBATUR.

404. Ex fontibus **revelationis,** de quibus in tractatu *De Novissimis,* duo certe deducuntur, primo scilicet, quod spiritus et animae beatorum necnon damnatorum nunquam annihilabuntur, cum beatitudo et damnatio sint aeternae; secundo, quod mundus materialis finem habebit per destructionem et renovationem, non vero per annihilationem.

Ratio theologica idipsum ostendit ex consideratione propriae indolis ipsius subiecti, seu rerum creatarum. Quamvis enim, attenta sola absoluta Dei potentia, quodlibet ens creatum possit quandocumque annihilari per meram suspensionem actus creativi, attenta tamen rerum natura, cui attemperatur potentia Dei ordinata, nihil annihilari potest.

Nam *creaturae intellectuales,* sive angeli et animae humanae, *sunt de se incorruptibiles,* cum non habeant materiam quae est principium corruptionis, imo exinde «in eis non est potentia ad non esse» (quamvis sint contingentes, seu contingenter extiterint), nam ens non tendit in non esse. Creaturae vero corporales sunt de se corruptibiles et ita tendunt in non esse, non tamen in non esse simpliciter sed tantum in non esse sui, quia in omni corruptione manet *iugiter materia prima, quae est de se incorruptibilis,* utpote simplex et incomposita, atque ultimum substratum omnis corruptionis et generationis. Unde actio annihilativa alicuius ex parte Dei aequivaleret alicui miraculo; miracula autem a Deo non fiunt nisi ad manifestationem gratiae, nec ad hunc finem confert redigere aliquam

49 Cf. 1 p., q. 9, a. 2; /« J *Sent,* dist. 8, q. 3, a. 2; *De putentia,* q. 5, a. 3 ct 4; *Quod!.* 4, a. 4.

rein in nihilum, cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur quod res in esse conservat.

Unde mundus materialis nunquam annihilabitur, neque in fine saeculorum. Si autem verae sunt modernarum scientiarum leges de conservatione energiae et de crescenti entropia, iuxta quas activitas corporum iugiter minuitur, ita ut tandem per longum saeculorum processum ad perfectum energiarum aequilibrium sive inertiam perveniet, praesens mundus naturaliter aliquando extinguetur, quatenus saltem omni vita et motu carebit, atque in aridam illam inertemque materiam, a Deo in origine creatam, revertetur, ex qua iterum per novum Dei opificium «novi caeli et nova terra» (2 Petr. 3. 13) educentur, quae erunt novissima mundi.

QUAESTIO VII. DE RERUM CREATARUM DISTINCTIONE ET ORNATU *(de causa materiali)?0*

I. SENSUS QUAESTIONIS.

405. In praesenti quaestione non agitur de ipso opere creationis (creatione proprie dicta, vel, ut dici solet, creatione prima), de quo actum est in praecedenti quaestione, sed de ulteriori *opere distinctionis et ornatus* (iuxta classicam S. Thomae expressionem),50

50 S. Thomas agit de opere distinctionis in genere, in 1 p., q. 47; de distinctione vero mundi corporalis per sex dies, in q. 66-74. Ad rem nostram propius faciunt plura elementa sparsim ibidem prolata, praecipue q. 47, a. 1-2; q. 63, a. 3; q. 66, a. 1; q. 69, a. 1; q. 70, a. 1; a. 2, ad 5; q. 74, a. 2. Accedunt loci paralleli: *In 2 Sent.,* q. 1, 2-4; *C. Gent.* 2. 39-45; *De potentia,* q. 4, a. 1-2.

Bibliographia de mitigato Transformisme apud catholicos dabitur infra, n. 408; item amplior bibliographia de Transformismo circa productionem hominis dabitur in cap. 3, n. 514.

Alessandri, M., «Levoluzionismo», *Euntes docete* I (1951) 238-244.

Amann, E., «Transformisme», *Dictionnaire de théologie catholique* X\7-1 (Paris 1946) 1365-1396.

Anderez, V., «Etapas cientifico-histôricas de la demostraciôn del transformismo», *Miscelânea Camillas* VIII (1947) 367-414.—«iLa opinion transformista en crisis?», *Razôn y fe* CXXXVI (1947) 207-228.

Bon, H., *La création, vérité scientifique au XX' siècle,* Paris 1954.

Boyer, C., *De Deo Creante et Elevante* (ed., 3, Roma 1940) 90-120.

Brisbois, E., «Transformisme et philosophie», *Nouvelle revue théologique* (1932) 577-595.

Conrad-Martius, H., *Abstammungslehre,* ed. 2, München 1949.

Descoqs, P., *Autour de la crise transformiste,* Paris 1944.

Dondeyne, A., «De evolutionismo sub respectu theologico», *Collationes Brugenses* XXXII (1932) 234-238, 270-278.

Gredt, I., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae,* n. 361-363, 603-612.

Gross, J , «Le problème des origines dans la théologie récente», *Revue des sciences*

quod reapse nequit esse nisi opus transformationis rei iam creatae, et quidem solius creaturae corporalis sive terrae inertis et vacuae, quodque vocari solet *creatio secunda* ob aliquam similitudinem cum vera creatione, cum sit prima rerum transformatio ac constitutio secundum varia genera et species, necnon ob aliquam temporis connexionem aim ea, quidquid aliunde sit de temporis extensione quae ei tribuatur.

Porro, sicut quoad proprie dictam creationem, ita etiam quoad opus transformationis ac distinctionis, *duo praecipue quaeri possunt,* alterum de eius *universalitate* quod attinet immediatum Dei influxum, seu utrum res quae in mundo materiali nunc conspiciuntur fuerint ab ipso Deo immediate productae secundum omnes earum species, ex quibus subinde per naturalium causarum influxum ope transformationis varia individua processerunt; alterum de eius *simultate,* seu utrum praefatum opus Deus totum ac simultanée perfecerit inde ab initio, seu immediate post ipsam creationem, an successive per magis vel minus extensum saeculorum decursum. Ut patet, prima quaestio est dogmatice principalis, altera secundaria et partialiter connexa cum biblica quaestione de cosmogonia mosaica.

religieuses XIII (1933) 38-65.—«Transformisme et théologie», *ibid.* XX. (1940) 184-196.

Hugon, E., *Cursus philosophiae* II: *Philosophia naturalis* (ed. 5, Parisiis 1934) 80-83, 304-311.

Kuhn, O., *Die Deszendenzlheorie,* ed. 2, München 1951.

Mattiussi, G., *L'evoluzione è possibile?,* Monza 1899.

Melendez, B., «Evoluciôn y paleontologia», *Arbor* XIX (1951) 278-280.

Moreau, L. J., «Le transformisme et Saint Thomas», *Année theologique* (1943) 43-56.

Ons, L.-E., *La doctrine de l'évolution, 2* voll., Montréal 1950.

Palafox, E., «Sobre la situaciôn actual del problema de la evoluciôn biologica», *Arbor* XIX (1951) 209 sqq.

Paquier, J., *La création et l'évolution. La révélation et la science,* Paris 1932.

Perier, P. M., *Le transformisme, l'origine de l'homme et le dogme catholique,* Paris 1938.—Cf. varios eius articulos in *Revue apologétique* (1933) 455-471, 686-702; (1935) 5-22, 129-150; (1936) 5-23.

Pirotta, A. M., «De philogenesi», *Divus Thomas* (Piacenza) (1934) 437-468.

Rabut, O. A., *Le problème de Dieu inscrit dans l'évolution,* Paris 1963.

Rostand,]., *L'état présent du transformisme,* Paris 1931.

Ruffini, E., *La teoria dell'evoluzione secondo la scienza e la fede,* Roma 1948.

Saint-Seine, P. de, «Les théories de l'évolution», *Revue des questions scientifiques* CXXI (1950) 321-344.

Senderens, J.-B., *Création et évolution,* Paris 1928.

Schmitt, A., *Katholizismus und Entwicklungsgedanke,* Paderborn 1923.

Sinety, R. de, «Transformisme», *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* IV ^éd. 4, Paris 1928) 1793-1848.

Ternus, J., *Die Abstammungsfrage heute,* Regensburg 1948.

Terrier, H., *Le transformisme et la pensée catholique,* Paris 1950.

Vialleton, L., *L'origine des êtres vivants. L'illusion transformiste,* Paris 1929.

II. ERRORES ET OPINIONES.

406. *Quoad primam quaestionem de universalitate influxus divini* in distinctionem rerum, occurrunt *duo errores* apud philosophos non catholicos, quorum alter, sub forma Transformismi, ita evirari potest ut queat doctrinae catholicae non adversari, et qua talis defenditur a pluribus doctoribus catholicis. In utroque errore subtrahitur a Deo causalis influxus in distinctione rerum et tribuitur alii causae, scilicet vel alicui agenti inferiori, vel ipsi subiecto seu materiae, per quandam innatam vim sese evolventi.

Primus error, minoris momenti et iam obsoletus, conatur explicare pluralitatem et distinctionem rerum ex pluralitate et distinctione agentium, ita ut, reservata Deo ipsa creatione vel saltem creatione primae creaturae, concedit *inferiori alicui agenti* distinctionem rerum creatarum, imo ipsam creationem rerum inferiorum. Ad hunc errorem revocatur tum *haeresis Ariana,* quae posuit omnia fieri ac distingui per Verbum divinum, tanquam per primam creaturam, solam a Deo directe productam, et *error arabum philosophorum,* Aristotelis commentatorum, peculiariter *Avicennae,* qui ponunt Deum creasse unam primam substantiam, ex qua ceterae processerunt. Ut patet, uterque hic error attingit ulterius ipsam creationem, quam distribuit inter Deum et inferius agens, ac ideo magis logice illum reposuimus supra (n. 366), ubi de Deo exclusive creationis auctore.[51]

Alter error, qui rerum distinctionem repetit non ex exteriori agente sed *ex ipso subiecto seu materia,* vi quadam innata sese evolvente in rerum varietatem et distinctionem, connectitur logice cum *Pantheismo materialistico,* quamvis apud aliquos modernos videatur abstrahere ab huiusmodi fundamentaliori supposito. De facto hic error incoepit antiquitus apud *graecos materialistas,* qui omnia phenomena explicabant per materiam, quam solam inter rerum causas agnoscebant; ita *Oemocritus* (natus circa a. 460 A. C.) omnia, etiam viventia, explicabat per atomos earumque motum, casu ac modo turbineo convergentes in unum, ita ut ex chaos factus sit cosmos.[52]

In moderna autem aetate, huiusmodi materialismus assumpsit

[51] S. Thomas bis refert hanc Avicennae sententiam (1 p., q. 45, a. 5; q. 47; a. 1; cf. *C. Gent.* 2. 42 sq.).

[52] Cf. 1 p., q. 47, a. 1; praecipue Aristotelem, *Phys.,* l. 2, c. 2. et 4; l. 3, c. 4,

quandam peculiarem ac determinatam formam sic dicti *Evolutionismi vel Transformismi,* praecise in hac quaestione de explicanda origine variarum specierum rerum mundanarum, et peculiariter ipsorum viventium, imo ipsius hominis. Huiusmodi systematis generalis ac communis doctrina tenet varias rerum species originem habere non per immediatum sive specialem Dei interventum, causae creatricis, sed per solam naturalem ac progressivam evolutionem, sive perfectivam transformationem, aliquarum imperfectarum specierum primitivarum. *Duplicem autem formam assumpsit, aliam rigidam ac integralem,* quod attinet tum exclusionem divini interventus, tum universalitatem specierum evolutarum, et *aliam mitigatam ac partialem* quoad utrumque.

407. *Transformismus rigidus sive integratis* quem fundarunt saeculo elapso gallus naturalista *loannes-Baptista Lamarck* (1744-1829)[53] et anglus naturalista *Carolus Darwin* (1809-1882),[54] ac vulgarunt praecipue anglus *T. E. Huxley* († 1895)[55] et germanus *E. Haeckel* († 1919),[57]*praefatam specierum transformationem explicat, *excludens totaliter divinum interventum* (vel quia procedit ex atheismo et pantheismo materialistico, ut saepius contingit, vel quia, admissa quidem Dei existentia et creatione, excludit, tanquam frustraneum, ulteriorem Dei interventum) et ascendens radicaliter ad ipsam *materiam puram sive inorganicam,* ut ostendat quomodo ex ea, per processus physico-chimicos et vi cuiusdam selectionis vel adaptationis ad novas circumstantias, originem habuerit ipsa materia organica secundum varias species viventium, prius vegetalium, subinde animalium, donec, per ulteriores biologicos, morphologicos ac psychicos processus, perventum fuerit ad quandam perfectiorem formam vitalem, sive quoddam animal anthropomorphicum, ex quo tandem «homo sapiens» primam originem duxit.

408. *Transformismus moderatus sive* partialis, quem sequuntur generatim illi qui admittunt existentiam Dei et mundi creationem, ut *catholici* omnes transformistae, inter quos nominatim St. G. Mivart?[8] M. D. Leroy

[53] Cirer historiam Transformismi, confer:
Cuenot, L, L·; *genèse des espèces animales,* Paris 1932.
Perier, P.-M., *Le transformisme, l'origine de l'homme et le dogme catholique,* Paris 1938
StNETY, R. de, «Transformisme», *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* IV (éd. 4, Paris 1928) 1793-1848.

[X] *Philosophie zoologique,* Paris 1809.

[55] *The origin of species,* London 1859.—*The descent of man,* London 1871.

[to] *Evidence as to man's place in nature,* London 1864.

[57] *Natürliche Schopfungsgescbichte,* Berlin 1868.

[to] *On the genesis of species,* London 1871.—*Lessons from nature,* London 1876. Primus fuit qui explicite huiusmodi transformismum docuit.

O. P.,[59] 1. Λ. Zahm C. S. C.,[60] R. de Sinéty,[61] H. de Dorlodot,[62] Teilhard de Chardin S. J.[63]* E. C. Messenger/[14] A. Sertillanges O. P.,[65] P. M. Périer,[66] C. Colombo,[67] P. Leonardi,[68] V. Marcozzi S. J.,[69] J. Kaelin,[70] P. Saint-Seine,[71] P. Denis O. P.,[72] J. Carles,[73] C. Mulier,[74] praefatam generalem doctrinam mitigat, quod attinet tum negationem divini interventus tum ac consequenter universalitatem specierum naturaliter evolutarum. Admittit nempe divinum interventum in originem quorumdam specierum typorum, ut in primam originem vitae seu transitum a materia inorganica ad organicam, in originem animalium et praecipue in originem hominis, tum secundum veram creationem animae tum etiam, saltem aliquo modo, secundum formationem vel adaptationem ipsius corporis. Naturalem proinde ac independentem *transformationem limitat praecipue ad varias species intra regnum tum vegetale tum animale, necnon ad praeparationem plus minusve immediatam ipsius corporis humani* per corpus superioris cuiusdam atque anthropomorphic! animalis (de quo praecipuo ac graviori articulo doctrinae iterum sermo erit infra, n. 516). Praeterea quidam observant hanc eandem evolutivam transformationem non effugere divinam providentiam, cum fiat per ordinatas ac finalisticas vires, ab ipso Deo naturis et organismis originaliter inditas.

Communior autem sententia, tum Patrum tum theologorum, docet originem variarum specierum, tam inorganicarum quam et a fortiori organicarum, et praecipue hominis, deberi immediato ac spe-

59 *L'évolution restreinte des espèces organiques,* Paris 1886. A. S. Officio officiose reprobatum, non tamen in Indicem relatum.

40 *Evolution and dogma,* Chicago 1896. Eodem modo a S. Officio reprobatum.

61 *Loc. cit.* (supra, in n. 407).

62 *Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique* I: *L'origine des espèces,* Bruxelles 1921.

63 «Homme», n. 4, in *Diet. Apol.;* varii articuli, in *Etudes* (1921) 510 sq., 524-548; (1930) 90-98; (1947) 257-259; in *Revue de philosophie* (1923) 144-173; in *Scientia* (1925) 15 sq.; in *Revue des questions scientifiques* (1925) 53-80; (1930) 90-98.—*La question de l'homme fossile,* Paris 1948. De doctrina huius auctoris plura recenter scripta sunt. Cf. Chr. D'Armagnac, «Etudes recentes sur le Père Teilhard», *Etudes* CCCXVI (1963) 52-64.

M *Evolution and theology. The problem of man's origin,* London 1931.

65 *Dieu ou rien* (Paris 1933) 127.

66 *Loc. cit.* (supra, in n. 407).

67 «Transformismo antropologico e teologia», *Scuola cattolica* LXXVII (1949) 17-43.

63 *L'evoluzione biologica e l'origine dell'uomo. Problemi ed ipotesi alla luce delle più recenti scoperte,* Brescia 1945.—*L'evoluzione dei viventi,* Brescia 1950.

69 *Evoluzione o creazione? Le origini dell'uomo,* ed. 3, Milano 1948.—«Poligenesi ed evoluzione nelle origini dell'uomo», *Gregorianum* XXIX (1948) 343-391.

70 «Evolutionstheorie und katholische Weltanschauung», *Divus Thomas* (Freiburg) XXVII (1949) 5-16.

71 «Les théories de l'évolution», *Revue des questions scientifiques* CXXI (1950) 321-344.

72 *Les origines du monde et de l'humanité,* Liège 1950.

73 *Le transformisme,* Paris 1951.

74 *L'Encyclique «Humani generis» et les problèmes scientifiques,* Louvain 1951. In Indicen relatum.

ciali influxui divino, quamvis, quoad tempus et modum huiusmodi divini influxus, adsit aliquod doctorum discrimen, quod longe abest ab omni, etiam mitigato, Transformisme.

409. *Quoad alteram quaestionem de simultate operis distinctionis* rerum per influxum divinum, *duae habentur opiniones inter catholicos.*

Prior simultatem affirmat, docens omnia Deum distinxisse ac composuisse *eodem tempore,* ac proinde genesiacam narrationem interpretandan esse modo mere allegorico. Quam sententiam olim secuti sunt *Patres alexandrini,* ut Clemens, Origenes et Athanasius.[73]

Altera simultatem negat, docens Deum res *successive* determinasse, et quidem, vel *intra sex dies,* iusta literalem textus Genesis interpretationem: ita praecipue *Patres antiocheni,* ut Mopsuestenus, Chrysostomus et Theodoretus, quos secuti sunt plures antiquiores theologi, ut Suarez, et adhunc paucissimi moderni, ut Stentrup et Mazzella; vel *intra ampliores periodos,* iuxta largiorem interpretationem textus genesiaci: quae est *sententia communior* inter modemos.

Est autem quaedam tertia ac media *opinio Augustini,* quae tamen ulteriorem fortunam non habuit[75] et iuxta quam Deus formavit quidem omnia simul, non tamen eodem modo, sed quaedam actu et in propria forma (ita res inorganicas), alia vero in potentia tantum et in summis causis, seu, ut dici solet, «in *rationibus seminalibus»,* quae subinde successive in actum transierunt; textus vero genesiacus explicatur in quodam sensu ideali, seu de revelatione rerum creatarum, quam per sex distincta momenta Deus angelis communicaverit.[77] Quam sententiam quidam inepte interpretati sunt in sensu veri mitigati Transformismi.

[75] Ut patet, in hac sententia vix dici potest opus creationis distingui ab ipso opere distinctionis illudque praecedere, nisi ordine naturae. Videntur illi Patres docere quod Deus in eodem temporis momento res omnes, ut distinctas cum propriis formis, e nihilo produxit.

[76] S. Thomas hanc et praecedentem opinionem ut probabiles proponit (1 p., q. 74, a. 2; *De potentia,* q. 4, a. 2); imo *In 2 Sent.,* dist. 12, q. 1, a. 2, de sententia Augustini dixerat quod «est rationabilior et magis ab irrisione infidelium sacram Scripturam defendens..., et haec opinio plus mihi placet».

[77] Cf. *De Genesi ad litteram,* l. 4, c. 25, n. 56; l. 5, c. 4, n. 7-11; c. 5, n. 12-16. In l. 5, c. 4, n. 11, scribit: «Causaliter ergo tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, id est, producendi accepisse potestatem. In ea quippe tanquam in radicibus, ut ita dixerim, temporum facta erant, quae per tempora futura erant».

410. Ut patet, huiusmodi sententiae aliquam habent connexionem cum *variis interpretationibus ipsius textus genesiaci,* quamvis non necessario uni vel alteri interpretationi alligentur. Unde non abs re erit *tres praecipuas interpretationes,* quas fusius exponunt auctores biblici, breviter in mentem revocare.[78]

Prima est interpretatio historica ac litteralis, quae intelligit opus distinctionis factum esse *per sex dies naturales* viginti quatuor horarum, iuxta litteram textus. Ita communius sentiunt Patres et theologi mediaevales, quamvis isti ob contrariam Augustini sententiam moderate loquantur (ita S. Thomas, qui utramque sententiam probabilem dicit); quibus consentiunt non pauci posteriores, ut Suarez,[79] et adhuc inter modernos Stentrup et Mazzella.

Secunda est interpretatio historica sed non litteralis, quae sex dies intelligit in largiori sensu *ampliorum ac indeterminatarum temporis periodorum,* quaeque propterea vocatur periodistica vel concordistica (quatenus nempe dicit cosmogoniam mosaicam concordare cum periodis historicae cosmogoniae). Dividitur autem in concordisticam strictam (Cuvier, Vigoureux, Kaulen) vel latam (Chr. Pesch, Palmieri, Sales), pro gradu quo ipsa historica concordantia defenditur et explicatur.

Tertia est interpretatio non historica, quae nempe docet auctorem sacrum non intendisse loqui in sensu historico de physicis diebus aut periodis in quibus opus distinctionis factum est, sed vel in *sensu allegorico* seu pure metaphorico (ita supradicti Patres alexandrini; inter modernos vix unus A. Stoppant);[80] vel in sensu *visionario* seu revelativo, quatenus ageretur de sex momentis quibus Deus opus distinctionis revelavit angelis (Augustinus, ut dictum est supra) aut ipsi Adamo (Hummelauer, quem secuti sunt B. Schafer,.

De hac S. Doctoris doctrina confer:

Blic., J. de, «Le processus de la création d'après saint Augustin», *Mélanges Cavallera* (Toulouse 1948) 179-189.

Boyer, C., *Essais sur la doctrine de S. Augustin* (Paris 1932) 97-137.

Janssens, A., «De rationibus seminalibus ad mentem S. Augustini», *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1926) 29-32.

Me Keough, M. J., *The meaning of the «rationes seminales» in St. Augustin,* Washington 1926.

Otis, L.-E., *La doctrine de l'évolution* (Montreal 1950) II 170-227.

Pera, L., *La creazione simultanea,* Firenze 1929.

Schepens, P., «Num S. Augustinus patrocinatur evolutionismo?» *Gregorianum* VI (1925) 216-230.

Thamiry, E., *De rationibus seminalibus et immanentibus,* Insulis 1905.

Woods, H., *Augustin and evolution,* New York 1924.

78 Ceuppens, F., *Quaestiones selectae ex historia primaeva* (ed. 2, Taurini 1948) 46-64; *ibid.* 65-18 ostenditur similitudo et discrimen inter biblicam et paganas cosmogonies.

Hauret, Ch., *Origines de l'univers et de l'homme d'après la Bible,* éd. 2, Paris 1952.

Heinisch, P., *Problème des biblischen Orgeschichte,* Luzem 1947.

Huarte, G., *De Deo Creante et Elevante* (ed. 2, Romae 1935) 137-149.

Simon-Prado, *Praelectiones biblicae. Vetus Testamentum I* (ed. 4, Taurini 1941) 20-28.

Van Hove, A., *De Deo Creante et Elevante* (Mechliniae 1944) 91-100.

79 *De opere sex dierum,* l. 1, c. 11, n. 33.

80 *Sulla cosmogonia mosaica,* Milano 1887.

M. I. Scheeben, G. Hober et alii);[81] vel in sensu *litterario,* quatenus nempe tota illa narratio sit mera quaedam forma litteraria, qua, ob scopum liturgicum (seu ad commendandam requiem sabbaticam post laborem hominis), vel ob scopum mere illustrativum sive didacticum, essentiale ac generale factum creationis mundi et distinctionis rerum exornatur, modo quodam populari ac «foldoristico», aut modo mythologico (qui observatur etiam in parallelis cosmogoniis babylonicis et pheniciis) (ita, sub una vel alia determinatione aut combinatione, Lenormant, Lagrange, Zapletal, Peters, Prat, Dbller, L. Janssens, Bea, Fernandez, Renié, Heinisch, Junker, Simon-Prado).

Ut patet, unaquaeque istarum interpretationum fert sua commoda et incommoda. Prima enim, stricte quidem litteralis, difficulter componitur cum certis datis modernae scientiae astronomicae, geologicae et palaeontologicae, puta de longo tempore requisito ad efformationem corticis telluris et de fossilibus inventis in quibusdam stratis terrae quae desunt in antiquioribus; nec duplex theoria diluvianismi et restitutionismi, inventa ad huiusmodi facta explicanda, difficultates sufficienter diluit, ita ut praefata interpretatio hodie communiter derelicta inveniatur. Secunda sive concordistica interpretatio, ex una parte conveniens videtur, quatenus servat sensum historicum, sed ex alia parte in plura incommoda impingit, ut sunt arbitraria acceptio diei pro longiori periodo, cui certe non congruit distinctio inter vespere et mane, voluntaria suppositio quod auctor sacer intendat exhibere periodos geologicas, seu scopum quendam scientificum prosequi, et non apparens concodantia inter ordinem originis rerum, praecipue viventium, prout describitur in Genesi et prout ostenditur in scientiis naturalibus. Tertia igitur interpretatio, quamvis et ipsa incommodis non careat (praecipue sub prima et altera explicatione sensus allegorici et visionarii), sub tertia forma sensus litterarii probabilior apparet et ut talis a modernis catholicis expositoribus communius amplexatur, qui praeterea, per varias vias et ulteriores discrepantes explicationes, conantur difficultates quae adhuc supersunt attenuare.

III. ASSERTIO 1. Deus, subsequenter ad proprie dictam creationem mundi secundum indeterminatam sive elementarem eius forma II, novo ac directo influxu, non proprie creativo sed mere constitutivo sive transformative, distinctas res produxit secunda II primam earum speciem; quod quidem valet de omni rerum specie, quae essentialiter ab alia distinguatur, et peculiariter de speciebus viventium. Hinc Transformismus rigidus, qua parte excludit totaliter divinum interventum, repugnat tum fidei tum rationi; Trans-

[81] Tamen notandum est discrimen inter has duas interpretationes, quae sub eodem nomine visionismi referri solent. Nam interpretatio Augustini est mere idealis; interpretatio vero Hummelaucr continet elementum historicum, quatenus sex illa opera, quae Deus distincte nec tamen per distinctos ac successivos dies produxit, logice a Deo colliguntur in sex distinctas visiones, quas per naturales ac successivos dies viginti quatuor horarum Adamo monstravit. Hoc modo interpretatio textus de sex diebus est litteralis, sed hi dies referuntur non ad ipsum opificium secundum se, sed ad visiones de illo habitas ab Adamo.

formismus vero mitigatus, quatenus servat verum sed indirectum tantum Dei influxum in specierum primam formationem, non repugnat quidem fidei neque rationi, sed tamen sub utroque aspectu valde improbabilis videtur.

411. Nota theologica. Transformismus rigidus, quatenus prorsus excludit omnem Dei influxum, etiam ut causae primae, est *formalis haeresis,* quia procedit vel reincidit in atheismum materialisticum; quatenus vero, servato Deo ut causa prima, negat tantum immediatum sive specialem influxum divinum in productionem cuiuslibet speciei rerum, est *erroneus.* Transformismus vero moderatus, prout solet a catholicis doctoribus sustineri et abstrahendo saltem a speciali casu formationis corporis humani (de qua alibi dicetur), censuram theologicam effugit.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterii doctrina dupliciter favet praefatae assertioni de novo ac directo influxu divino in specierum constitutionem. Primo scilicet, quatenus asserit Deum esse «creatorem omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium» (Conc. Later. IV) et Deum «universas tam spirituales quam corporales condidisse creaturas» (Conc. Flor., Decr. pro lac.); quae verba exaggerata emphasi redolerent, si Deus fecisset tantum communem materiam vel aliquam tantum originalem ac infimam speciem, nec ullum directum influxum in cetera habuisset. Secundo, iuxta *Commissionem Biblicam* in tribus primis capitibus Genesis «continentur rerum vere gestarum narrationes, quae scilicet obiective realitati et historicae veritati respondent» (Resp. 30 iun. 1909, Denz. 3513); iamvero in cosmogonia mosaica exhibetur Deus directe influens in productionem multarum rerum.

Scriptura in ea genesiaca narratione inducit Deum immediate producentem varietatem rerum, sive corporalium (lucis, firmamenti, terrae aridae, maris, stellarum, solis et lunae), sive vegetalium et quidem unumquodque «iuxta genus suum» et «secundum speciem suam» (Gen. 1. 11 sq.), sive omnium animalium quae vivunt in mari, in terra et in aëre, et quidem «secundum species suas» et «secundum genus suum» (1. 21, 24, sq.). Velle autem productiones harum rerum explicare sino ullo immediato interventu divino, ut in *Transformismo intégrait,* est adimere integrum litteralem et his-

toricum sensum illius narrationis ac consequenter ipsam eius substantiam, eamque inter fabulas relegare.

Ceterum, ipse *mitigatus Transformismes* non sufficienter congruere videtur cum historico sensu illius narrationis. Nam in ea nulla fit distinctio inter species et species, quod attinet influxum divinum in earum productionem, et huiusmodi influxus ut immediate operativus exhibetur, repetitis ac emphaticis verbis «Fiat lux... Fiat firmamentum... Congregentur aquae... Germinet terra... Fiant luminaria. . Producant aquae reptile... Producat terra...». Si autem quis posset haec omnia expoliare sensu historico ac reducere ad meram formam litterariam, non videtur quare non possit pari iure ad eandem litterariam formam reducere etiam quae dicuntur generaliter de ipso influxu divino ac ita statuere Transformismum integralem: nam non magis emphatice proponitur influxus generaliter acceptus quam influxus ipse immediatus, imo in iisdem prorsus verbis uterque proponitur et continetur.

412. **Patres** omnes, sive illi qui docent Deum omnia simul in eodem instanti creasse sive illi qui successivam productionem admittunt, omnia referunt ad specialem influxum divinum.' Fatendum quidem est unum vel alterum Patrem, scilicet *Gregarium Nyssenum* et praesertim *Augustinum,* eiusmodi specialem influxum paulo aliter explicare, quod attinet eius immediatam rationem, at immerito a fautoribus mitigati Transformismi tanquam ipsorum veri praecursores invocantur.

Gregorius Nyssenus enim, loquens de origine solis et stellarum, ait elementa materialia in initio veluti confuso modo creata esse ac subinde ab invicem separari coepisse, vi cuiusdam potentiae a Deo rebus inditae, ut «necessaria quaedam [rerum] series ordine quodam consequeretur, [ita] ut unum aliquod ex tota rerum universitate primum extiterit et apparuerit, deinde post illud necessario aliud secutum... [deinde], ut artifex natura cogebat,, tertium et quartum et quintum et reliqua deinceps» *{In Hexaemeron,* MG 44. 71). Inferius prosequitur: «Verba, quae mundi continent opificium, sic habent: 'In principio fecit Deus caelum et terram'. Haec nos ita sumus interpretati, ut rerum omnium procreationem simul fuisse constitutam, ex iis significari dixerimus. Ex eo enim quod continet, illud etiam ostendit quod continetur; nam extrema mediis comprehenduntur. Extrema vero, quantum quidem ad sensum pertinet humanum, sunt caelum et terra... Scriptum est...: 'Terra autem erat invisibilis et incomposita', ut planum fieret, omnia quidem

82 Irenaeus, *Adv. haer.* 2. 30. 9; Tertullianus, *Apol.* 17; Clemens Alex., *Protrep.* 4. 63; Origenes, *De prine.,* 1., praef., n. 4; Cyrillus Hier., *Catech.* 4. 4: Gregorius Naz., *Orat.* 40. 45: Ambrosius, *Hexaem.* 1. 4. 16; Severianus Gabalensis, *De mundi creatione,* orat. 1; Augustlnus, *De Gen. contra Manich.* 1. 6. 10: *Confess.* 11. 4. 6; Theodoretus, *Graec. affeci, curat.,* serm. 4; Gennadius. *Eccles, dogm.* 10. Plura ex his testimoniis citata invenies apud Rouet de Tournel. *Enchiridion patristicum* (vide in indice theologico, sub voce «creatio», n. 188).

fuisse potestate in primo Dei ad procreandum appulsu, tanquam vi quadam seminis ad mundi procreationem coniecta, actu vero res singulas minime fuisse» (ibid. 78).

Ut patet tum ex toto contextu tum ex his ipsis verbis, Nyssenus tantum elocet Deum creasse omnia, prius confuso modo et subinde distincte, cuius distinctionis ratio iam continebatur virtute in ipsa prima confusarum rerum productione; non autem dicit unam rem profluxisse ab alia, vel unam speciem inferiorem evolutam esse in aliam, et multo minus praefatam evolutionem rerum, ex confusis in distinctas, factam esse sine immediato influxu divino; unde nullum docet, etiam mitigatum, Transformismum.

Augustinus e contrario, clare docet Deum quasdam res produxisse actu et in propria forma, ceteras vero potentia tantum, seu in suis causis ac veluti in rationibus seminalibus, ut dictum est supra (n. 403). Sed in hoc singulari ac peregrino modo explicandi originem variarum specierum, qui secundum se quidem non repugnat sed minus congruit biblicae narrationi ac propterea ulteriores fautores non habuit, nullus verus Transformismus habetur, tum quia plantatio illorum seminum ex quibus dicuntur originem habere ulteriores rerum species, tribuitur ipsi immediato influxui divino, tum quia, iuxta S. Doctorem, unaquaeque species habuit a Deo seminalem sui rationem, nec proinde una derivatur ab alia, quod est fundamentalis canon Transformismi.

PROBATUR 2. Ex ratione.

413. 1. Repugnat in quolibet ordine, tan inorganico quam organico seu viventi, primam speciem quae sit vere species seu aliquid essentialiter ab aliis differens, produci ab aliquo ente creato, seu ab alia specie, etiam perfectiori. Nam aliquid nequit produci nisi a suo simili, tum quia requiritur proportio inter effectum et causam, tum quia secus causa, producens dissimile, semetipsam destrueret, nihil autem tendit in destructionem sui, sicut ens non tendit in non esse.[83] Ergo prima species cuiuslibet rei mundanae produci debuit per transformationem ex materia iam creata, sub immediato ac speciali influxu causae primae, quae, utpote causa ipsius materiae per creationem, est sufficiens causa huiusmodi transmutationis.[54]

Ü1 p., q. 63, a. 3: «Est enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse; quod non consevaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quae est in inferiori gradu naturae, potest appetere superioris naturae gradum, sicut asinus non appetit esse equus, quia si transferretur ad gradum superioris naturae, iam ipsum non esset».

M Ad rem S. Thomas, 1 p., q. 65, a. 4: «Cum *simile fiat a suo simili,* non est quaerenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis [seu angelus], sed aliquod compositum, secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne..., [seu] quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito... In prima autem corporalis creaturae productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum. Et ideo

Semel autem ita producta prima specie, ex ea tanquam a causa secunda (sub influxu Dei, iugiter agentis ut causae primae) procedere possunt aliae species, vel eaedem species perpetuari ac multiplicari secundum individua in eadem materia, ope processus corruptionis et generationis, qui in speciebus viventium est omnino peculiaris, seu formaliter assimilaiivus, iuxta vulgatam definitionem: origo viventis a vivente principio coniuncto in similitudinem naturae.

Praefata autem repugnantia ex alio capite increscit, si agitur de origine *primae speciei viventis,* sive de transitu a corporibus inorganicis ad organica, et in his, a vegetali in animalem organismum et a bruto ad hominem. Nam, idem principium causalitatis sive rationis sufficientis, quod petit ut simile a simili producatur, a fortiori exigit ut effectus non excedat virtutem causae, in qua effectus eminenter contineri debet: nemo enim dat quod non habet.

Ex dictis sequitur *Transformismum rigidum,* quatenus simpliciter excludit immediatum ac specialem influxum divinum in productionem specierum, non solum documentis fidei sed etiam principiis rationis adversari.

414. 2. *Transformismus vero mitigatus,* quatenus conatur per ipsum divinum interventum explicare transitum de una specie in aliam, nonnisi *duobus modis statui potest,* quorum uterque, etsi non repugnet secundum se, tamen valde incongruus videtur, nec per ipsa facta scientifica, quae ceteroquin ab ipsis etiam rigidis transformistis afferuntur, sufficienter sustinetur.

Unus modus explicationis est ut dicatur Deus *influere immediate in aliquam speciem iam existentem,* ita eam immutando, ut haec amittat suam formam et acquirat formam speciei superioris; ita v. g. Deus interveniret in quibusdam praecipuis casibus transformationis, uti in origine vitae, in origine altioris vitae brutorum et in origine corporis humani.

lamvero, huiusmodi explicatio, cum restringatur ad praefatos casus imformae corporales quas in prima productione corpora... habuerunt, sunt immediate a Deo productae, cui soli ad nutum obedit materia tanquam propriae causae».

Idem repetit S. Doctor in q. 91, a. 2, ad probandum quod corpus primi hominis produci potuit a solo Deo: «Quia *oportet agens esse simile facto,* non convenit quod forma pura [seu angelus], quae est sine materia, producat formam quae est in materia, quae non fit nisi per hoc quod compositum fit. Et ideo oportet quod forma, quae est in teria, sit causa formae quae est in materia, secundum quod compositum a composito generatur. Deus autem, quamvis omnino sit immaterialis, tamen solus est qui sua virtute materiam producere potest creando. Unde ipsius solius est formam producere in materia absque adminiculo praecedentis formae materialis». Cf. C. *Gent.* 2. 43.

mediati interventus divini, non applicatur ceteris casibus, puta ad transitum de una planta ad aliam et de uno bruto ad aliud, in quibus proinde inepte et contra rationem admittitur transformativa evolutio, ut supra probatum est. Praeterea, quamvis absque dubio Deus, utpote creator ac dominus materiae, possit modo praedicto producere novas species, refundendo nempe formam prioris speciei in potentialitatem materiae et instantanée educendo formam novae speciei, incongrue id fieri diceretur. Nam, ex una parte frustranee multiplicaretur immediatus interventus divinus, cum Deus potuerit inde ab initio vel quandocumque eandem illam superiorem speciem producere in ipsa pura materia quin destrueret speciem inferiorem, nec actio Dei tendat in destructionem rerum, et ex alia parte id esset aliquid miraculosum, cum fieret praeter expectationem naturae et contra naturales leges a Deo constitutas, iuxta quas unaquaeque species tendit ad generandum sibi simile nec fieri possunt instantaneae resolutiones formarum usque ad materiam primam.

Alius modus est ut dicatur Deus *semel pro semper inde ab initio suum influxum dedisse* futurae productioni unius speciei per aliam, quatenus posuerit, in corporibus vel cellulis tunc creatis, aliquam *veluti seminalem virtutem,* quae poterat subinde sub favorabilibus circumstantiis ita evolvi, ut ex una specie alia produceretur. Huiusmodi explicatio, quam sub aliqua ratione iam proposuit Augustinus (cf. supra, n. 409) et ambiguo modo iterum assumpta et adaptata est a mitigatis transformistis, in bona philosophia nonnisi unum sensum habere potest, quod scilicet unaquaeque res vel species (aut saltem plures res vel species), praeter propriam formam et connaturalem suam virtutem, vehit in sinu suo *virtutem aliquam instrumentaient,* a Deo ab initio immissam, vi cuius et tanquam merum instrumentum causae divinae principalis, una species aliam producere queit, eo fere modo quo semen humanum est instrumentum generationis.

lamvero, plura sunt quae huiusmodi explicationem incongruam saltem et improbabilem esse demonstrant. Et imprimis, non apparet quomodo huiusmodi instrumentalis virtus sit distribuenda inter varia corpora primitiva, utrum nempe aequaliter omnibus insit, an inaequaliter, utrum scilicet sive mus sive canis possit, proxime vel remote, producere equum, an solus canis id possit, et utrum canis possit producere sive equum sive bovem an tantum equum vel bovem.

Praeterea, dubitari potest de ipsa possibilitate plantandi praefatam virtutem instrumentalem in aliqua natura determinata ac stabili, quales sunt res quas in rerum ordine videmus. Nam huiusmodi instrumentalis virtus, utpote naturae rei insita et inamissibilis, ad ipsam naturam pertineret, et ideo hanc redderet essentialiter instrumentalem, vialem, et ad aliud ordinatam: haec ergo natura esset simul stabilis et instabilis, ad se et ad aliud. Redderet etiam naturam ad nullum genus pertinentem et tantum reducibilem ad genus vel speciem rei ad quam producendam seminaliter ordinatur, quemadmodum semen humanum non est quid stabile sed viale, nec est homo sed ad producendum hominem ordinatur, et, suo productivo munere expleto vel non expleto, corrumpitur et abit; quorum omnium nihil apparet in rebus quas videmus.

Praeterea, supposita possibilitate adiungendi praefatam seminalem virtutem naturis rerum, inde sequeretur omnes species rerum, saltem inferiores, imo et superioies, (cum ea virtus nunquam extingui dicatur), esse essentialiter mera entia instrumentalia ac vialia, ad aliud iugiter ordinata et aliud secundum se appetentia. lamvero experienda ostendit species, quas videmus, esse quid stabile, independens, determinatum in sua constitutione ac finalitate.

Praeterea, exinde sequeretur Deum esse unicam causam principalem in prima productione cuiuslibet speciei, quae per plura saecula dicitur peracta quaeque nondum absoluta est, cum praefata virtus seminalis non sit extincta sed iugiter naturis rerum agglutinata perseveret, et possit, sub renovatis aptis circumstantiis, ad actum iterum atque iterum deduci. Inde verum non esset quod ait Scriptura, Deum «requievisse die septimo ab universo opere quod patrarat» (Gen. 2. 2).

415. *Quod attinet ipsam experientiam,* evidens est eam, nedum in recentioribus tantum temporibus, sed in tota historica sive nota aetate, omni Transformismo adversari. Nunquam enim, in tota hac longissima aetate, vivum aliquod a non vivo processit, neque uva ex petra, neque pomum ex vite, neque mus ex plana, neque equus ex mure, neque homo ex simia. Quod ergo dicitur olim, in praehistorica aetate tam saepe accidisse, mirum est nunquam posterius, in tot tantisque renovatis circumstantiis, iterum occurrisse.

Citatur in contrarium casus *generationis spontaneae,* seu originis viventis a non vivente (ut vermium aliorumque imperfectorum animalium ex putrefactione, aut parasitorum ex aliorum viventium substantia), vel a vivente dissimili in specie (ut hybridorum, puta muli ex asino et equa), in quo ipse S. Thomas docet haberi productionem novae speciei vi alicuius seminalis virtutis, ab initio inditae rebus a Creatore.841* Attamen, casus ipse communiter negatur a modernis, nec ab antiquis de eo dubitatum fuit nisi ob imperfectam cognitionem naturalium scientiarum. Nam in generatione vermium et parasitorum detecta sunt ova vel semina (innumera enim existant infusoria, sive tenuissimi organismi et germina vitalia, quae per aërem pervagantur ac facile maioribus organismis, sive putrefactis sive etiam viventibus, adhaerent, ut in eorum materia vivant ac generent), ut patet praecipue ex experimentis Pasteur (f 1895), quibus confirmatam est generale principium, iuxta quod corpus vivens ex alio corpore vivo semper procedit. In casu vero hybridorum, nondum probatum est ea ab utroque genitore, vel ipsum utrumque genitorem, specie differre: agitur potius de nova specie late dicta (specie, ut aiunt,

m !Ni 1 p.(q. 73) a i, ad 3. «Nihil postmodum a Deo factum est totaliter novum, quin aliqualiter in operibus sex dierum praecesserit... Species etiam novae, si quae apparent, praeextiterunt in quibusdam acquisitis virtutibus, sicut et animalia ex putrefactione generata producuntur ex virtutibus stellarum et elementorum auam a principio accepe- runt, eti nil si novae species talium producantur. Animalia etiam quaedam secundum novam speciem aliquando oriuntur ex commixtione animalium diversorum secundum speciem, sicut cum ex asino et equa generatur mulus: et haec etiam praecesserunt causaliter in operibus sex dierum» (cf. q. 71, a. 1, ad 1). In q. 70, a. 3, ad 3, S. Doctor generationem vermium ex putrefactione explicat ex hoc quod «corpus caeleste, cum sit movens motum, habet rationem instrumenti, quod agit in virtute principalis agentis» (cf. q. 115, a. 2).

systematica, non specie naturali), seu de peculiari et abrupte distincto typo intra eandem proprie dictam ac naturalem speciem.[85]

416. Obiectiones *autem quae in favorem l'ransformismi, sive rigidi sive mitigati, ex praehistorica aetate (sive ex scientia geologica et palaeontologica) afferri solent, illius veritatem nullatenus evincunt.* Ad quarum solutionem, haec nobis adnotasse sufficiat.

1. Gradatio variarum specierum, et similitudo, tum generalis inter omnes species, tum peculiaris inter species viciniores, nihil probat in favorem Transformismi. Inde enim tantum sequitur Creatorem varios gradus perfectionis sapienter distribuisse inter varias species, secundum quandam ordinatam et successivam schalam, ita ut ex varietate et similitudine oriretur decor universi et «natura non faceret saltus».

2. Si evolutio esset communis lex naturae, non intelligeretur quare plures rerum species huiusmodi evolutioni sese subtraxerint. Ita fere omnes species aetatis quaternariae, seu ultimae praehistoricae aetatis,[86] adhuc essentialiter immutatae subsistunt, non obstante multiplici conditionum mutatione; ex aetate tertiaria manent palmipoda et plures species piscium, ex aetate secundaria manent plures species crustraceorum et zoophytorum, et ex ipsa aetate primaria supersunt aliquae species, ut brachiopodorum et arachnidarum.

3. Iuxta palaeontologos, diversa terrae strata exhibent diversas organismi formas; item, quo recentiora sunt strata, eo perfectiores sunt organismi; item, in omnibus stratis apparet manifeste transitus a forma imperfectiori ad perfectiorem. Attamen, haec et alia nimis saltem absolute proferuntur et ex ipsa palaeontologia non universaliter vera comprobantur.

Nam diversi animalium typi simul in eadem aetate inveniuntur; v. g. in aetate ipsa primaria, simul apparent animalia articulata et aliqua vertebrata, uti reptilia. Praeterea, quaedam animalia sunt perfectiora in stratis antiquioribus; ita in aetate secundaria, reptilia sunt perfectiora quam in aetate tertiaria, et pariter plura mammifera aetatis tertiariae sunt perfectiora eis quae habentur in aetate quaternaria et in historica aetate usque ad praesentem diem. Praeterea, in variis stratis inveniuntur hiatus inter varia fossilia, seu non inveniuntur signa intermediorum typorum, ex quibus colligi possit evolutio sive transitus ab una specie ad aliam; ceterum, omnes casus evolutionis, qui indi-

[85] Tria enim distinguenda sunt, ex quorum confusione atque difficili in praxi distinctione, plures difficultates et incertitudines in praesenti materia proveniunt, scilicet: *varietates* (quae sunt aliquid accidentale, sicut album et nigrum in specie humana, vulgo «races», «razze»), *species systematicae,* sive typi abrupte distincti intra eandem speciem (quae sunt etiam aliquid accidentale, nec nisi gradu differunt a prioribus), et *species naturales,* sive proprie ac philosophice dictae (quae constituunt rerum essentias). Primas et alteras dicimus mutabiles, tertias vero fixas et immutabiles, nec unam ex altera generabilem.

[86] Distinguunt geologi quatuor aetates (post ipsam primitivam sive azoicam aetatem in qua nullum adhuc apparet vitae vestigium), scilicet, aetatem *primariam* sive palaeozoi-
in qua apparent prima viventia; *secundariam* sive mesozoicam, in qua novi viventium typi apparent; *tertiariam* sive neozoicam, in qua apparent viventia affinia his quae nunc extant, sive inter plantas sive inter animalia; *quaternariam,* in qua apparet ipsius hominis vestigium.

gitari possunt, ostendunt tantum transitum ab una specie systematica ad aliam, seu a typo ad typum eiusdem classis, non vero inter species quae certo tanquam naturales sive determinate habentur, ut sunt canis, equus et simia; nec ulla ostendi potest aliqua huiusmodi naturalis species quae fuerit veluti forma transitionis ab una inferiori ad aliam superiorem speciem?7

ASSERTIO 2. Deus praefatum opus distinctionis et ornatus, secundum varias rerum species, probabilius non simultanée sed successive perfecit, per magis vel minus extensum saeculorum decursum, ut per ipsam huiusmodi successionem sapientiam suam ordinatrice || ostenderet et ordinem quendam naturale || inter variarum reru || origines componeret. Quam quidem ordinatam ac suecessivam rerum productionem mosaica ipsa cosmogonia, modo quodam litterario ac populari, exprimere conatur.

PROBATUR.

417. Tres quidem ipsorum Patrum sententiae, de simultanea nempe omnium rerum productione in specie propria inde ab initio, de successiva productione, tam intra sex naturales dies quam generaliter intra varias longioresque periodos, et de simultanea productione in specie aliena ac successiva in specie propria, congruunt tum documentis fidei tum ipsi rationi, saltem attenta potentia Dei absoluta. Secunda tamen sententia de productione successiva per varios ac indeterminabiles longiores periodos probabilior videtur, attentis saltem certioribus conclusionibus modernarum scientiarum geologicarum et palaeontologicarum, quae, etsi necessitatem Transformismi nullatenus ostenderint, tamen successivam quandam ac satis longe protractam totius mundi formationem per influxum divinum vehementer suadent. Ad quam sententiam transferri possunt verba quae S. Thomas iunior dixerat de tertia illa ac minus probabili Augustini sententia: «[Haec opinio] est rationabilior, et magis ab irrisione infidelium Sacram Scripturam defendens... [et ideo] plus mihi placet.*

Profecto, praefatae scientiae ostendunt formationem ipsius corticis telluris longam saeculorum seriem exegisse, iuxta receptam probabilem Laplace theoriam de formatione et evolutione siderum,88

87 Cf. L. Vialleton, *Morphologie générale. Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes. Critique morphologique du transformisme,* Paris 1924.—*L'origine des êtres vivants. L'illusion transformiste,* Paris 1929.—«Morphologie et transformisme», *Le Transformisme* (Paris 1927) 61-122.

88 *In 2 Sent.,* dist. 12, q. 1, a. 2.

ante quam terrae formationem nulla certe vita naturaliter exerceri potuit. Ostendunt pariter varias viventium species non simul omnes in orbe apparuisse, nec etiam per successivas ac determinatas classes, quasi scilicet prius plantae, subinde animalia, et inter haec, prius inferiora ac subinde superiora, producta fuerint, sed haec omnia commixte per varias geologicas aetates et secundum indeterminatum perfectionis ac necessitatis ordinem occurrisse, donec in quadam plenitudine temporis ac rerum, quam quaternariam aetatem appellant, introduceretur rex ipse materialis creationis, qui «praeesset piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis universaeque terrae omnique reptili, quod movetur in terra» (Gen. 1. 26), atque «appellaret nominibus suis cuncta animantia et universa volatilia caeli et omnes bestias terrae» (2. 20).

Ceterum, huic historico ordini correspondet ipsa mosaica ac revelata cosmogonia, expoliata quidem litteraria ac populari sua forma, quae non ad substantiam narrationis sed tantum ad accidentalem eius expressionem pertinere rationabilius dicitur, quamvis alii aliter non improbabiliter sentiant. De qua re ac controversia sapienter monet S. Thomas: «Circa mundi principium aliquid est quod ad substantiam fidei pertinet, scilicet mundum incoepisse creatum, et hoc omnes sancti concorditer dicunt. Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens, in quantum in Scriptura traditur, cuius veritatem diversa expositione sancti salvantes, diversa tradiderunt» (I« 2 *Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 2; c. 1 p., q. 68, a. 1).

CAPUT II. DE CREATIONE ET ELEVATIONE ANGELORUM "

418. Agitur de prima creatura a Deo condita, ordine saltem naturae et perfectionis, sin minus temporis. De creaturis vero mere corporalibus, quae ante hominem conditae sunt, nihil theologicum manet dicendum praeter ea quae exposuimus in cap. praec. de creatione mundi generaliter spectata; cetera enim pertinent ad cosmologicam philosophiam aliasque scientias naturales.

Septem quaestiones hoc caput complectitur, quarum quinque priores respiciunt creationem sive naturalem ordinem angelorum, postremae vero eorumdem elevationem ad supernaturalem ordinem gratiae et gloriae, ex quo aliqui ceciderunt. Inde: de angelorum existentia et creatione (q. 1), essentia et distinctione (q. 2), immanenti operatione intellectus et voluntatis (q. 3), operatione ad extra (q. 4), peculiaribus operationibus ad extra relate ad homines, seu apparitione, missione, custodia et impugnatione (q. 5), elevatione ad gratiam et gloriam (q. 6), lapsu (q. 7).

89 1 p., q. 50-64, 106-114; *De spiritualibus creaturis,* a. 1, 2, 5, 6, 7, 8; Opusc. *De substantiis separatis.*

Azy, P. B. *Le Christ et ses anges dans l'oeuvre de Saint Thomas,* Toulouse 1943- Idem in *Bulletin de littérature ecclésiastique* XLIV (1943) 93-117, 121-136.

Barre, L., *De rerum creatione et speciatim de angelis,* Paris 1897.

Bremond, L., *Le Diable. Existe-t-il? Que fait-il?,* Paris 1924.

Carrelu, E., *GU angeli,* Bologna 1925.

Collings, J., *The thomistic philosophy of the Angels,* Washington 1947.

Danielou, J., *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Eglise,* éditions Chevetogne 1951.

Diclionaire apologétique de la foi catholique I (éd. 4, Paris 1925) 124-128: «Ange» (J. Souben); 917-928: «Démons» (J. Nau).

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie 1-2 (Paris 1907) 2080-2162: «Anges» (H. Leclercq); IV-1 (1920) 578-582: «Démons, Démoniaques» (H. Leclercq).

Dictionnaire de la Bible I (Paris 1895) 576-590: «Ange» (A. Vacant); II (1899) 1366-1373: «Démon» (H. Lesêtre).

Dictionnaire de spiritualité I (Paris 1936) 580-625: «Anges» (J. Duhr).

Dictionnaire de théologie catholique 1-1 (Paris 1902) 1189-1271: «Ange» (Vacant,. Barcille, Petit, Parisot, Miskgian); IV-1 (1910) 321-409: «Démon» (Mangenot, Ortolan).

'Garçon, M.,-Vinchon, J., *Le Diable. Etudes historique, critique et médicale,* Paris 1926.

Heris, Ch. V., *Somme théologique. Les anges* (traduction française et notes), Paris 1953.

Hophan, O., *Die Engel,* Luzern 1956.

Houck, F. A., *The angels, good and bad,* St. Louis, Mo. 1925.

Langton, E., *Supernatural. Doctrine of Spirits, Angels and Demons from the middle ages until the present time,* London 1934.—*The ministries of the Angelic Powers according to the Old Testament and later Jewish literature,* London 1936.—*Essentials of demonology,* London 1949.

Lepicier, *A.* AL, *Tractatus de angelis,* 2 voll., Paris 1901-1908.

O'Connel, R. V., *The holy angels,* New York 1923.

Oswald, J.-H., *Angeologie,* ed. 2, Paderborn 1889.

Petersdorff, E. von, *Daemonologie,* I: *Daemonen in Weltenplan,* München 1956. *Satan* («Etudes cannélitaines», XXVII), Paris 1948. Ampla bibliographia in fine.

QUAESTIO L DE EXISTENTIA ET CREATIONE ANGELORUM[91]

L SENSUS QUAESTIONIS.

419. Quod *nomen* attinet, in ipsis fontibus revelationis in usu veniunt duae appellationes, scilicet *angelus,* a graeco ἀ-^ελο sjve nuntius (frequentissime), et *spiritus* (Psal. 103, 4, quem citat Hebr. I. 7; Act. 23. 8, ubi utrumque nomen refertur), quarum prima, ut ait Augustinus, significat officium relate ad homines, altera vero ipsam naturam incorporalem secundum se et ut distinctam ab homine.[91] In eodem tamen sensu nuntii sive missi, nomen angeli in Scriptura adhibetur quandoque etiam ad alios significandos, scilicet sacerdotes generatim (Mal. 2. 7; Apoc. 2-3, ubi agitur probabiliter de episcopis ecclesiarum), loannem Baptistam Messiae praecursorem (Mal. 1.3: «Mitto angelum meum», interprete ipso Christo in Mat. II. 10), ipsum Messiam (Mal. 1.3: «Angelus testamenti»; Is. 9. 6 iuxta versionem 70: «Magni consilii angelus», ubi tamen Vulgata habet tantum vocem «consiliarius»), imo ipsum Deum ut apparentem hominibus (in aliquibus locis A. T. ubi sermo est de «angelo lahveh» in theophaniis[92]).

Quod vero attinet rem ipsam, seu nominalem ac vulgarem *definitionem,* sufficientem in praesenti quaestione de angeli existentia (nam scientifica vel proprior definitio colligenda est ex sequenti quaestione de essentia angelica), angelus intelligitur aliqua creatura, media inter Deum et hominem, quatenus ita excellit hominem quoad suam immaterialitatem, ut dici possit spiritus seu quid invisibile, et

Turmel, J., «Histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du Ve siècle», *Revue d'histoire et de littérature religieuse* III (1898) 284-308, 407-434, 533-552; IV (1899) 217-238, 289-309, 414-434, 537-562.—*Histoire du diable,* Paris 1931.

Urrutia, U., *El Diablo. Su naturaleza, su poder y su intervention en el mundo,* ed. 2, Mexico 1950.

Vonier, A., *The angels,* New York 1928.

901 p., q. 50, a. 1 et 3; *In 2 Sent.,* dist. 3, q. 1, a. 3; *C. Gent.,* 2. 6, 49 et 92; Opusc. *De substantiis separatis,* c. 2 et 18; *De potentia,* q. 6, a. 6.

Boyer, C., *De Deo creante et devante* (ed. 3, Romae 1940) 458-467.

Palmieri, D., *De Deo creante et devante* (Romae 1878) 150-153, 198-206.

Sagues, I. F., *De Deo creante et devante* («Sacrae theologiae summa» IV, Matriti 1964), n. 272-294.

Zammit, P., «De existentia substantiarum intellectualium», *Angelicum* X (1933) 514-523.

[91] Augustinus, *Enarr. in psal.* 103, serm. 1, n. 15; «Angelus enim officii nomen est, non naturae. Quaeris nomen huius naturae, spiritus est; quaeris officium, anqelus est; ex eo quod est, spiritus est; ex eo quod agit, angelus est» (CCL 40. 1488). Quod repetit Gregorius M., *Horn. 34 in evang.,* n. 8, ML 76. 1250.

[92] Ut dictum est superius, n. 49, «angelus lahveh» non designat Filium Dei, sed vel ipsum Deum, vel verum angelum.

ita refertur ad hominem, ut veluti ministret ac subserviat Deo in gubernatione illius ac pro tanto dicatur angelus. *Duo autem quaeruntur, an scilicet angeli existant et an fuerint creati.*

II. ERRORES.

420. *Existentiam* angelorum negarunt *Sadducaei,* ad modum unius cum negatione resurrectionis (Act. 38. 8: «Sadducaei enim dicunt non esse resurrectionem neque angelum, neque spiritum, pharisaei autem utrumque confitentur»), ob eorum generalem doctrinam, iuxta quam non datur alius spiritus praeter Deum et ex qua sequitur negatio angelorum, resurrectionis, immortalitatis animae et sanctionis alterius vitae.[93] Idem error tribuitur protestantibus *Anabaptistis* saec. 16, dicentibus angelos esse personificationes divinae potentiae, quatenus agit in bonum vel malum hominis. Ex antiquis *philosophis paganis,* Aristoteles commemorat eos qui, non distinguentes inter sensum et intellectum, «existimaverunt quod nullum ens esset nisi corpus».[94] [95]Moderni *rationalistae* et liberales exegetae docent ea quae de angelis dicuntur in Scriptura esse vel meros modos loquendi ad designandas operationes divinae providentiae, vel personificationes virtutum et vitiorum hominum, vel imitationes vulgarium opinionum, iam vigentium apud Babylonios, Persas et Aegyptios, quas ludaei ex illis populis derivarunt, praecipue tempore exilii. Pro modernis *Spiritistis*^ cum profiteantur quendam vagum Deismum, abque ulla providentia, existentia angelorum nullum habet sensum; tamen illi inter eos, qui non admittunt animarum defunctarum reincarnationem, has animas concipiunt tanquam pervagantes spiritus, quadam subtili materia («perispiritu») indutos, et in hoc sensu angelorum existentiam admittere non refragantur.

Ad negationem *creationis* angelorum revocari possunt sub aliqua ratione emanatismus *Gnosticorum* et alii errores negantes exclusivitatem actionis divinae in creatione, de quibus supra (n. 336). Vicissim creationem angelorum non in tempore sed *ab aeterno* censentur docuisse *Aristoteles* eiusque arabes commentatores, nominatim *Avicenna* et *Averroes* (cf. supra, n. 382) necnon sic dicti catholici *averroistae latini* saec. 13,[96] qui admiserunt existentiam substantiarum separatarum in mundo et simul creationem mundi ab aeterno. Praeterea, *Origenef*l et Origenistae docuerunt angelos extitisse ante constitutionem praesentis mundi; ad quam sententiam accesserunt quidam alii Patres, ut dictum est supra (n. 396).

93 Cf. Iosephum Flavium, *Bell. iud.* 2. 8. 14: *Ant. iud.* 18. 1. 4; S. Zeitlin, «The Sadducees and the belief in Angels», *Journal of biblical literature* LXXXIII (1964) 60-71.

^*Phys.,* 1. 4, c. 6; cf. 1 p., q. 50, a. 1.

95 Confer bibliographiam infra, n. 481.

96 Cf. A. Vacant, «Angélologie parmi les averroistes latins», *Dictionnaire de théologie catholique* 1-1 (Paris 1902) 1260-I264.

97 *Peri Archon,* 1. 1, prol., n. 10; 1. 3, c. 5, n. 3-5, MG 11. 120 sq., 327-330.

III. ASSERTIO 1. Existunt angeli, sive entia quaedam spiritualia, natura sua Deo inferiora et homine superiora.

421. Nota theologica. Existentia angelorum sub hac generali ratione et abstrahendo ab ulteriori quaestione de eorum pure spirituali natura, est *de fide* explicite definita a Magisterio tum ordinario tum extraordinario, et peculiariter a Conc. Later. IV et Vatic. I.

PROBATUR.

Magisterii doctrina"' continetur praecipue in documentis Conc. Later. IV, Lugd. II, Flor, et Vatic. I, supra relatis (n. 346), in quibus angeli veniunt sub nomine «invisibilia», «creatura spiritualis», «creatura angelica». Accedunt cetera documenta, inferius referenda, ubi de custodia angelorum et impugnatione daemonum, necnon documenta Magisterii ordinarii, manifestata praecipue in catechismis et in liturgia (festa S. Michaelis, S. Gabrielis, S. Raphaelis et Angelorum Custodum).[99]

422. **Scriptura'** integra, a primo Genesi libro ad Apocalypsim, existentiae angelorum testimonium fert, nec exaggerat Gregorius M. cum inquit: «Esse angelos et archangelos pene omnes sacri eloquii paginae testantur».[2]

[93] Cf. A. Vacant, «Ange-Angélologie dans les conciles et doctrine de l'Eglise sur les anges», *Dictionnaire de théologie catholique* 1-1 (Paris 1902) 1264-1721.

[99] Cf. E. von Petersdorff, «De daemonibus in liturgia memoratis», *Angelicum* XIX (1942) 324-339.—B. Neunheuser, «Der Engel im Zeugnis der Liturgie», *Archiv für Li~ttirgiewissenschaft* VI (1960) 4-27.

l Everling, O., *Die paulinische Angeologie und Ddmonologie,* Gottingen 1888.

Heidt, W. G., *Angelology of the Old Testament. A study in biblical theology,* Washington 1949.

Kurze, G., *Der Engels-und Teufelsglaube des Apostels Paulus,* Freiburg i. Br. 1915.

Lemonnyer, A., «Angélologie chrétienne», *Dictionnaire de la Bible.—Supplément* I (Paris 1928) 255-262.

Pautrel, R. et Lefebvre, M., «Trois textes de Tobie sur Raphaël (Tob. V, 22; III. 16 s.; XII, 12-15)», *Recherches de science religieuse* XXXIX (1951) 115-124.

Philips, G., «De angelis in antiquo testamento», *Revue ecclésiastique de Liège* XXXI (939-40) 44-52.—«De angelis et daemonibus in evangelic», *ibid.* 172-174.—«De angelis et daemonibus secundum S. Paulum», *ibid.* 226-229.

Prat, F., *La théologie de Saint Paul* I (éd. 33, Paris 1942) 349-254: II (éd. 38. Paris 1949) 493-502: «Anges et démons».

Schlier, H., «Die Engel nach dem Neuen Testament», *Archiv für Liiurgietvissenschaft* VI (1959) 43-56.

Vacant, A., «Ange», *Dictionnaire de la Bible* I (Paris 1895) 576-590.—«Ange.—D'après la sainte Ecriture», *Dictionnaire de théologie catholique* 1-1 (Paris 1902) 1189-1192.

[2] *Hom. in evang.,* hom. 34, n. 7, ML 76. 1249.

lam in primo *Genesis* versu «In principio creavit Deus caelum et terram», sub voce «caelum» non improbabiliter significantur ipsi angeli (cf. supra, n. 398). In tertio Genesis capite apparet peculiaris angelus, nomine Cherubim, qui «custodiret viam ligni vitae» (Gen. 3. 24). In libris *ante exilium conscriptis,* angeli saepe exhibentur in sic dictis theophaniis (Gen. 24. 7; Exod. 22. 31; 23. 20, 21, 23; 33. 2 sq.) et in peculiaribus circumstantiis, ut in historia Agar (Gen. 16. 9; 21. 17), Abrahae (ibid. 18. 2), Loth (ibid. 19. 1), populi hebraici exeuntis ex Aegypto, cui promittitur «angelus qui praecedat et custodiat» (Exod. 23. 20-23), et in visione Isaiae de duobus Seraphim (Is. 6. 2, 6); saepe etiam in Psalmis mentio angelorum occurrit (Psal. 13. 8; 77. 49; 90. 11; 96. 7; 102. 20; 105. 37). Nec refert quod in quibusdam theophaniis nomen «angelus lahveh» probabiliter significet ipsum Deum, tum quia id non est certum, tum quia in pluribus ex illis locis agitur certe de spiritu a Deo distincto eique inferiore (cf. supra, n. 49).

Inde concidit supradicta *Rationalistarum* opinio, iuxta quam ludaei conceptum angelorum desumpserunt ex vicinis populis tempore exilii, ut interim praetermittamus apud hos populos conceptum illum esse valde confusum ac fabulosum, ita ut possit considerari ut quaedam corruptio primitivae ac communis revelationis. Ceterum, ipse revelationis progressus apud Hebraeos explicat quare in *libris post exilium conscriptis* doctrina de angelis sit paulo magis deteminata; ita in libro Tobiae, angelus sub proprio nomine Raphaëlis sese manifestat, tanquam unus ex septem adstantibus ante Dominum (12. 15: «Ego enim sum *Raphaël* angelus, unus ex septem qui adstamus ante Dominum»); in prophetia Danielis angelus, nomine *«Gabriel,* facit intelligere visionem» (8. 17; cf. 9. 21), et inducitur alius angelus, nomine *«Michaël,* unus de principibus primis» (10. 13; cf. 10. 21; cf. etiam in N. T. lud. 9; Apoc. 12. 7).

In *N. T.* ulterius determinatur angelorum existentia, natura et ministerium. Angeli dicuntur *creati* (Col. 1. 16, supra, n. 398), *invisibiles* (ibid.), *potentes,* tanquam throni, dominationes, principatus et potestates (ibid.), *hominibus praestantiores* tum sapientia (Mat. 24. 36; Gal. 1. 8) tum potentia (2 Petr. 2. 11: «Angeli, fortitudine et virtute sunt maiores»), *Deo autem inferiores,* a quo creantur per suum Verbum (Col. 1. 16), cui oboediunt ad nutum tanquam militum legiones (Mat. 24. 31), quem, in natura humana Christi venientem, in fine mundi comitantur (Mat. 25. 31), a quo peccantes puniuntur (Mat. 25. 41; 2 Petr. 2. 4).

Ministerium angelorum peculiariter exhibetur in conceptione loannis Baptistae (Luc. 1. 11-22: «Ego sum Gabriel, qui adsto ante Deum»), in conceptione Christi ad Mariam (Luc. 1. 26-38: «Missus est angelus Gabriel a Deo»), et ad loseph (Mat. 1. 20), in nativitate Christi ad pastores (Luc. 2. 9-15) et ad loseph de fuga in Aegyptum (Mat. 2. 19), in serviendo Christo in deserto (Mat. 4. 11), in con-

fortando eundem in agonia Gethsemani (Luc. 22. 43), in roborando discipulos in fide resurrectionis (Mat. 28; Marc. 16; Io. 20. 12) et ascensionis (Act. 1. 10 sq.), in liberando apostolos de carcere (Act. 5. 19; 12. 7-11), in disponendo novissima mundi, seu comitando Christum in eius adventu (Mat. 25. 31), canendo tubis, congregando electos (Mat. 26. 53), aliisque modis passim in Apocalypsi descriptis.

Quibus omnibus etiam confutata manet supradicta *Anabaptistarum et Rationalistarum* opinio, iuxta quam angeli in Scriptura accipiuntur non ut distinctae ac rationales creaturae, sed ut merae expressiones divinorum attributorum et operationum.

423. Patres[3] inde a tempore apostolico communissime loquuntur de angelis, eorumque natura et officiis, ut constabit ex dicendis in sequentibus quaestionibus. Peculiaris testis traditionis, necnon fundamentum ulterioris theologiae de angelis, est *Pseudo-Dionysius Areopagita,* qui primam monographiam de angelis edidit circa a. 500 sub titulo «De caelesti hierarchia». Inter antiquiores confer Clementem Romanum *[Epist.* 1 ad Cor. 34. 5 sq.; 36. 2), Pseudo-Barnabam (18. 1), Ignatium Antioch. *(Ad Smyrn.* 6. 1; *Ad Trail.* 5. 2), Hermam qui describit Ecclesiam opera angelorum aedificatam *(Pastor,* passim; Vis. 3. 4. 1: «Hi sunt, inquit, sancti angeli Dei, qui primi creati sunt, quibus tradidit Dominus omnem creaturam suam, ut augeant et aedificent et dominentur totius creaturae», Funk 1. 440), Tertullianum *(Apol.* 22. 1-3, ubi notat, etiam paganos, uti Platonem et Socratem, angelos admisisse). Augustinus vocem totius Traditionis profert, cum inquit: «Esse angelos novimus ex fide» *(Enarr. in psal.* 103, enarr. 1, n. 15, CCL 40. 1488).

424. Ratio theologica, quamvis nequeat ex ullo capite existentiam angelorum certo demonstrare, quae ideo est penitus fidei articulus, potest tamen *duplicem convenientiam* afferre, quae etiam in probabile argumentum vertatur.

Prima convenientia deducitur *ex fine operis* creationis, qui est communicatio divinae perfectionis ac pro tanto assimilatio creaturae cum Deo, tanquam

3Bareille, G., «Ange.—Angélologic d'après les Pères», *Dictionnaire de théologie catholique* 1-1 (Paris 1902) 1192-1222.
Danielou, J., *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Eglise,* Chevetogne 1951; éd. 2, 1953.
Cf. etiam bibliographiam de singulis Patribus in q. seq., passim.

effectus cum sua causa, ut ostensum est supra (n. 378). Nam valde conveniens est ut huiusmodi finis attingatur perfecto modo; quod nonnisi per creationem angeli obtinetur.

Perfecta enim assimilatio in eo consistit quod effectus assimiletur causae secundum illud ipsum per quod causa producit effectum; iamvero Deus mundum produxit modo pure spirituali, seu per intellectum et voluntatem; unde in mundo non haberetur perfecta Dei communicatio, si non darentur angeli, seu creaturae pure spirituales quae nonnisi per intellectum et voluntatem operentur. Nec creatio solius hominis, utut facti ad imaginem et similitudinem Dei, sufficeret ad complendam huiusmodi lacunam in creatione seu in participatione divinae perfectionis, cum homo sit etiam natura corporalis, seu spiritus dependens a materia. E contra, posita existentia angeli, constituitur perfecta gradatio in creatione, scilicet creatura pure corporalis, creatura corporalis simul ac spiritualis, et creatura pure spiritualis, quae ceteroquin utpote contingenter existens, servat eam infinitam a Deo distantiam, quae est propria omnis entis creati (1 p., q. 50, a. 1; C. *Gent.* 2. 46 et 91).

Secunda convenientia deducitur *ex fine operantis* in creatione, qui, ut dictum est ibidem, est gloria Dei extrinseca, seu laus obtenta per cognitionem divinarum perfectionum ex parte creaturae intellectualis. Nam huiusmodi gloria et laus, quam homo exhibere potest Creatori, est valde diminuta, attenta ex una parte imperfecta cognitione quam ipse haurire potest per media sensibilia et ex alia parte magnitudine operis divini. Unde conveniens ac probabile est quod dentur creaturae superiores et mere spirituales, quae integrum universum perfectius cognoscunt et perfectiori modo Deum laudant.

425. *Duplex confirmatio* his rationibus accedit.

Prima petitur ex miris quibusdam effectibus, qui, attentis saltem circumstantiis, nonnisi ex puris spiritibus malis probabiliter procedere dicendi sunt, ut accidit in incantationibus magorum, in falsis miraculis, in obsessionibus et similibus,[4] quamvis huiusmodi effectus possint fortasse explicari ex ignotis viribus naturae vel ex influxu animarum defunctorum malorum, quarum potentia ignoratur.[5]

Secunda petitur ex aliquo ipsorum *paganorum testimonio,* quatenus apud omnes, sive falsas religiones sive naturales philosophias, admittitur existentia aliquarum creaturarum invisibilium, quarum superiori influxui, bono vel malo, homines subiciuntur; ita communiter apud populos semitas, ut Assyrios, Babylonios et Arabes, necnon apud Graecos,[6] et apud ipsos philosophos, ut

4 Cf. *De malo,* q. 16, a. 1; Suarez, *De angelis,* l. 1, c. 1, n. 7 sq.

5 De miris, quae fiunt per spiritismum, hypnotismum, magiam, etc., diffuse agit A. Zacchi, *Lo spiritismo e la sopravvivenza dell'anima,* Roma 1922. Eadem breviter ac theologice considerat Sages, *op. cit.* (supra, in n. 418) n. 500-504. Cf. dicenda infra, n. 481.

6 Ceuppens, F., *Quaestiones selectae ex historia primaeva* ed. 2, Taurini 1948) 182 sq.

Michel, Ch., «Les bons et les mauvais esprits dans les croyances populaires de l'ancienne Grèce», *Revue d'histoire et de littérature religieuse* I (nouvelle série, 1910) 193-215.

Platonem, qui minores deos ab unico summo Deo originari docet, et Aristotelem, qui ponit quaedam entia intelligentia ad explicandum motum caeli.[6] Quod quidem testimonium assumi potest vel ut corrupta aut imperfecta reliquia primitivae revelationis, vel ut signum ipsius magnae convenientiae, quae rationem humanam connaturaliter duxit ad fingenda huiusmodi entia intermedia inter inferiorem mundum et Deum.

ASSERTIO 2. Angeli creati sunt omnes ex nihilo, inde ab initio temporis et in magno numero.

426. Nota theologica. Creaturam angelicam, adeoque saltem unum ac primum angelum, esse a Deo creatum seu factum ex nihilo, est *de fide* definita a Conc. Later. IV et Vatic. I. Angelum esse creatum non ab aeterno, sed in tempore, est pariter *de fide* definita ab iisdem Conciliis, ad modum unius cum creatione in genere.

PROBATUR.

Angelos esse creatos docetur in iisdem fidei documentis adductis pro Assertione praecedenti (n. 421-423), seu in *Conciliis, Scriptura* (Col. 1. 16) et *Patribus. Ratio* ipsa entis spiritualis id probat; nam natura spiritualis, cum non sit composita ex materia et forma, nequit produci nisi per creationem, non vero per transformationem seu per eductionem formae ex potentia subiecti sive materiae. Haec ratio supponit spiritualitatem, quae praedicatur de angelis, esse accipiendam in sensu proprio ac stricto, seu pro exclusione cuiuslibet materiae; quod quidem directius demonstrabitur in quaestione sequenti.

Omnes angelos esse creatos fert obvius sensus eorumdem documentorum. Nam documenta *Magisterii* loquuntur generaliter de creatura spirituali vel angelica; in *Col.* 1. 16 creatio explicite praedicatur de omnibus invisibilibus, seu thronis, dominationibus, principatibus et potestatibus. *Patres* similiter in plurali de angelorum creatione loquuntur (inde ab Herma, supra relato: «Hi sunt sancti angeli Dei, qui primi creati sunt»).[7] *Ratio* autem eadem valet ac

Suys, Ae., «De angelis apud veteres Aegyptios», *Verbum Domini* XIII (1933) 347-351, 371-378.

6 [1] De utraque Platonis et Aristotelis sententia confer 1 p., q. 50, a. 3; Opusc. *De substantiis separatis,* c. 1-4; et apud ipsum Aristotelem, *Metaph.,* l. 1, c. 6 et 11; l. 7, c. 1; l. 11, c. 8.

7 Gregorius Nyssenus ab aliis dissentit, peregrine putans angelos propagatos fuisse per quendam spiritualem modum nobis ignotum, quo modo etiam homines absque commixtione sexuum propagaturos dicit, si Ada et Eva non peccassent: «Nam quaecumque

prius, cum omnes angeli sint eiusdem spiritualis naturae; quam rationem explicite affert inter Patres *Theodoretus,* scribens: «Immortali naturae otiosa est sexus distinctio. Neque enim opus habent incremento qui non inminuuntur, neque coitu, qui corporibus sunt liberi. Et hoc nos docet Scriptura sacra. Angelos enim non duos ab initio, sicut homines, solos creavit, sed quotquot voluit myriadas produxit. Corruptionis enim expers natura incremento non eget» *(Haer. fabul. 5.* 7, MG 83. 470).

Angelos esse creatos ab initio temporis, seu non ab aeterno, et una simul cum mundo corporali ad quem proprie pertinet tempus et cum quo incipit tempus, ostensum est supra (n. 384-388, 401).[8]

bïagnum esse angelorum numerum explicite affirmant fontes. *Scriptura* generaliter et emphatice loquitur de multis millibus, sive de innumerabili multitudine. Dan. 7. 10: «Millia millium ministrabant ei et decies millia centena millia assistebant ei»; Mat. 26. 53: «An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones angelorum?»;[9] Luc. 2.13: «Multitudo militiae caelestis»; Hebr. 12. 22: «Multorum millium angelorum frequentia»; Apoc. 5. 11: «Audivi vocem angelorum multorum in circuitu throni et animalium et seniorum; et erat numerus eorum millia millium».

Patres ita ulterius numerum angelorum determinant, ut significent illum excedere hominum numerum, dicentes numerum hominum praedestinatorum aequare vel numerum angelorum qui ceciderunt vel eorum qui non ceciderunt,[10] item in verbis Christi de centandem incrementi angelica in natura fuit ratio, quam dicendo exponere vel cogitando intclligere per quasdam coniecturas humanas non fas est, nisi quod omnino aliquam fuisse necessario statuendum est, eadem igitur ratio in humano etiam genere, quod prope ab angelis abest, propagando valuisset, donec ad numerum consilio Creatoris definitum perventum esset» (De *hominis opificio* 17, MG 44. 190).

8 S. Thomas, 1 p., q. 61, a. 4, docet angelos esse *creatos in loco* (seu in supremo corpore, quodcumque illud sit), utpote praesidentes toti naturae corporeae, quam movent; idque deducit ex unitate universi, cuius angeli sunt pars. Cum autem angeli sint praesentes in loco per actionem in corpus quod proprie est in loco (cf. infra, n. 458), ea in loco creatio difficulter concipitur. Id enim significat quod angeli sunt creati ut operantes in loco, et, ut ipsi maneant in illo loco, debent iugiter in eo operari, vel ad eum accedere aut recedere secundum quod operantur in illo loco vel in alio. Quod tamen non est impossibile. De qua re confer Salmanticenses, *De angelis,* disp. 2, dub. 3, n. 91-99.

9 Tempore Caesaris, legio constabat 6000 militibus, distributis in cohortes, manipulos et centurias.

10 Cf. dicta in tractatu *De Deo Uno,* in vol., 1, n. 815.

tum ovibus (Mat. 18. 12) nonaginta novem oves fideles significare angelos, unam vero quae erraverat significare genus humanum (Hilarius, Cyrillus Hier., Ambrosius, Nyssenus).[11] Quorum communem sensum exprimit *Pseudo-Dionysius Areopagita,* scribens: «Multi namque sunt beati sunermundanarum mentium exercitus, qui infirmam et contractam materialium nostrorum numerorum rationem penitus excedunt» *(De cael. hier.* 14, MG 3. 322). Ceterum, ipsa Patrum doctrina, iuxta quam unusquisque fidelis, imo unusquisque homo, habet distinctum angelum custodem (cf. infra, n. 470 sq.), supponit angelorum numerum saltem aequare numerum fidelium aut hominum qui in quolibet tempore simul vivere possunt.

427. Huiusmodi numeri excessus sequentem *rationem affert S. Thomas.* Cum Deus in productione universi intendat illius perfectionem, quo perfectiores sunt res, eo in maiori excessu creantur, vel secundum excessum molis, qui contingit in materialibus, vel secundum excessum numeri, qui solus contingit in spiritualibus. Unde, sicut corpora caelestia, utpote perfectiora, excedunt cetera in magnitudine, ita convenit et rationabiliter dicitur quod entia spiritualia, seu angeli, «excedunt secundum multitudinem substantias materiales quasi incomparabiliter» (1 p., q. 50, a. 3; cf. C. *Gent.* 2. 92; *De potentia,* q. 6, a. 6).

Id tamen intelligi debet tantum de his quae implicant perfectionem et intenduntur per se, quales sunt *species,* non vero individua (nisi agatur de illis individuis quae, ratione suae nobilitatis et perpetuitatis, dici possunt aequivalere speciebus, ut sunt homines), et *gradus entium* (esse, vivere, sentire, ratiocinari, intelligere), ita ut dicatur maior esse numerus viventium quam non viventium (attentis speciebus), sentientium (sive animalium) quam non sentientium, ratiocinantium (sive hominum individuorum) quam sentientium, et intelligentium (sive angelorum) quam ratiocinantium.

In Scriptura indicantur etiam aliqua *angelorum nomina,* tum collectiva, ut Cherubim, Seraphim, Throni etc. de quibus dicetur infra (n. 443), tum personalia, scilicet *Michaël* (Dan. 10. 13, 21; lud. 9; Apoc. 12. 7), *Raphaël*(Tob. 12. 15), *Gabriel* (Dan. 8. 16; 9. 21; Luc. 11. 26), et inter angelos malos *Satanas* sive Beelzebub (Luc. 11. 18; Mat. 10. 25; qui venit etiam sub aliis nominibus, cf. infra, n. 504), *Asmodaeus* (Tob. 3. 8), *Abaddon* (Apoc. 9. 11). Libri apocryphi alia nomina bonorum angelorum addiderunt, quibus usi sunt etiam aliqui scriptores ecclesiastici, ut Ieremiel (4 Esdr. 4. 36), Raguel, Faruel (Apoc. Henoch) et praecipue Uriel (4 Esdr. 5. 20; Ambrosius, Isidorus Hisp. et Beda), quorum tamen usum prohibuerunt Conc. Romanum a. 745 et Aquisgranense a. 789.[12]

[11] Textus refert ac discutit Petavius, *De angelis,* l. 1, c. 14, n. 8-15.

[12] Frey, J.-B., «L'angélologie juive au temps de Jésus-Christ», *Revue des sciences philosophiques et théologiques V* (1911) 75-110.

QUAESTIO II. DE ESSENTIA ET DISTINCTIONE ANGELORUM[13]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

428. In quaestione praecedenti vidimus angelos esse aliquo modo veros spiritus et sub hac ipsa ratione distingui ab hominibus tanquam entia superiora (id enim ut minimum fert ipsa nominalis definitio angeli, de cuius existentia ibidem quaerebatur). Duo autem hic ulterius de essentia angeli quaeruntur, utrum scilicet angeli sint *puri spiritus,* absque ulla materiae admixtione, et utrum inter se non tantum numerice sed etiam *specifice distinguantur,* quorum utrumque non accidit in homine, qui est commixtus materiae nec nisi una specie in multis individuis coalescit.

II. ERRORES ET OPINIONES.

429. *Quoad primam ac principalem quaestionem de perfecta angelorum spiritualitate,* errant imprimis aliqui philosophi non catholici, qui angelis tribuunt eandem fere materiam ac hominibus: ita antiqui *philosophi platonici;*[14]* subinde in medioaevo arabs philosophus *Avicebron* (Ibn-Gabirol; circa 1021-1070), qui docet universalem hylemorphismum in omnibus entibus praeter Deum, ita ut substantiae spirituales et corporales differant per formam et conveniant in eadem universali materia;[15] tandem plures recentiores

Hackspill, L., «Langélologie juive à l'époque néo-testamentaire», *Revue biblique* XI (1902) 527-550.

Leclercq, H., «Anges», *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 1-2 (Paris 1907) 2082 sq., 2086 sq.

13 1 p., q. 50, a. 1, 2 et 4; q. 51, a. 1; *C. Gent. 2.* 46, 49, 50, 51, 91 et 93; Opusc. *De substantiis separatis,* c. 5-8 et 18-19; Opusc. *De ente et essentia,* c. 5; *De spiritualibus creaturis,* a. 1, 2, 5, 6, 7, 8; *De malo,* q. 16, a. 1; *De potentia,* q. 6, a. 6.

Boyer, C., *De Deo creante et devante* (ed. 3, Romae 1940) 468477, 481489.

Collins, J., *The thomistic philosophy of the angels,* Washington 1947.

Glorieux, P., *Autour de la spiritualité des anges. Dossier scripturaire et patristique,* Roma 1962.

Palmieri, D., *De Deo creante et devante* (Romae 1878) 153-178, 206-214.

Riedl, L. O., «The nature of the angels», *Essays in Thomisrn* (New York 1942) 111-148, 374-378.

Sagues, I. F., *De Deo creante et devante* («Sacrae theologiae summa» IV, iMatriti 1964), n. 295-326.

Schlossinger, W., «Die Stellung der Engel in der Schopfung», *Jahrbuch fiir Philosophie und spekulative Théologie* XXV (1910-11) 461 sqq.; XXVII (1912-13) 81 sqq.

Van Rooy, H., «De middelleeuwen over materia en forma bij de engelen», *Studia catholica* V (1928-29) 108-127.

14 Ipse *Plato* docuit deos inferiores esse astra, quorum singulis anima aptata est. De homine vero docet animam humanam esse substantiam completam, in corpore tanquam carcere inclusam (cf. supra, n. 425).

15 *Fons vitae,* tr. 1, c. 12; tr. 2, c. 12 et 16; tr. 3, c. 46: tr. 4, c. 2 ct 10. Eius

cum *Leibnitz et Kant* docentes non posse dari spiritum quemquam activum sine corpore.

Plures Patres et theologi antiquiores tribuerunt angelis aliquam speciem materiae sive corporis, quamvis *subtilioris,* cuius naturam describere conantur vocibus: aëreum, aethereum, igneum, lucidum, caeleste, imo incorporeum et spirituale. Id clarius ac determinatius docetur usque ad saec. 4, ut a Iustino *(Apol.* 2. 5), Athenagora *(Leg.* 24),[16] Irenaeo *(Adv. haer.* 3. 20. 4),[17] Clemente Alex. *(Paed.* 3. 2; *Strom. 5.* 1), [18] Origene *(De prine.* 2. 2; 4. 27; *In Io.* 20. 22)[19] et Tertulliano *(De carne Christi* 6 et 11; *Adv. Mare.* 2. 8; *Adv. Prax.* 7; *De idol.* 9).

Inde a saec. 4 huiusmodi sententia apud Patres minus clara et minus universalis est. Nam plures, ut Eusebius Caes., Gregorius Nyssenus, Chrysostomus, Theodoretus, Pseudo-Dionysius et Gregorius M., clare reiciunt omne corpus in angelis (de quibus infra in argumento Traditionis). Alii ambigue loquuntur, ut Basilius, loquens de «spiritu aërio aut igne immateriali» *(De Spiritu S.* 16. 38), Nazianzenus, ponens «ignem veluti materiae expertem et incorporeum» *(Orat.* 38. 9) et Damascenus, loquens de «natura incorporea, veluti spiritu quodam aut igne materia vacuo» *(De fide orth.* 2. 3). Alii rem sub dubio relinquunt, ut Augustinus, qui, etsi non semel aliquod subtilius corpus angelis tribuat,[20] tamen nonnunquam explicite declarat rem esse dubiam ac libere disputabilem.[21] Alii tandem, tum saec. 4, ut Lactantius,[22] Hilarius et

sententiam peculiariter exponit et impugnat S. Thomas hic, 1 p., q. 50, a. 2, et in Opusc. *De substantiis separatis,* c. 5-8.

16 Cf. F. Anders, *Die Engellebre der griechischen Apologeten des zweiten fahrhundert,* Paderborn 1914.

17Cf. G. Bentivegna, «L'angelologia di S. Ireneo nella prima fase dellopera di salvezza», *Orientalia christiana periodica* XXVIII (1962) 5-48.

18 Cf. F. Anders, «Die Engel-und Dâmonenlehre des Klemens von Alexandrien», *Romische Quartalschrift* XXXIV (1926) 13-27, 129-140, 307-329.

19 Cf. St. Tavares, *Doctrina ascetica Origenis seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemonibus* («Studia Anselmiana», 16), Città del Vaticano 1945.

20Cf. *Enarr. in psal.* 85. 17; *De Genesi* 12. 68; *Serm.* 12. 9; *De Erin.* 3. 5.

21 De *civ. Dei* 15. 23; 21; 10: «Sunt quaedam sua etiam daemonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est ex isto aëre crasso atque umido, cuius impulsus vento flante sentitur... Si autem quisquam nulla habere corpora daemones adseverat, non est de hac re aut laborandum operosa inquisitione aut contentiosa disputatione certandum» (CCL 48. 774). De Augustini doctrina confer:

Brand, A., *S. Augustini de angelis doctrina,* Paderbornae 1893.

Jerome de Paris, «La nature de lange et de lame humaine d'après saint Augustin», *Estudis /ranciscans* (1930) 305-340, 445-454.

Pelz, K., *Die Engellebre des heiligen Augustinus,* Münster 1912.

Robbers, H., «Augustinus als autoriteit voor de Materia Spiritualis», *Studia catholica* VI (1929-30) 31-49.

22 Cf. E. Schneweis, *Angels and demons according io Lactantius,* Washington 1944.

Ambrosius[23] *(De virginitate* 1. 8. 53), tum saec. 5-6, ut Cassianus *(Collate* 7. 13) et Fulgentius *(De Trin.* 9), pergunt decisive in tribuendo angelis aliquo corpore (Cassianus eis tribuit «corpus multo tenuius quam nostrum»; Fulgentius angelis bonis tribuit «corpus igneum», malis vero «corpus aereum»).

In huiusmodi errorem vel impraecisionem *variae causae influxum habuerunt,* scilicet praefata philosophia platonica; falta interpretatio tum textuum de apparitione angelorum, tum Psal. 103. 4: «Qui facis angelos tuos spiritus, et ministros tuos ignem urentem», tum Gen. 6. 2: «Videntes filii Dei [versio 70 habet: angeli Dei] filias hominum quod essent pulchrae, acceperunt sibi uxores» (hinc Tertullianus, *De idol.* 9, daemones appellat «desertores Dei, amatores feminarum»), tum Psal. 77. 25 de «pane angelorum», tum 1 Cor. 15. 40 de «corporibus caelestibus»; ipsa difficultas concipiendi sive cruciatum daemonum per ignem, sive distinctionem inter Deum et angelos puros spiritus, sive ipsum ens creatum ac contractum quod nulla materia contrahatur.

Apud ipsos *doctores mediaevales* idem error aut dubitatio per aliquod saltem tempus perstitit. *Bernardus Claraevallensis* fatetur: «Videntur Patres de huiusmodi diversa sensisse, nec mihi perspicuum est, unde alterutrum doceam, et nescire fateor» *(In Cant., serm. 5.* 7);[24] ipse *Petrus Lombardus,* referens satis diffuse utramque opinionem, quaestionem insolutam relinquit, quamvis videatur propendere in sententiam corpus angelicum negantem *(Sent.,* 1. 2, dist. 8, c. 1). Saec. 13 iam communiter theologi docent angelos esse spirituales sive *incorporeos,* ad exclusionem nempe materiae, sive corporis spissi, qualiter habetur in homine, quamvis quidam adhuc de hoc dubitent *quoad daemones?*[25]

430. Nondum tamen ab omnibus admissa est plena angelorum spiritualitas. Nam plures theologi, distinguentes inter corpus et materiam, docuerunt angelos, quamvis incorporeos, esse *compositos ex materia et forma,* cum secus non haberent unde ab aliis et inter se distinguantur; materiam autem intellexerunt elementum aliquod subtilius et incorporale, quod sit potentia relate ad formam; unde directe ipsi negabant simplicitatem angelorum, potiusqua spiritualitatem. Ita *Rolandus Cremonensis, Alexander Halensis, Bonaventura, Petrus de Tarentasia, Robertas Fishacre, Robertas Kihvardby, Gerardus de Abbatisvilla.*[26]

23 Cf. M. Pastore, *GU angeli in S. Ambrogio,* Roma 1949.

24 Cf. E. Boissard, «La doctrine des anges chez S. Bernard», *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* IX, Suppl. (1953) 115-120.

25 Id testatur Bonaventura, scribens: «Nunc satis certitudinaliter tenetur... quod angeli sunt naturaliter incorporei, nec habent corpora naturaliter sibi unita. De hoc tamen plures dubitant, utrum daemones habeant corpora sibi inseparabiliter alligata, in quibus torqueantur. Sed satis planum est quod, sicut boni angeli non habent corpora nisi voluntarie assumpta, sic nec mali» *(In 2 Seni.,* dist. 8, p., 1, a. q. 1).

26 Bonaventura, *In 2 Sent.,* dist. 3, p. 1, a. 1, q. 1 et 2, hanc doctorum controversiam satis diffuse exponit et attenuare conatur, quamvis defendat in angelis haberi ma-

S. Thomas vero decisive et resolutive contra praefatos doctores, aliosque de hac re dubitantes, docuit absolutam angeli immaterialitatem ac simplicitatem, scribens: «Impossibile est quod substantia intellectualis [qualis dicitur angelus] habeat qualemcumque materiam» (1 p., q. 50, a. 2; cf. Opusc. *De substantiis separatis,* q. 6, 7, 8, et 18). Quae sententia saec. 13 paulatim collegit commune suffragium theologorum; solum apud aliquos dubium perstitit quoad daemones, num scilicet ipsi, quamvis secundum se immateriales, intime saltem alligentur sive naturaliter uniantur alicui corpori subtiliori, ut possint in eo moveri vel ab igne cruciari. Hoc S. Thomas explicite reiecit, inquiens: «Nullum corpus aëreum potest esse animatum, et ideo dicimus, daemones non habere corpora naturaliter sibi unita» *(De malo,* q. 16, a. 1), quamvis declaret hanc ulteriorem quaestionem «non multum referre ad fidei christianae doctrinam». Adhuc saec. 16, paulo ante Conc. Trid., *Caietanus* opinative admisit daemones habere corpus quoddam aëreum sive subtile, simplex et incorruptibile, non quidem sensitivum sed secundum locum motivum.[27]

Post Conc. Trid. huiusmodi sententiae de subtiliori materia angelorum, sub qualibet forma, prorsus obsoleverunt. Iam Suarez contrariam sententiam iudicabat «fere certam esse propter communem Ecclesiae consensum» et Valentia eam tam certam habebat ut oppositam diceret prorsus temerariam vel etiam erroneam. Hodie ut certa ab omnibus defenditur.

431. *Quoad alteram ac secundariam quaestionem de specifica distinctione angelorum,* dividuntur theologi in tres sententias. *Quidam,* ut Guilelmus Alverniensis, Albertus M. (dubitative, *In 2 Sent.*, dist. 3, p. 1, a. 2, q. 1; dist. 9, a. un., q. 1), Toletus *(In 1 p.,*

teriam seu «compositionem ex materia et forma, large sumpto nomine materiae ad omne potentiale, quod cum alio venit ad constitutionem tanquam fundamentum rei» (q. 2). *S. Thomas* eam sententiam impugnat ad modum unius cum supradicta opinione Avicebron (n. 429), 1 p., q. 50, a. 2; Opusc. *De substantiis separatis,* c. 6, 7, 8 et 18, ubi ait: «Quidam autem de angelis dicunt quod, etsi non sint in corpore, est tamen in eis compositio formae et materiae: quod ex quibus rationibus accipere velint, supra iam diximus [i. e. in expositione et refutatione opinionis Avicebron]».

De hac mediaevalium controversia disserunt:

Bissels, P., *Die sacbliche Begriindung und philosopbiegescbitlichc Stellung der Lehre von der Materia spiritualis in der Scholastik,* Worl, Westf. 1957.

Leineidam, E., *Das Problem der hylemorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert, behandelt bis Thomas von Aquin* (Breslau 1930) 23-46.

Lottin, O., «La composition hylémorphique des substances spirituelles. Les débuts de la controverse», *Revue néo-scholastique de philosophie* XXXIV (1932) 21-41.

Robert, P., *Hylémorphisme et devenir chez saint Bonaventure,* Montréal 1936.

[27] Coww. *in Ephes.* 2: «Crediderim ego daemones esse spiritus aërios, et id consonare philosophicae rationi, ut quemadmodum invenitur vegetativum sine sensitivo, et sensitivum sine secundum locum motivo, et intellectivum sine secundum locum motivo, ita inveniatur secundum locum motivum sine sensitivo, quod est ponere aerios spiritus constantes ex intellectivo et secundum locum motivo. Et est sermo de motu progressivo sine sensitivo. Verum appellatione aeris non intelligo elementum aeris, sed subtile corpus nostris sensibus ignotum, corpus simplex et incorruptibile, natum moveri localiter ab anima». Tamen in *Comment. In 1 p.,* q. 50, a. 2, Caietanus nihil huiusmodi docet vel suggerit.

q. 5, a. 4) et inter modernos Palmieri,[23] negant omnem specificam distinctionem in angelis, docentes eos esse tot individua *unius speciei,* cum in natura simplici non sit unde differentia essentialis accipi possit. *Alii,* ut Scotus *(In 2 Sent.,* dist. 3, q. 7) et Suarez *(De angelis,* l. 1, c. 12, 14 et 15), admittunt distinctionem specificam, sed non inter omnes angelos, docentes dari *plures species angelorum* et in unaquaque (vel saltem in aliquibus) dari plura individua, cum omnis species sit de se communicabilis pluribus individuis. Alii, ut S. Thomas (1 p., q. 50, a. 4) et thomistae turmatim, docent distinctionem specificam universaliter, ita ut *tot sint species quot angeli**

III. ASSERTIO 1. Angeli sunt puri spiritus, seu simplices essentiae absque ullius materiae admixtione vel compositione.

432. Nota theologica. Angelos esse *spiritus,* seu quomodolibet creaturas spirituales, videtur esse *de fide,* definita saltem a Magisterio ordinario et in symbolis, quorum etiam sensum explicitant, etsi obiter tantum, Conc. Later. IV, Lugd. II, Flor, et Vatic. I. Eos esse *puros spiritus,* in hoc sensu quod non habent corpus, quale habetur a rebus visibilibus et ab homine iuxta communem sensum huius vocis, est *saltem theologice certum,* quia explicite docetur a Conc. Later. IV et Vatic. I, quamvis non videatur esse de fide (aliter ac quidam putant), cum sit obiter dictum nec immediatum obiectum definitionis, quae intendit directe statuere contra haereticos solam creationem omnium rerum a Deo. Eos vero esse puros spiritus ad *exclusionem cuiuslibet corporalis materiae,* etiam diversi generis a corpore humano, ita hodie est certum, ob communissimam ac firmam theologorum sententiam, ut contrarium sit *temerarium* (quidam id dicunt erroneum).[28][29]

[28] *De Deo creante et elevante,* thes. 23.

[29] Haec *S. Thomae doctrina* inconsiderate damnata fuit a. 1277, tum Parisiis ab episcopo Stephano Tempier (prop. 81 et 96, inter 219 propositiones incusatas de Averroismo), tum Oxonii a Roberto Kilwardby, archiep. cantuariensi. Quae condemnatio revocata est, post canonizationem S. Thomae, a Stephano Bourret episcopo parisiensi a. 1325.

?0Non videtur tamen per hanc censuram necessario excludi supradicta antiquorum sententia (ut Bonaventurae et Caietani), admittentium aliquam *incorporalem* ac sui generis materiam, sive spirituale quoddam ac potentiale atque incorruptibile elementum, quod componeret cum forma angelica. Nam huiusmodi elementum, aliunde vix cogitabile, excluderet quidem simplicitatem sed non ipsam spiritualitatem angelorum. Ipse S. *Thomas,* nuper citatus, paulo post Conc. Later. IV admittit quaestionem, num daemones habeant aliquod corpus speciale sive aereum, non multum referre ad fidei doctrinam.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

433. In Magisterii documentis[31] (relatis in n. 346) natura angelorum constanter describitur ut aliquid «invisible» ac «spirituale» atque opponitur tum «creaturae corporali» tum homini seu «creaturae ex spiritu et corpore constitutae» (Conc. Later. IV et Vatic. I); excluditur proinde ab angelis saltem materia qualiter invenitur tum in visibilibus ac pure corporeis entibus tum in corpore humano.

In confirmationem adduci potest sequens condemnatio doctrinae Origenis, lata a quodam *Conc. Constantinop.* a. 553, immediate ante Conc. Oecumenicum eiusdem loci et anni: «Si quis dixerit omnium rationalium productionem fuisse mentes corporis et materiae expertes... et (eas) assumpsisse corpora subtiliora vel crassiora, necnon accepisse nomen, eo quod sicut nominum, ita corporum differentiae sint apud supernas virtutes, atque hinc factum esse ut alii Cherubim, alii Seraphim... effecti fuerint ac vocati, anathema sit» (Mansi 9. 395); quibus verbis spiritualitas angelorum supponitur et obiter declaratur, quamvis directum obiectum definitionis sit excludere doctrinam Origenis de origine animarum, quas dicebat esse ipsos spirituales angelos, corporibus unitos.

Inepte autem obiceretur *Conc. Nicaenum II* a. 787 approbasse verba patriarchae Tarasii dicentis «angelos oportere pingi, quoniam circumscripti sunt et hominum specie multis apparuerunt». Nam ex una parte id non maiorem difficultatem facit quam ipsa plurium anteriorum Patrum (necnon ipsius Damasceni, f ante 754, imaginum defensoris) ambigua sententia de quodam speciali corpore angelorum (de qua infra), et ex alia parte idem Concilium approbavit etiam verba Athanasii docentis angelorum incorporeitatem.

Scriptura ab angelis excludit saltem verum corpus, tam commune quam humanum. Id patet *negative,* ex eo quod nulla alicuius corporis mentio aut suggestio occurrit in Scriptura, nec unquam mentio fit de spiritu vel anima angeli, quasi esset quid compositum, sicut sermo est de spiritu et anima hominis (Rom. 8. 16; 1 Cor. 2. 11; Mat. 10. 28; Iac. 2. 26), sed angeli tam boni quam mali vocantur spiritus simpliciter et sine addito (Mat. 8. 16; 11. 26; Luc. 6. 18; 9. 39, 43; 10. 20; 11. 24, 26; Ephes. 6. 12; Hebr. 1. 14; Apoc. 1. 4), sicut ipse Deus spiritus vocatur (Io. 4. 24: «Spiritus est Deus»),

Positive etiam id ostenditur tum ex instituta oppositione inter spiritum et hominem, Luc. 24. 39: «Palpate et videte quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere»; Ephes. 6. 12:

[31] Cf. Vacant, *loc. cit.* (supra, n. 421).

«Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in caelestibus»; tum ex asserto non usu corporis in apparitionibus angelorum, Tob. 12. 17, 19: «Dixitque ei angelus...: Videbar quidem vobiscum manducare et bibere, sed ego cibo invisibili et potu, qui ab hominibus videri non potest, utor». Ipsi Sadducaei (supra, n. 420) ideo angelorum existentiam reiciebant, ne cogerentur admittere spiritum sine ullo corpore, quod impossibile in creatis reputabant.

434. Tria ex Scriptura obiciuntur.

Primo scilicet, ipsae *apparitiones* angelorum in forma humana. Attamen, inde solum concluditur angelos posse efformare aliquam corporalem et exteriorem formam, in qua se manifestent; secus sequeretur etiam Deum habere corpus, qui pariter apparere dicitur, et sive angelos sive Deum habere corpus omnino simile nostro. Ceterum angelus Raphaël in Tob. 12. 19 explicite significat corpus, in quo operabatur, fuisse meram apparentiam.

Secundo, obiciuntur aliqui textus in quibus significatur daemones a rebus et *causis sensibilibus affici,* ut de fugato spiritu malo per incensum iecur piscis et de illius relegatione in deserto (Tob. 6. 19; 8. 3), de recessu spiritus mali a Saulo ad sonum citharae Davidis (1 Reg. 16. 23), de cruciatu daemonum per ignem inferni (Mat. 25. 42). Attamen, haec apte explicantur per moralem cruciatum spiritus renitentis et in sua libera actione alligati, necnon per physicum ipsum cruciatum, supernaturaliter a Deo productum in spiritu, ope materialis instrumenti (ut doceri solet de igne inferni).

Tertio, obiciuntur aliqui magis directi ac *particulares textus,* in quibus tamen secundum rectam exegesim *non agitur de angelis,* quamvis de his aliqui Patres illos explicaverint. Ita 1 Cor. 15. 40, ubi «corpora caelestia» sunt stellae, ut patet ex versiculo praecedenti; Psal. 77. 25, ubi «panis angelorum» est manna datum de caelo in deserto, ut patet ex contextu; Psal. 103. 4, ubi «spiritus et ignis urens» non significat angelos sed ventos et fulgura (quamvis plures Patres exinde inducti fuerint ad praestandum angelis aliquod igneum corpus); Gen. 6. 2, ubi agitur de carnali commercio non angelorum cum feminis, sed filiorum Seth (filiorum Dei, sive adoratorum Dei) cum filiabus Cain (filiarum hominum); lud. 6. sq., ubi comparatio inter peccatum angelorum et peccatum Sodomae et Gomorrae non probatur fieri quoad ipsam speciem peccati, quod in illis civitatibus fuit carnale, sed quoad speciem punitionis per ignem.

435. Quod attinet penultimum ac difficiliorem textum Gen. 6. 2,[32] de

[32] Bauer, I. B., «Videntes filii Dei filias hominum (Gen. 6. 2)», *Verbum Domini* XXXI (1953) 95-100.
Ceuppens, F., *Quaestiones selectae ex historia primaeva* (ed. 2, Taurini 1948) 253-265.—*Le déluge biblique, Gen. 6. 1-9, 17* (Liège 1945) 12-16.

carnali nempe peccato filiorum Dei cum filiabus hominum, fatendum est Patres quatuor priorum saeculorum, nominatim lustinum, Athenagoram, Irenaeum, Clementem Alex., Tertullianum, Cyprianum et Ambrosium, quibus non contradixit ipse Hieronymus, illum intellexisse de carnali commercio angelorum et exinde coactos esse ad fingendum aliquod corpus angelicum. Cuius interpretationis occasio fuit tum versio 70, quae pro «filii Dei» ponit «angeli Dei», tum ipsa expressio «filii Dei», quae in quibusdam aliis textibus, ut lob. 1. 6; 1; Psal. 28. 1, intelligi potest de angelis, tum imperfecta adhuc intellectio naturae angelorum, connexa fortasse cum philosophia platonica de Dei transcendentia, tum ac peculiariter influxus librorum apocryphorum ludaeorum, praecipue libri Henoch[33] quem quidam ut canonicum habebant.

Circa finem vero saec. 4 Hieronymus de ea interpretatione dubitavit, quin tamen eam reicere ausus fuerit.[34] Saec. 5 Patres eam dereliquerunt, nominatim Chrysostomus,[35] Augustinus,[36] Cyrillus Alex.[37] et Theodoretus,[38] idque ob rationem tum canonicam, quia nempe agnita est praefatorum librorum indoles apocrypha; tum dogmaticam, quia nempe visum est eam interpretationem non congruere verae angelorum spiritualitati (etsi a quibusdam adhuc concederetur aliquod subtilius corpus angelicum); tum exegeticam, quia nempe non intelligeretur quare soli homines dicantur a Deo diluvio puniri, nec ulla ipsorum angelorum punitio indicetur. Unde hi Patres textum interpretati sunt de matrimonio filiarum Cain cum filiis Seth, qui ideo filii Dei appellantur, quia ex «Seth natus est filius quem vocavit Enos; iste coepit invocare nomen Domini» (Gen. 4. 25 sq.), dum stirps Cain recesserat a Domino.

Quae interpretatio evasit communis apud posteriores interpretes ac talis

Closen, G. E., *Die Siinde der «Sohne Gottes»* (Gen. 6. 1-4), Roma 1937.

Coleran, J., «Sons of God in Gen. 6. 2», *Theological studies* II (1941) 488-509.

Perrella, C. M., «I 'figli di Dio' e le 'figlie delTuomo' (Gen. 6. 24)», *Divus Thomas* (Piacenza) XXXVI (1933) 435-450.

Philips, G., «De spiritualitate angelorum et matrimonio 'filiorum Dei'», *Revue ecclésiastique de Liège* XXXI (1939-40) 290-300.

Robert, Ch., «Les Fils de Dieu et les Filles de l'homme», *Revue biblique* IV (1895) 340-371, 525-552.

[33] Hic liber, aramaice vel hebraice conscriptus saeculo secundo et primo ante Christum, a c. 6 ad c. 10 diffuse enarrat peccatum angelorum cum feminis eorumque punitionem. Cf. Fr. Martin, *Le livre d'Hénoch, traduit sur le texte éthiopien* (Paris 1906) 10-28. Idem ferunt *Liber lubilaeorum* et *Testamentum duodecim patriarcharum.* Ex quibus apocryphis libris eandem interpretationem hauserunt, saeculo primo post Christum, Philo et losephus Flavius *(Ant. lud. 1. 3. 1).*

De lapsu angelorum, iuxta ludaeorum apocrypham litteraturam, necnon rabbinicas ac populares opiniones, confer:

Frey, J. B., «L'angélologie juive au temps de Jésus-Christ», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* IV (1910) 594-722; V (1911) 75-110.

Hackspill, L., «L'angélologie juive à l'époque néotestamentaire», *Revue biblique* XI (1902) 527-550.

Langton, *E., Essentials of demonology* (London 1949) 105-119.

^*Haebr. quaest.* 6. 2 et 4, ML 23. 996 sq.

[35] *Horn. 22* in Gen. 2. 3.

[36] *Quaest.* 3 in Gen.; *De civ. Dei* 15. 23 et 24.

[37] *Glaphir.* in Gen. 1. 2; *Contra lui.* 9.

[38] *Quaest.* in Gen. 47.

mansit usque ad hodiernum diem, si excipiatur una vel altera nova ac peregrina modernorum interpretatio, iuxta quam agitur de ipso vero ac originali (nec carnali) peccato angelorum, enarrato tamen modo populari sub symbolica forma peccati carnalis/9 vel de peccato carnali quod committitur generaliter ab hominibus (dictis «filii Dei» quia creati ad Dei imaginem) cum feminis (dictis «filiae hominum» quia sunt ens debile et carnale).[39][40]

436. Patrum *sententia,* ut notavimus supra (n. 429), *non clara nec jirma apparet,* cum plures videantur aliquod subtilius ac sui generis corpus angelis tribuere, alii ambigue loquantur, et generatim omnes non videantur perfectum conceptum absolutae spiritualitatis angelorum attingere, qualiter saltem habetur in posteriori theologia inde a S. Thoma. Nihilominus dicendum videtur absolutam angeli spiritualitatem, qualiter proposita est a Cone. Later. IV, contineri, virtualiter saltem, in ipso deposito Traditionis, quae pedetemptim per lentos et incertos gressus primitivum conceptum purificavit et complevit.[41]

Ad cuius intelligentiam, notentur sequentia.

1. Patres communiter, ad tramitem ipsius Scripturae, angelos spiritus vocant et ut veros spiritus habere censentur.

2. Nihilominus plures, praecipue antiquiores (seu in primis quatuor saeculis), huiusmodi veram spiritualitatem modo diminuto concipiebant, non reputantes illi officere aliquod corpus subtilius ac sui generis, ratione cuius angeli potuerint etiam carnaliter peccare. Cuius diminutae conceptionis rationes supra exposuimus.

3. Abstrahendo a supradictis rationibus exegeticis (seu a falsa interpretatione Psal. 103. 4 et Gen. 6. 2), praecipua ratio et intentio quae tum hos Patres, tum etiam aliquos posteriores impulit ad attribuendum angelis

39 Pro hac sententia Ceuppens, *op. cit. Quaestiones* 262-264, refert T. Van Tichelen, *Schepping-en Zondvloed* (1920) 121, et H. Junker, *Die biblische Drgeschichte in ihrer Bedeutung ais Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung* (Bonn 1932) 31-36, qui tamen subinde mentem mutavit accedens ad communem sententiam, «Zur Erklarung von Gen. 6. 1-4», *Biblica* XVI (1935) 205-212.

40 Ita J. E. Closen, *Die Sünde der «Sohne Gottes» (Gen. 6. 1-4),* Roma 1937. Cuius opinionis crisim vide in *Ephemerides theologicae Lovanienses* XV (1938) 706 sq. et in *Antonianum* XIII (1938) 143 sq.

41 Nec proinde refert quod Patres antiquiores minus distincte ac minus plene sentiant de spiritualitate angelorum, quoniam non agitur de ipsa veritate sed de pleniori eius intelligentia, quae alicui progressui connaturaliter subicitur. Ad rem apte notat Palmieri: «Cum in quaestione dogmatis agitur de solo facto apostolicae traditionis eiusque notitia ab historico Patrum testimonio quaeritur, non immerito postulatur ut antiquorum Patrum auctoritas praeferatur. At cum agitur de pleniore conceptu dogmatis revelati, qui conceptus fructus est reflexionis et analysis, immerito lex haec statueretur, ut sensus antiquiorum praevalere debeat sensui posteriorum: possibilis enim quoad hoc est ac reapse habet locum progressus in intellectu catholico» *(De Deo creante et elevante* [Romae 1878] 162 sq.).

aliquod corpus, est ut salvaretur exclusiva Dei transcendentia atque absoluta simplicitas, ita ut omne ens creatum, etiam angelicum, dicatur aliquid limitatum et compositum; quae quidem limitatio, in rebus unde cognitio nostra hauritur, per materiam apparet et exprimitur. Unde, cum Patres dicunt angelos habere aliquod corpus, non aliud formaliter intendunt quam eos habere aliquod elementum limitationis et compositionis.

Inde intellegitur tum varietas quarumdam expressionum (supra relatarum, n. 429), quae vix aliter essent intelligibiles, imo fere contradictoriae viderentur, ut «ignis immaterialis» (Basilius), «ignis incorporeus» (Nazianzenus), «natura incorporea, veluti spiritu quodam aut igne materia vacuo» (Damascenus); tum ratio quare Augustinus haesitaverit in hac quaestione eamque fere otiosam indicaverit; tum ratio quare plures dicant angelos posse vocari incorporeos relate ad nos, corporeos vero in comparatione ad Deum, ens simplicissimum;[42] tum ratio quare plures alii Patres simpliciter et absque ulla rectrictione angelos incorporeos dixerint, quin inde visi sint a ceteris discrepare.

4. Inter huiusmodi absolutas affirmationes, hae praecipue notari merentur. *Eusebius Caesariensis*". «[Deus creare voluit] incorporeas quasdam intelligentes et divinas potestates, angelosque atque archangelos, materiaeque expertes et ab omni parte puros spiritus» *(Dem. evang.* 4. 1, MG 22. 251). *Gregorius Nyssenus:* «Omnis creatura rationalis partim in incorpoream, partira in corpoream naturam divisa est. Est autem angelica quidem incorporea, altera vero species nos sumus. Atque illa quidem quae, incorporea cum sit, sola mente comprehenditur, ut quae nimirum a gravante corpore remota atque seiuncta sit» *(De orat, dom.,* orat. 4, MG 44. 1166).[43] *Chrysostomus,* exponens verba Gen. 6. 2, de carnali commercio filiorum Dei: «Quanta non dementia plenum fuerit, dicere angelos ita deiectos, ut cum mulieribus rem haberent, et incorporea illa natura copularetur corporibus?... Neque enim possibile est incorpoream naturam, talem umquam concupiscentiam habere» *(In Gen. hom. 22.* 2, MG 53. 188). *Eheodoretus:* «Incircumscriptam solam esse divinam naturam didicimus, quippe quae increata sit et principiis expers et aeterna. Quae enim esse coeperunt, habent illa prorsus circumscriptam substantiam. Quare licet expertem corporum fateamur angelorum esse naturam, circumscriptam tamen illorum substantiam dicimus» *(Quaest. in Gen.* 1, inter. 3, MG 80. 79 sq.). *Pseudo-Dionysitis Areopagita:* «[Angeli] mentes sunt et substantiae. Ideo intelliguntur quidem, ut materiae expertes; intelli-

[42] Ita Arnobius, *Conjlictus De Deo Trino et Uno* 2. 5: «Omnia quaecumque invisibilia et incorporea sunt, Deo soli secundum hoc, quae ab eo creata sunt, visibilia et corporea sunt» (ML 53. 276). Gregorius M., *Moral.* 2. 3. 3.: «Ipsi illorum spiritus, comparatione quidem nostrorum corporum spiritus sunt, sed comparatione summi et incircumscripti spiritus, corpus» (ML 75. 556). Damascenus, *De fide orth.* 2. 3: «Angelus itaque est substantia intelligens, perpetuo motu et libertate praedita, corporis expers... Incorporea vero et immaterialis dicitur quantum ad nos; quidquid enim cum Deo confertur, qui solus nulli comparari potest, crassum et materiale invenitur. Sola quippe divina natura vere immaterialis est et incorporea» (MG 94. 865). Cf. quae ad hunc Damasceni textum observat S. Thomas, 1. p., q. 50, a. 1, ad 1.

[43] Cf. L. Kleinheidt, *S. Gregorii Nysseni doctrina de angelis,* Frigurgi i. Br. 1860.

gunt vero res, ut incorporei et supermundiales... Vitam habent indeficientem, et a corruptione, et morte, et materia, et generatione sunt liberi... Generatione sunt sublimiores, non quod non factae sint (siquidem creatae sunt), sed quod non constent materia» *(De div. nomin.* c. 4, par. pachym., § 1, MG 3. 747-750).*[1] *Gregorius M.:* «Duas vero ad intelligendum se creaturas fecerat, angelicam videlicet et humanam... Angelus... solummodo spiritus, homo vero et spiritus est et caro» *(Moral.* 4. 3. 8, ML 75. 642).[44][45]

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.[46]

437. Eatenus angelus non esset purus spiritus, quatenus vel haberet *materiam commixtam* in sua ipsa forma vel haberet *materiam unitam* suae formae, sicut anima humana unitur materiae; nam, cum spiritus distinguatur a materia eique opponatur, nequit limitatio spiritus concipi nisi vel per admixtionem materiae vel per compositionem cum ea.

Iamvero, primus limitationis modus, seu per admixtionem, est prorsus impossibilis, tum quia spiritus opponitur materiae tum quia generaliter nulla forma, etiam materialis (puta brutorum), proprie commiscetur materiae aut continet eam, sed tantum componere potest cum ea, manens ab ea realiter distincta.

Secundus limitationis modus, seu per compositionem, est pariter impossibilis. Nam, vel forma angelica componeret cum materia, eo modo quo componimt formae rerum corporalium (puta brutorum), ita ut esset essentialiter in suo esse et operari dependens a materia atque veluti immersa in materia, et tunc nullo modo esset spiritus, sed corpus, nec esset substantia spiritualis et intellectiva, sed corporalis aut sensitiva, nec esset superior sed inferior homine. Vel forma angelica componeret cum materia, eo modo quo componit anima humana, et tunc non esset superior homine, sed aequalis, imo esset una species cum homine, ita ut omnes angeli et homines essent tot individua unius ac eiusdem speciei nec possent differre nisi accidentaliter, puta per leviorem quantitatem et perfectiores qualitates. Vel tandem forma angelica componeret fortasse cum materia, altiori quodam ac spiritualiori modo quam anima humana; sed huiusmodi modus dari nequit, quia forma intellectiva non unitur

44 Cf. J. Stilgmair, «Die Engellehre des sog. Dionysius Areopagita», *Compte rendu du VI congrès scientifique international des catholiques* (Fribourg, Suisse 1898) II 403-414.

45 Cf. L. Kurz, *Gregors des Grossen Lehre von den Engeln,* Rottenburg 1938.

46 1 p., q. 50, a. 1-2; q. 51, a. 1, et alii loci relati in η. 427.

materiae secundum gradum intellectualitatis, sed prout est eminenter materialis et sensitiva, et ideo secundum hoc non daretur discrimen inter animam humanam et formam angelicam, si utraque materiam informaret; nec forma angelica esset substantia pure intellectiva, sed eius cognitio admisceretur phantasmatibus seu hauriretur ex sensibilibus;[47] nec haberetur in mundo perfectus modus participationis divinae perfectionis, per quam obtinetur perfecta laus Creatoris, ut dictum est supra (n. 424).

438. Unde frustranee olim aliqui Patres et theologi fingebant *aliquam subtiliorem vel spiritualem materiam,* quae componeret cum forma angelica aut naturaliter uniretur cum ea. Nam materia est quaedam pura potentia, cuius discretio aut determinatio, a sola forma, tanquam a suo actu, procedit; unde a sola forma vel corporali, vel vegetali, vel animali, vel humana, haec aut illa materia determinatur, nec potest a forma spirituali vel intellectuali qua tali, ulla materia determinari, et materia spiritualis est quaedam contradictio in terminis, quia materia dicit potentiam et spiritualitas dicit actum, ac ideo materia spiritualis dicit simul potentiam et actum secundum idem.

Nec etiam fingi potest aliqua naturalis sive essentialis unio formae angelicae cum corpore, quae non sit vera compositio; unio enim adaequate dividitur in essentialem, quae quidem est compositio, et accidentalem, quae multipliciter fieri potest, puta per modum locati in loco et agentis in passo, sicut praecise contingit in angelis per comparationem ad corpora quae movent, vel in quibus apparent.

Confirmatur ratio ex eo quod, si angelus haberet qualemcumque materiam, vel ita ei adhaereret ut non possit ab ea separari, et sic esset ab ea dependens, plusquam anima humana et magis materialis nec ullatenus subsistens; vel posset ab ea separari, sicut anima humana, et sic posset mori et consequenter etiam generare, ne per mortem pereat species, ut contingit in homine.

439. Obiectiones autem, quae afferri possunt contra praefatam rationem et ad probandam necessitatem alicuius compositionis materiae et formae in angelo, procedunt omnes *ex confusione inter compositionem potentiae et actus et compositionem materiae et formae,* ita ut, ex asserta priori compositione, illegitime deducatur et altera. Profecto oportet ut in angelo adsit aliqua compositio potentiae et actus, ad hoc ut ipse sit quid contingens et distinguatur a Deo, et ut sit aliquid admixtum potentia nec actus purus; sed ad hoc sufficit fundamentalis ipsa compositio ex essentia et esse, nec requiritur ulterior compositio ex materia et forma in ipsa essentia.

Ex qua distinctione, a S. Thoma aptissime expressa in 1 p., q. 50, a. 2, ad 3, facile solvuntur *sequentes tres obiectiones·. Primo,* si in angelo non esset compositio materiae et formae, non esset in eo genus et differentia specifica

<7Cf. 1 p., q. 50, a. 2; *C. Gent.* 2. 91.

(et sic nec distingueretur ab aliis entibus nec esset distinctio inter varios angelos). *Secundo,* angelus esset actus purus; quod quidem convenit soli Deo. *Tertio,* forma angeli esset infinita, utpote irrecepta in materia; quae pariter infinitas convenit soli Deo.

Respondetur. Ex hoe ipso quod in angelo adest compositio ex essentia et esse, sequitur *primo,* quod in eo datur genus et differentia specifica, qua unus angelus differt ab alio et omnes a ceteris entibus, quaeque desumitur radicaliter ex diversa habitudine formae ad esse, tanquam potentiae ad actum. Sequitur *secundo,* quod angelus non est actus purus, cum eius forma sit potentia ad esse, secus ac Deus qui est ipsum esse irreceptum in ulla potentia, quamvis angelus sit spiritus purus, seu non receptus in ulla materia. Sequitur *tertio,* quod angelus est infinitus in sola ratione formae, seu forma infinita, infinitum secundum quid, non vero quod est infinitus in ratione entis, seu esse infinitum, infinitum simpliciter, quod est proprium Dei.

ASSERTIO 2. **Angeli non solum ab hominibus, sed etiam inter se, specifice distinguuntur, et quidem omnes et singuli, ita ut in genere angelico tot sint species quot individui angeli.**[48]

PROBATUR.

440. Angelos specifice, imo generice, distingui ab hominibus, patet ex praecedenti Assertione, quia nempe sunt puri spiritus seu substantia incorporalis. Unde in sic dicta arbore porphyriana philosophi distinguunt duo genera substantiae, scilicet incorpoream (angelum) et corpoream, quae subdividitur in non viventem et viventem, et haec in non sensitivam et sensitivam, et haec in non rationalem et rationalem (hominem).

Angelos vero specifice distingui inter se, et ita ut unusquisque individuus angelus constituat distinctam speciem, non ulterius distinguibilem in plures individuos angelos, probatur cum S. Thoma ex ipsa spiritualitate sive immaterialitate naturae angelicae. Nam principium individuationis, in his quae conveniunt in specie et differunt numero, nequit esse nisi materia quantitate signata.

Principium enim individuationis[49] intelligitur aliquid intrinsecum ac substantiale, quod facit ut aliqua substantia multiplicetur in plura entia distincte ac separatim existentia, quin tamen ipsa secundum se et in sua specifica sive essentiali perfectione dividatur ac multiplicetur. lamvero id fieri

48 1 p., q. 50, a. 4; *C. Gent.* 2. 93; *De spiritualibus creaturis,* a. 8; Opusc. *De ente et essentia,* c. 5.

49 Cf. G. Manser, «Das thomistische Individuationsprinzip», *Divus Thomas* (Freiburg) (1934) 279 sqq.

non potest ab ipsa forma, cuius proprium est tantummodo praebere praedicata specifica et essentialia, ac ideo, quaelibet differentia accepta ex parte formae inducit multiplicationem ipsarum specierum et essentiarum, nec tantum individuorum; ergo fieri debet a materia, in qua aliqua forma recipitur; et quod fieri possit a materia, ex eo intelligitur quia materia, ratione quantitatis quam implicat (seu cuius est immediate susceptiva), habet partes eiusdem rationis, secundum quas proinde substantia multiplicari potest.

Cum igitur angelus non habeat materiam nec quantitatem, impossibile est quod una et eadem specifica forma angelica habeat plura individua, sed unusquisque angelus est sua species et ab eadem sua forma tum specificationem tum individuationem accipit.[50]

441. Ad quorum ulteriorem intelligentiam, duo animadverte.

Primo scilicet, non diximus quod universaliter ac simpliciter principium individuationis est materia, secus nec angelus nec Deus essent individua, sed quod principium individuationis est materia in his quae conveniunt in eadem forma sive essentia, ita ut *tantummodo in habentibus materiam possit contingere distinctio inter speciem et individuum,* sive multiplicatio eiusdem perfectionis in plura entia existentia, et ita ut, si haberentur duo angeli eiusdem speciei, id procederet ex eo quod angelus haberet materiam nec ideo esset purus spiritus, nec ideo esset angelus; et pariter si per impossibile essent duo dii, id esset quia Deus haberet materiam nec ideo esset purus spiritus, et multo minus actus purus, nec ideo esset Deus. Unde, in corporalibus habentur tria realiter distincta, individuum, species et genus; in angelo vero habentur tantummodo species et genus, cum individuum identificetur cum specie; in Deo tandem individuum, species et genus prorsus identificantur, cum nequeat esse nisi unus Deus.

Secundo, cum de facto sint plures imo plurimi angeli, substantia angelica, sive substantia creata incorporea de qua in supradicta arbore porphyriana, est tantum genus generalissimum, subdividendum per longissimam subdivisionem in genera subalterna, et quidem iugiter per bina membra, quousque perveniatur ad varias species seu singulos angelos, eo modo quo arbor porphyriana dividitur donec perveniatur ad speciem hominis, seu animalis rationalis, et ulterius subinde procedit, subdividendo animal non rationale, quod non est species infima, sed genus valde generale. Unde non est imaginandum quod genus angelicum dividatur immediate in tot angelos, quasi in tot parallelas species eiusdem lineae (puta Michëlem, Gabrielem, Raphaëlem, etc.), sed dividitur immediate in duos angelos, et hi, vel saltem unus, iterum in duos, et ita porro, donec possint tot species constitui quot angeli existunt; quod quidem, attento magno angelorum numero, perlongam divisionis schalam exigeret.[51]

50 Id S. Thomas decisive ac constanter affirmat. 1 p., q. 50, a 4: «Impossibile est esse duos angelos unius speciei». Q. 75, a. 7: «Non potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei». *De spiritualibus creaturis,* a. 8: «Si angelus est forma simplex abstracta a materia, impossibile est etiam fingere quod sint plures angeli unius speciei».

51 Ita angelus potest dividi in angelum *A,* puta Michaglem (primam speciem infimam)

442. Nota de angelorum distributione per hierarchias et ORDINES.[52]

Sermo hic incidit de trita angelorum distributione sive ordinatione per hierarchias et ordines, quia, quamvis immediate videatur fundari in ratione officii, et quidem etiam ac praecipue in praesenti ordine supernatural!, ac ideo possit considerari inferius, ubi de relatione angelorum ad homines vel ubi de elevatione angelorum, tamen ulterius fundamentum habet in ipsa natura angelorum, de qua agitur in praesenti.

Huiusmodi distributio fit, iuxta modum indicatum praecipue a Pseudo-Dionysio Areopagita, in tres hierarchias, quarum unaquaeque subdividitur in tres ordines sive choros, sequenti descendenti gradatione: *prima hierarchia,* in qua tres ordines: Seraphim, Cherubim et Throni; *secunda hierarchia,* in qua tres ordines: Dominicationes, Virtutes et Potestates; *tertia hierarchia,* in qua tres ordines: Principatus, Archangeli et Angeli. Huiusmodi hierarchica ordinatio, quamvis non satis certa sit, suum tamen habet probabilitatis momentum nec potest in theologia despici aut praetermitti, ob suum solidum fundamentum tum scripturisticum, tum patristicum, tum ecclesiasticum, tum liturgicum, tum theologicum sive doctorale.[53] Sit igitur breve verbum de eius existentia et essentia.

443. *Existentia* horum ordinum fundamentum habet in *Scriptura,* quatenus omnia illa novem nomina in ipsa occurrunt, divisim vel collective (nunquam tamen omnia simul); nec ulla ratio est quare dicatur agi de mera nominum distinctione eorumdem prorsus angelorum, eo vel magis quod ab Apostolo satis clare personarum distinctio indicetur per particulam separativam «sive» vel «neque» (Col. 1. 16; Rom. 8. 38).

In A. T., praeter *angelos* generatim, nominantur tantum *Seraphim* (bis tantum: Is. 6. 2, 6) et *Cherubim* (Gen. 3. 24; Exod., 25. 22; Num. 7. 89; Is. 37. 16; Ezech. 10 1 sqq., et alibi, etiam in singulari: Cherub). In N. T., nunquam nominantur Seraphim, semel tantum Cherubim (Hebr. 9. 5); cetera septem nomina referuntur omnia in epistolis paulinis et aliqua in aliis locis, nunquam tamen magis quam quatuor simul, Ephes. 1. 21: *principatus, potestates, virtutes, dominationes;* Col. 1. 16: *throni,* dominationes, principatus, potestates; 1 Cor. 15. 24: principatus, potestates, virtutes; Rom. 8. 38: *angeli,* principatus, virtutes; 1 Thess. 4. 16: *archangeli* (lud. 9 refert pariter archangelum Michaëlem; 1 Petr. 3. 22 refert angelos, potestates et virtutes).

Quod attinet *Patres,* magna varietas observatur tum in enumeratione

et angelum B, qui nequit esse species infima, quia habentur plusquam duo angeli, ac ideo subdividitur in angelum, *a,* puta Gabrielem (secundam speciem infimam), et angelum *b,* qui iterum subdividendus est (cum sint plusquam tres angeli) in angelus *ba,* puta Raphaglem (tertiam speciem infimam), et angelum *bb,* qui iterum subdividendus est (cum sint plusquam quatuor angeli), et ita porro, donec ignotus sed permagnus angelorum numerus per tot distinctas species compleatur.

52 1 p., q. 108-109; 3 p., q. 8, a. 4; *In 2 Sent.,* dist. 9; *C. Gent.* 3. 80.

53 Tum soliditatem fundamenti, tum quaestionis momentum, fere ad nihil reducere videtur F. Prat, *La théologie de Saint Paul,* I (éd. 33, Paris 1942) 350 sq.; II (éd. 38, Paris 1949) 500-502.

tum in ipsis nominibus; ceterum aliqui expresse dicunt Apostolum non intendisse exactam enumerationem afferre nec assignari posse discrimen inter varia nomina, etsi aliquod discrimen admittendum sit.[54] Ipsa autem supradicta novenaria enumeratio primo apparet in quodam opere, *Ambrosio* (f 397) dubie attributo *(Apologia prophetae David* 5. 20, ML 14. 900), subinde in opere *Pseudo-Dionysii Areopagitae* (circa a. 500; *De caelesti hierrachia,* c. 6-9, MG 3. 200-272; qui sese refert ad anteriorem anonymum auctorem,[55] ibid. 200), tandem apud Gregorium M. (t 604; *Moral.* 32. 23. 48, ML 76. 665; *In Evang.,* horn. 34, ibid. 1249).[56] Momentum vero quod ipsa doctrina assumpsit apud theologos medii aevi, fundatur praecipue in ipsa expositione et auctoritate Pseudo-Dionysii. *S. Thomas* integram quaestionem (q. 108, constantem 8 articulis) huic materiae consecrat, cui adnectit quaestionem (q. 109) de hierarchia ipsorum daemonum. Ipsa Ecclesia in sua *Liturgia* (peculiariter in Praefationibus Missae) eadem enumeratione utitur, quamvis vario et incompleto modo.

444. *Essentia* huiusmodi ordinationis consistit non in sola distributione officiorum sed etiam in gradatione ipsius naturae angelicae et status gloriae ad quem diversimode angeli elevati sunt. Angeli scilicet primo dividuntur sedindum tres hierarchias et novem ordines *secundum suas species,* non ita quidem ut sint tantum tria genera et novem species angelorum (nam, ut dictum est supra, tot sunt species quot angeli), sed ita ut omnia genera et species angelorum reduci possint ad tres genericas vel complexivas perfectiones, subdivisas in novem magis determinatas perfectiones, intra quas occurrunt varia genera et species angelorum.[57] Secundo, iuxta hanc naturae gradationem attenditur diversitas et gradatio *status gloriae;* nam gratia et gloria data est angelis secundum proportionem ipsius perfectionis naturalis (quamvis ex merito), aliter ac accidit quoad homines (1 p., q. 62, a. 6, corp, et ad 3; q. 108, a. 4; a. 8, ad 1). Tertio, secundum utramque tum naturae tum gloriae gradationem, confertur angelis *diversus influxus divinus,* iuxta diversas illuminationes circa res providentiae divinae, per quas angeli valent influere tum in ipsos angelos inferiores tum in res mundanas; et ita «diversitas ordinum *secundum diversa officia* et actus consideratur, sicut patet quod in una civi-

MCf. Hieronymum, *Contra lovin.* 2. 28; Augustinum, *Enchir.* 58; *Contra Priscill.* 2: «Et esse itaque sedes [i. e. thronos], dominationes, principatus, potestates, in caelestibus apparatibus firmissime credo, et differre aliquid indubitata fide teneo. Sed quo me contemnas, quem magnum putas esse doctorem, quaenam ista sint et quid inter se differant, nescio» (ML 42. 678).

[55] Forte Ephraem syrum (f 373). Cf. J. Michl, «Ephriim und die neun Chore der Engel», *Theologische Quartalschrift* CXVIII (1937) 474-491.

[56] Discrimen inter Ambrosium atque Gregorium ex una parte et Pseudo-Dionysium ex alia parte, in eo tantum est quod duo priores commutant locum 37irtutum et Principatuum, in serie Pseudo-Dionysii quam supra dedimus. Cf. 1 p., q. 108, a. 6.

[57] Id quidem multipliciter intelligi potest, puta: angelus A=*prima hierarchia,* ex qua per varias subdivisiones resultant tandem tres ordines; angelus B, non est hierarchia, sed subdividitur in angelum &=*secundam hierarchiam,* ex qua pariter per ulteriores divisiones resultant tres ordines, et angelum *E=tertiam hierarchiam,* ex qua eodem modo procedunt tres ordines. Et in unoquoque ordine prosequitur subdivisio per genera et species.

tate sunt diversi ordines secundum actus; nam alius est ordo iudicantium, et alius pugnantium, et alius laborantium in agris, et sic de aliis» (1 p., q. 108, a. 2; cf. a. 1, 5 et 6).

Sic ergo *prima hierarchia* (Seraphim, Cherubim et Throni) pertinet ad considerationem *finis agendorum* ac constituit veluti curiam divinam; *secunda hierarchia* (Dominationes, Virtutes et Potestates) pertinet ad dispositionem de rebus agendis sive *gubernationem,* sed tantum in communi; *tertia hierarchia* (Principatus, Archangeli, Angeli) pertinet ad ipsam applicationem illius dispositionis ad effectum, seu ad *exeeutionem* operum vel exercitium ministerii. In quo quidem ministerio, angeli mittuntur ad communia opera vel nuntia, archangeli vero ad quaedam peculiaria vel excelsiora, ut patet de Michaële, resistente principi regni Persarum (Dan. 10. 13, 21) et praeliante cum dracone (Apoc. 12. 7), de Gabriele faciente intelligere Danieli visionem (Dan. 8. 17; cf. 9. 21) et annuntiante conceptionem Christi eiusque praecursoris (Luc. 1. 11, 26) et de Raphaële exequente specialem Dei providentiam erga Tobiam (Tob. 12. 15).

445. *Etiam inter daemones adest similis hierarchia,* fundata tum in ipsa eorum natura, qua alii aliis praestant, tum in communi nequitia, qua homines odio habent et Dei iustitiae repugnant. Est enim proprium hominum impiorum ut, ad suam nequitiam exequendam, eis se adiungant ac subiciant, quos potentiores viribus perspiciant. Id ceteroquin permittit ipsa divina sapientia, quae nihil in universo inordinatum relinquit (ita S. Thomas, de huiusmodi perversa praelatione agens in 1 p., q. 109).

QUAESTIO III. DE ANGELORUM OPERATIONE IMMANENTI, SEU INTELLECTIONE ET VOLITIONE[58]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

446. Cum operari sequatur esse, esse autem angelicum sit pure spirituale, ut in q. praec. ostensum est, in angelo non dantur

581 p.. q. 54-60; q. 64, a. 1; *In 2 Sent.,* dist. 3, q. 3 et 4; dis. 7, q. 2, a. 1; C. *Gent.* 2. 96-111; *De veritate,* q. 8 et 9; *De malo,* q. 16, a. 5, 6, 7, 8 et 12.

De hac quaestione valde diffuse agunt commentatores S. Thomae, ut Caietanus, Suarez, loannes a S. Thoma, Gonet et Salmanticenses.

Daffara, M., *De Deo creatore,* (Taurini 1947) 110-128.

Gardeil, A., «Examen de conscience. II: Du verbe dans la connaissance que l'ange a de soi-même», *Revue thomiste* XII (1924) 70-84.

Gillon, L. B. «De appetitu boni in angelo lapso iuxta veteres scholasticos». *Cienda tomista* (1942) 330 sqq., et *Angelicum* (1946) 43 sqq.

Hugon, E., *Tractatus dogmatici* I (ed. 11, Parisiis 1933) 593-638.

Lamiroy, H., «De intellectu et voluntate angelica». *Collationes Brugenses* (1925) 348 sqq., 379 sqq., 430 sqq.

Michel, A., «Science.—Science des anges», *Dictionnaire de théologie catholique* XIV-2 (Paris 1941) 1620-1628.

Palmieri, D., *De Deo creante et elevante* (Romae 1878) 187-197.

Peghaire. J., «L'intellection du singulier matériel chez les anges et chez l'homme», *Revue dominicaine* XXXIX (1933) 135-144.

nisi spirituales operationes, seu intelligere et velle, sicut in Deo et secus ac in homine in quo habentur etiam immanentes operationes sensitivae et vegetativae. Cum praeterea in angelo, utpote ente contingenti, esse et operari realiter distinguantur, oportet ut in eo principium essendi, sive essentia, et principium operandi, sive facultas, realiter distinguantur, ita ut in angelo, sicut in homine et secus ac in Deo, dentur duae operativae facultates ab eius essentia realiter distinctae, scilicet *intellectus* et *voluntas*.[59]

Nec ceteroquin in ente intellectivo cogitari potest tertia aliqua facultas, spiritualis scilicet *potentia* motrix, distincta ab intellectu et voluntate, ut placet aliquibus theologis cum Suaresio;[60] nam in gradu entis intellectivi nequeunt concipi nisi duo modi operandi, intelligere scilicet et velle, qui proinde sufficere debent ad omnem motum et operationem, etiam ad extra, ita ut haec procedat ab ipso intellectu et voluntate, seu ab imperio intellectus, habente suam efficacitatem ex electione voluntatis.

Unde potentia in angelo, non secus ac in Deo, non distinguitur ab intellectu et voluntate, nisi secundum respectum causalitatis ad effectum exteriorem,[61] et ad eam applicari potest quod S. Thomas ait de potentia divina: «Ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiae» (1 p., q. 25, a. 1, ad 4);[62]*differt tamen potentia angelica a divina per limitationem suae virtutis, quae non extenditur neque ad ens qua tale, ita ut non possit creare, neque ad ens specificum, quale est ens spirituale aut substantiale.

Praesens quaestio est de operatione utriusque angelicae facultatis, scilicet intelligere et velle, attentis earum principiis, iuxta utriusque propriam indolem et discrimen. Cum autem in his non agatur de re dogmatica sed pure theologica, non vacat peculiares ac ceteroquin secundarias theologorum sententias et dissensus huc

Schlossinger, W «Die Erkenntnis der Engel», *lahrbuch für Philosophie und spekulative Théologie* XXII (1907-8) et XXIII (1908-9).—«Das angelische Wollen», *ibid.* XXIV (1909-10) 152 sqq.

Simonin, H. D., «La connaissance de l'ange par lui-même», *Angelicum* IX (1932) 43-62.—«De la connaissance angélique de l'être créé», *ibid.* 387-421.

Van Hove, A., «De modo et perfectione cognitionis angelicae», *Collectanea Mechliniensia* XIII (1939) 626-631.

59 Thesis VII, inter 24 theses philosophiae thomisticae approbatas ac propositas a S. C. Studiorum a. 1916, legit: «Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex: essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus» (AAS VI 383 sqq.).

®*De angelis,* 1. 4, c. 24 et 28.

61 Cf. quae de essentia potentiae Dei diximus in tractatu *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 704, 730, 784), agentes de Dei potentia, scientia et providentia.

62 S. Doctor de motu corporum per angelos, ad quem proxime reducitur praecipuus influxus angeli ad extra, ait: «Non est inconveniens quod angeli aliqua corpora solo imperio voluntatis moveant, motu dumtaxat locali» (De *malo,* q. 16, a. 1, ad 16).

colligere ac distincte exagitare, sed sufficit in decursu explicationis unum vel alterum indigitare, si memorari mereatur.

II. ASSERTIO 1. Intellectio angeli, qua vis sit similis intellectioni hominis, ea longe perfectior est, sive quoad medium, sive quoad obiectum, sive quoad modum.

PROBATUR.

447. Actus intellectionis tria habet principia, scilicet principium elicitivum sive medium subiectivum, quod est ipsa facultas intellectus, principium informativum sive medium obiectivum,[63] quod est species intellectualis, medians inter facultatem et obiectum, et principium terminativum ac specificativum, quod est ipsum obiectum cognitionis. De principio ipso elicitivo satis nuper dictum est, quatenus nempe intellectus angelicus distinguitur realiter ab essentia angeli;[64] quod autem ad huiusmodi principium non concurrat, praeter ipsum intellectum, qui dici solet intellectus possibilis, alia gemina intellectualis facultas, quae dicitur intellectus agens, pertinet potius ad modum cognitionis ac ideo considerabitur infra. Restat igitur determinandum principium informativum seu *medium* cognitionis et principium terminativum seu eius *obiectum;* ex quorum etiam consideratione intelligitur ipse *modus* cognitionis angelicae.

448. 1. *Medium cognitionis angelicae*^ nequit esse ipsa angeli essentia, si excipiatur sola cognitio ipsius essentiae, ut infra explicabitur; unde, quoad cognitionem aliorum a se, angelus *indiget aliqua specie impressa,* superaddita intellectui?' Ratio est quia essentia angeli, cum sit limitata, nequit intellectui angelico repraesentare cetera obiecta secundum distinctam eorum rationem, sicut e converso repraesentantur in essentia divina, quae propterea sola potest gerere vices speciei impressae, ut contingit tum in cognitione ipsius Dei tum in nostra visione beatifica.

Attamen, praefata species impressa nequit ab angelo acquiri a rebus extrinsecis, tam sensibilibus quam spiritualibus (puta ab alio angelo), sed[66]

63 Cf. quae de medio subiectivo et obiectivo diximus in tractatu *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 675, 681).

M Haec S. Thomas determinat in 1 p., q. 54, a. 1-3. Recolenda autem *est peregrina sententia* Durandi *(In 2 Seni.,* dist. 3, q. 5, a. i), qui putat actum intellectionis, quo angelus cognoscit seipsum, non distingui ab ipsa eius essentia.

65 1 p., q. 55.

66 Contradicunt *Vâzquez* (Disp. 200, c. 3) et quidam alii, dicentes nulla ratione efficaci necessitatem speciei impressae in angelo probari posse. Recentius D. Palmieri *(De Deo creante et elevante,* thes. 20, n. 2) docuit in angelo non requiri species impressas, sed sufficere motionem Dei, et quidem initialem tantum, seu datam in ipsa creatione.

debet esse aliqua *species infusa* a Deo, auctore ipsius essentiae angelicae.[67][68] Ratio est quia angelus non informat corpus, ac ideo nequit per sensus abstrahere species a rebus sensibilibus, sicut anima humana eas acquirit, et ex alia parte nullum agens valet imprimere species in intellectum nisi sit ei substantialiter praesens (saltem eo modo quo res corporales, mediantibus sensibus sunt intellectui humano praesentes), nulla autem res vel agens creatum est immediate substantialiter praesens intellectui angelico, cum hic sit aliquid universale, nec nisi Deus, causa universalis, sit ei proportionatus eumque tangere queat.

Itaque unusquisque angelus in sua creatione obtinuit, semel pro semper, determinatum quendam numerum specierum intelligibilium, quibus in futuro utitur, pro tempore et modo. Hae autem species dicuntur infusae, quatenus non sunt acquisitae, non vero quatenus veluti ab extrinseco immittantur; deducuntur enim ex naturali potentia ipsius intellectus (sicut ipse intellectus ex potentia substantiae animae) per ipsam immediatam ac positivam actionem Dei creatoris, non vero per meram naturalem resultandam (sicut intellectus resultat ex substantia animae). Quo sensu, species illae nequeunt stricte dici proprietates (sicut intellectus), sed qualitates connaturales et ingenitae sive innatae. Et ita fas est loqui de innatismo angelorum, secus ac de innatismo hominum.

Praeter huiusmodi infusas species impressas, angelus indiget ad intelligendum etiam aliqua *specie expressa,* seu verbo mentis ab ipsa intellectione procedente.[69][70] Ratio est quia obiecta, repraesentata per species impressas, non sunt tantae immaterialitatis ut sint actu intellecta, ac ideo, prout sunt in specie impressa, ponunt intellectum tantummodo in actu primo intellectionis, ita ut adhuc requiratur alia perfectio, sive species expressa, per quam intellectus ponatur in actu secundo. Nec dici potest angelum poni in actu secundo intellectionis per suam ipsius immaterialitatem; nam haec ipsa eius immaterialitas non est tanta ut sit actu intellecta, seu pura actualitas, secus substantia angelica esset idem ac intellectualitas in actu, seu in angelo idem esset esse et intelligere, sicut in Deo.

67 Id aliqui negarunt, ut H. Schell *(Katolische Dogmatik* II 175), et ex parte L. Janssens (explicans a. 2 S. Thomae in praesenti), quatenus docet species impressas angelicas posse etiam ex rebus acquiri. Iam Scotus *(In 2 Sent.,* dist. 3, q. 11; dist. 9, q. 2) docuit angelos accipere a rebus species singularium quae in decursu temporis contingunt.

681 p., q. 56, a. 2, obi. 3: «Sola Trinitas illabitur menti»; 3 p., q. 8, a. 8, ad 1, idem repetit; 3 p.,q.64, a. 1: «Solus Deus illabitur animae»; 1 p., q. 57, a. 4: «Voluntas rationalis creaturae soli Deo subiacet, et ipse solus in eam operari potest».

69 Id negat Caietanus quoad cognitionem angeli de sua essentia; nam ait, «angelus, seipsum per seipsum etiam obiective praesentialiter habens, vane verbum formaret de se sibi» *(In 1 p.,* q. 27, a. 1, n. 15).

70 Cf. *C. Geni.* 4. 11; Gonet, *De angelis,* disp. 9, a. 1, n. 4-7.

Praefatae species impressae et expressae sunt *species universales,* universalitate quidem non mere abstractiva, qua nempe plura repraesentantur sub sola ratione communi (ut sunt ideae humanae, puta entis vel animalis vel hominis), sed *universalitate comprehensiva,* qua nempe plura repraesentantur simul, tum sub ratione communi tum sub ipsa uniuscuiusque ratione. Ratio est quia secus cognitio angelica esset imperfectior quam nostra, nec angelus posset per aliud cognoscere particularia, cum non praesto sit ei aliud medium quam species infusa. Quod autem possibile sit habere huiusmodi comprehensivas species, patet tum ex scientia divina, quae res cognoscit, simut et ad modum unius, tam universaliter quam particulariter, tum ex ipsa scientia humana, quae quo perfectior paulatim evadit, coniunctis simul variis abstractionibus, iudiciis et conclusionibus, eo simplicior fit et ad pauciores ac universaliores species reducitur: ita intellectus fortior, vel in exercitio scientiae evolutus, plures propositiones et conclusiones veluti ad modum unius intelligit in aliquo universali principio (puta «Omne quod movetur ab alio movetur») quam intellectus debilior vel non satis exercitatus, iuxta communem ipsum effatum «Intelligent! pauca».

Praeterea, cum angeli sint essentialiter ac specifice distincti, oportet ut, iuxta altiorcm gradum perfectionis, possideantur ab uno angelo relate ad alium perfectiores, ac ideo simpliciores, *universaliores et pauciores, species infusae,* ita ut supremus inter angelos in paucissimis speciebus totum suum scibile comprehendat.

449. 2. *Obiectum cognitionis angelicae* multiplex est, et diversimode intelligitur, iuxta ipsam indolem specierum et modum quo in illis obiectum repraesentatur.

Essentia suipsius[71] cognoscitur ab angelo absque specie impressa (quae ideo non fuit ei infusa in creatione). Nam ea essentia est de se intelligibilis, sive abstracta a materia, et simul est intime unita suo intellectui, nec ideo indiget repraesentari per aliquam speciem, sed ipsa vicem gerit speciei impressae. Probabilius tamen requiritur species expressa, seu angelus nequit seipsum cognoscere nisi in aliquo verbo expresso per ipsam intellectionem; nam, ut significatum est supra, essentia angeli, etsi sit intelligibilis, non est actu intellecta seu pura actualitas, aim suum intclligcre non sit suum esse.

Dei existentia et essentia[72] cognoscitur ab angelo non per aliquam speciem infusam, cum nulla species finita possit repraesentare essentiam infinitam, sed mediate per ipsam et in ipsa sua essentia angelica, quatenus haec, cum sit ens contingens seu ab alio, fert in se transcendentalem relationem ad suam causam, quae in ipsa, tanquam in quadam similitudine ac speculo, relucet. Ubi attende discrimen cum modo quo homo cognoscit Deum in effectu creato, tanquam in medio formaliter distincto a cognoscente et prius ab ipso cognito, dum angelus Deum cognoscit formaliter in sua ipsa essentia nec per actum distinctum, quo prius cognoscat similitudinem Dei, sed exer-

[71] 1 p., q. 56, a. 1; cf. a. 2.
[72] 1 p., q. 56, a. 3.

cite, dum plene cognoscit semetipsum. Ex quo sequitur angelum non cognoscere Deum in aliqua distincta specie expressa, sed in eadem specie expressa quam format de sua propia essentia.

Quilibet angelus[73] cognoscitur ab alio angelo per speciem impressam, huic infusam inde a sua creatione. Non tamen nccesse est ut tot infundantur species quot sunt alii angeli, imo, ut dictum est supra, quo perfectior est aliquis angelus, eo pauciores et universaliores habet species in quibus omnes alios angelos distincte intelligit.

Quaelibet alia res vel obiectum™ seu sive rerum essentiae, sive singularia existentia, tam animae separatae quam entia corporalia, et sive praeterita, sive praesentia, sive futura necessaria, cognoscuntur pariter a quolibet angelo per species infusas, minus vel magis universales, iuxta uniuscuiusque angeli perfectionem, ut dictum est. Nec ipsa rerum singularitas obstat quominus ea intelligibiliter repraesentetur in speciebus, sicut non obstat cognitioni sive divinae sive etiam humanae.

Solum disputari potest, utrum *singularia* repraesententur in angelo per speciem propriam ac singularem, ut vult *Scotus,* an per speciem ipsius naturae specificae ad quam ipsa pertinent, ut recte docet 5. *Thomas.* Nam Deus ipse, cuius cognitioni assimilatur cognitio angelica, singularia intelligit secundum eorum ipsam singularitatem in unica infinita specie divinae essentiae; ratio quare in humana cognitione aliqua species cognita non repraesentet sua individua seu singularia, est quia abstracta fuit ac veluti expoliata suis individuis ad hoc ut posset a nobis cognosci. Quae ratio non valet in angelo, cuius species non sunt obtentae per abstractioncm sed per infusionem; et ideo angelus potest, per ideam unius naturae specificae, intelligere distincte tum ipsam naturam tum omnia eius individua, et angelus superior potest per unam ideam intelligere simul plures naturas specificas et omnia earum individua.

Tamen futura libera[73] nequit angelus naturaliter cognoscere, seu per species naturaliter ei infusas (quamvis possint ei revelari per ulteriorem ac praeternaturalem specierum infusionem). Nam futurum liberum non existit nec in scipso, nec in determinatione suae propriae ac proximae causae, sed in sola determinatione causae primae, cui proinde sunt iam praesentia in aeternitate et ut talia ab ea tantum cognoscuntur.

Attamen futurum liberum, quando fit praesens, cognoscitur ab angelo in aliqua specie infusa quam iam habebat, quaeque tamen antea non poterat repraesentare rem ut praesentem, cum praesens nondum esset. Cum igitur res fit praesens et ut talis cognoscitur, nulla fit mutatio ex parte intellectus angelici sed tantum ex parte obiecti in rerum natura, eo fere modo quo ideae divinae, licet sint ab aeterno causativae rerum, effectum ipsum nonnisi in tempore successive producunt, ita ut tota mutatio subinde se habeat ex parte rerum, nullatenus vero ex parte idearum divinarum; sic ergo ideae angelicae[74]

[73] 1 p., q. 56, a. 2. De hoc obiecto plures sunt sententiae theologorum, quas exponit Gonet, *De angelis,* disp. 9, a. 11.

[74] 1 p., q. 57, a. 1-2; *Quodl.* 7, a. 3.

[75] 1 p., q. 57, a. 3; *Quodl.* 7, a. 3.

se habent in repraesentando res, sicut ideae divinae se habent in causando easdem.

Pariter secreta cordium™ seu ipsas intimas operationes intellectus et voluntatis, angelus non tantum de facto non cognoscit, ut certum est ex doctrina communi, ex Scriptura776 et Patribus,78 sed etiam nequit directe ac certo cognoscere, seu per species naturaliter sibi infusas.7980 Ratio est quia solus Deus est substantialiter praesens entibus universalibus, quales sunt intellectus et voluntas, ac ideo ipse solus potest figere oculum in ipsam animam, vel, ut dici solet, «solus Deus illabitur animae» (cf. supra, n. 448); nec per infusionem cuiuslibet speciei in intellectu angelico potest hic fieri substantialiter praesens alteri intellectui vel voluntati. Potest tamen, ut patet, Deus communicare secretum cordis per revelationem praetematuralem, infundendo angelo aliquam speciem qua id cognoscat, sed per hoc angelus non fit praesens ipsi cordi, quasi illud per hanc speciem intuendo in seipso. A fortiori potest ipse angelus per suas infusas species naturaliter suspicari aliquam cogitationem cordis, ex exterioribus nempe illius signis, et quidem perspicacius quam possit homo, sed exinde nonnisi aliquam probabilitatem sive fallibilem coniecturam habebit.

Quod attinet obiecta supernaturalia,® angelus in via habuit supernaturalem revelationem congruentem naturae sui intellectus, adeoque per species supematuraliter tunc infusas. In patria vero, praeter ea quae videt in Verbo, seu per visionem beatificam (cognitionem matutinam, iuxta distinctionem Augustini), plura cognoscit per ipsas species infusas, sive naturales sive supernaturales, iuxta indolem obiecti cogniti (cognitionem vespertinam).81 Quando aliquod futurum fit praesens, angeli cognitio nullam importat mutationem in ipsa specie iam infusa, sed mutatio se habet tantum ex parte obiecti, ut supra dictum est.

450. 3. *Modus cognitionis angelicae* omnino alius est a modo

76 1 p., q. 57, a. 4: *De malo,* q. 16, a. 8: *De veritate,* q. 8, n. 13.

77 3 Reg. 8. 39; Psal. 7. 10; 43. 2; 1er. 17. 9 sq.; 1 Par. 28. 9; Mat. 2. 4; Luc. 5. 12-25; 11. 46 sq.; Io. 2. 24 sq.; 16. 30; 1 Cor. 2. 11; 14. 24 sq.; Hebr. 4. 12.

78 Hieronymus, *Brev.,* in psal. 16. 20, ML 26. 860; Cassianus, *Collationes,* coli. 7. 15, ML 49. 687. Cf. Palmieri, *loc. cit.* (supra, in n. 445).

79 Contradicunt aliqui theologi, ut Durandus *(In 2 Sent.,* dist. 8, q. 5) et Toletus *(In h. I.* S. Thomae).

80 1 p., q. 57, a. 5.

81 Etiam de angelo valent quae de obiecto visionis beatificae diximus in tractatu *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 684-693).

Eam distinctionem cognitionis matutinae et vespertinae, quam *Augustinus* introduxit ad explicandam cognitionem angelorum de opere sex dierum in creatione *(De Gen. ad litt.* 4. 22 et 26) quamque theologi applicarunt peculiariter ad cognitionem beatorum in Verbo et extra Verbum, explicat S. Thomas, 1 p., q. 58, a. 6 et 7. Ceterum, cum cognitio vespertina sit generaliter cognitio habita de rebus extra Verbum et in earum propria natura, ipsa naturalis cognitio angelorum dicitur vespertina; notat tamen alibi S. Thomas (1 p., q. 64, a. 1, ad 3) quod naturalis cognitio daemonum, cum non referatur in Deum, «non dicitur vespertina, sed nocturna».

humanae cognitionis, concorditer cum dictis superius, praecipue de specie infusa ut medio illius cognitionis. Ex hoc enim sequitur:

Primo, angelus non indiget sic dicto *intellectu agente*[82] praeter intellectum possibilem, cum ille inserviat ad abstrahendas species ex rebus sensibilibus.

Secundo, angelus neque habet proprie ac simpliciter *intellectum possibilem*® quia eius intellectus est semper in actu primo, quatenus nunquam fuit sine speciebus infusis nec eas amittere potest, et praeterea est etiam semper in actu secundo, seu in actuali intellectione, quoad aliqua obiecta, saltem nempe quoad cognitionem suae essentiae et quoad cognitionem Dei, ab illa inseparabilem.

Tertio, angelus nequit uti *duabus simul speciebus infusis,*[84] quia ita habentur duo principia operativa et duo obiecta terminativa, quae nequeunt uni operationi convenire; unde plura nequeunt ab angelo actu intelligi, nisi quatenus uniuntur in una specie infusa.

Quarto, angelus non intelligit discurrendo seu per *ratiocinium*^ neque componendo et dividendo seu per *indicium.*[86] Haec enim duo fundantur tum in abstractione specierum a rebus sensibilibus, tum ac consequenter in debilitate sive imperfectione intellectus; angelus autem habet species sibi infusas, quibus repraesentatur natura obiecti cum omnibus suis proprietatibus, causis, effectibus et individuis; unde in eo habetur mera intuitiva apprehensio, qua intus legitur ac veluti uno intuitu tota obiecti cognoscibilitas exhauritur.

Quinto ac consequenter, angelus *nequit naturaliter errare,*® cum falsitas contingat in solo iudicio, in apprehensione vero, etiam humana, nequeat contingere falsitas. Potest tamen angelus errare circa obiectum supernaturale, quatenus illud iudicat (sive voluntarie intelligit) ad tramitem speciei infusae naturalis, ut si, considerans hominem mortuum, iudicet illum non resurrecturum, vel, si videns hominem Christum, iudicet eum non esse Deum. Quod quidem nequit contingere nisi in angelis malis qui fident soli naturali suo lumini, abstrahendo ab ordine divinae providentiae, dum angeli boni, per cognitionem quidditatis rei, non iudicant de his quae supernaturaliter ad rem pertinent, nisi salva ordinatione divina.

ASSERTIO 2. Voluntas angelica praestat voluntati humanae,

821 p., q. 54, a. 4.

831 p., q. 58, a. 1.

« 1 p., q. 58, a. 2.

85 1 p, q. 58, a. 3 et 4.

86 Dissentiunt quoad hoc Scotus *(In 2 Sent.,* dist, 7, q. 1), simpliciter admittens discursum in angelis, Molina (Comm, in a. 3 S. Thomae), dicens angelum posse discurrere, si vult, et Suarez *(De angelis,* 1. 2, c. 33), restringens angeli discursum ad ea quae nequit certo cognoscere, seu futura contingentia, secreta cordium et obiecta supernaturalia.

87 1 p.. q. 58, a. 5.

qua parte est in perfectiori natura nec coniimgitur appetitui sensitivo; in reliquis vero voluntati humanae parificatur.88*

PROBATUR.

451. Cum voluntas sequatur intellectum, et utraque facultas procedat ex natura, perfectiori naturae et intellectui angelico correspondet *perfectior voluntas* sive appetitus rationalis, tam ut naturalis inclinatio quam ut liberum arbitrium. Huiusmodi perfectio, praecipue in libero arbitrio, tripliciter manifestatur, scilicet tum in promptitudine electionis, consequens intuitivam ipsam rationem qua intellectus angelicus absque iudicio et ratiocinio exhaurit cognoscibilitatem obiecti eligendi;89 tum in absentia haesitationis, quae in nobis provenit sive ex fallibilitate iudicii sve ex influxu passionum appetitus sensitivi; tum in immobilitate seu inflexibilitate electionis, fundata in ipsa intuitiva et exhaustiva cognitione obiecti per intellectum, ratione cuius peccator angelus est naturaliter impoenitens et in malitia obstinatus.90

Quod attinet *obiectum,* angelus diligit *seipsum,* tum dilectione naturali ac necessaria, quatenus necessario sibi vult bonum in genere sive beatitudinem, sub qua ratione appetit quidquid vult, tum dilectione electiva sive libera, quatenus sibi vult hoc vel illud particulare bonum. Pariter diligit *alium angelum,* sicut seipsum, tum dilectione naturali, in quantum convenit in natura cum seipso, sicut homo diligit consanguineos, et sic etiam angelus malus diligit angelum bonum, tum dilectione electiva, quatenus convenit cum seipso in quibusdam aliis ab ipsa natura, et sic angelus bonus amat angelum bonum, cum quo convenit in iustitia, et angelus malus odio habet angelum bonum, a quo diversificatur secundum suam iniustitiam. Pariter angelus diligit *Deum,* et quidem plusquam seipsum, tum dilectione naturali, quatenus Deus est bonum universale cuius pars est bonum ipsius angeli et sine quo nullum bonum esse potest, tum dilectione electiva, si nempe non deflectit a naturali ipsa praefata inclinatione et a lege de diligendo Deo super omnia; si vero ab his peccando deflectit, diligit Deum minus quam seipsum aut odio habet, quod de facto contingit in lapsu angelorum et in subsequent! statu damnationis.

Quod attinet *motus appetitus et virtutes,* angelus naturaliter habet tantum ea omnia quae sunt puri ordinis intellectualis, ut amorem et odium, prudentiam et iustitiam, non vero varias passiones appetitus sensitivi nec virtutes fortitudinis et temperantiae, et, ut patet, angelus malus habet malos

« 1 p, q. 59-60.

s9 1 p., q. 59, a. 3, ad 1: «In angelis est electio, non tamen cum inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitam acceptationem veritatis».

90 1 p., q. 64, a. 2: «Voluntas angeli adhaeret fixe et immobiliter». De qua requaestio erit infra, n. 509, ubi de peccato angelorum.

motus et vitia, illis opposita. In supernatural! autem elevatione et in periodo suae viae, una cum gratia sanctificante angeli habuerunt fidem, spem, charitatem et supernaturales virtutes prudentiae et iustitiae; in gloria vero necessario fidem et spem amiserunt, non secus ac homines, ratione beatificae visionis; mali vero angeli, amissis donis supernaturalibus, retinent tantum naturalem quandam fidem, qua «credunt et contremiscunt» (lac. 2. 19).

QUAESTIO IV. DE ANGELORUM OPERATIONE AD EXTRA"

I. SENSUS QUAESTIONIS.

452. Operatio angeli ad extra fit per eius potentiam motricem. Diximus autem supra (n. 446) potentiam angeli non distingui realiter ab ipso eius intellectu et voluntate, prout habent respectum causalitatis ad effectum exteriorem, adeoque consistere in ipso imperio intellectus, quod suam efficaciam derivat ab electione voluntatis. Restat igitur ut consideremus huiusmodi influxum angeli ad extra, seu effectus ab eo producibiles in alia entia, adeoque tum in creaturas corporales, tum in homines. Ceterum, haec quaestio ulterius extendetur in sequenti quaestione, in qua considerabuntur peculiares quaedam operationes ad extra relate ad homines, scilicet angelorum omnium apparitiones, angelorum bonorum custodia et angelorum malorum impugnatio.

II. ASSERTIO 1. **Unus angelus influit in alterius intellectu: sive per illuminatione sive per locutionem, et in eius voluntate ri per modum suasionis.921**

PROBATUR.

453. *Illuminatio** hic intelligitur communicatio veritatis, ceteris ignotae. Iamvero, ex una parte angelus superior habet maiorem scientiam quam inferior, secundum perfectiores et universaliores species ipsi infusas, ut supra dictum est (n. 448), et ex alia parte nihil obstat quominus ipse huiusmodi scientiae excessum possit inferiori angelo communicare, non quidem subiective, puta infunden-do in illum species impressas quas non habet,[w] nam solus Deus po-

911 p., q. 106-107 (de influxu unius angeli in alium angelum); q. 52 et 110 (de influxu angeli in corpora); q. 111 (de influxu angeli in homines). Aliqui loci paralleli indicantur infra, ad singulas Assertiones.

921 p., q. 106-107. Praeterea, q. 111, a. 1-2; *C. Gent.* 3. 88; *De veritate,* q. 9;

»1 p., q. 106.

w Influxum subiectivum, puta per infusionem luminis vel speciei, admittunt aliqui theologi, ut *Henricus Gaudavensis. Scotus, Capreolus* et *Suarez.*

test id facere, qui solus illabitur animae eiusque facultatibus, sed tantum obiective, proportionando obiectum captui inferioris angeli,, seu artificioso modo obiectum suarum superiorum specierum ita dividendo, multiplicando ac componendo, ut sit accommodatum intellectui inferioris angeli et ab eo, in propriis quas possidet speciebus, intelligi queat, eo fere modo quo illuminatio fit in humano ipso magisterio.

Haec doctrina fundamentum habet in his quae aliqui *Patres,* ut Ephrem *(De fide hymn.),* Nazianzenus *(Orat, in sanet, baptism.* 5) et Damascenus *(De fide orth. 2. 5),* dicunt de mutuo influxu angelorum, et explicite traditur a Pseudo-Dionysio Areop. *(De cael, hier.,* c. 4, 7, 8 et 15).

Ut patet, inferior angelus nequit superiorem illuminare. Illuminatio respicit tum scientiam supernaturalem, seu ea quae angelis beatis successive revelantur, extra visionem beatificam, de his quae pertinent ad dispositionem mundi et praecipue ad salutem electorum, tum etiam scientiam naturalem, nam angeli superiores de iisdem rebus perfectiorem scientiam habent, «sicut unam et eandem rem plenius intelligit magister quam discipulus qui ab eo addiscit» (1 p., q. 106, a. 4). Huiusmodi veritatis communicatio vocatur, sub diverso aspectu, purgatio, quatenus removet scientiae privationem, illuminatio, quatenus influit ad modum luminis, et perfectio, quatenus veritas perficit intellectum.[95]

454. *Mutua angelorum locutio** quam testantur ipsa Scriptura[97] et Patres[98] non aliter convenienter explicari potest quam per hoc quod unus angelus per suam voluntatem ordinat seu dirigit suum conceptum ad alium angelum, secluso omni directo influxu per infusionem luminis aut speciei in intellectu alterius quae a solo Deo fieri possunt, ut dictum est quoad illuminationem." Posita enim huiusmodi voluntatis ordinatione, nihil desideratur ad hoc ut cogitatio unius fiat alteri manifesta, in quo consistit ratio locutionis.

Nam ex parte angeli audientis, iam habentur species quibus repraesentatur quidquid ad seipsum pertinet; ex parte vero angeli loquentis, sive cogitantis aliquid de alio angelo, habetur occlusio voluntatis quae sibi reservat secreta sui cordis (nom voluntas movet intellectum ad suas operationes et utitur intellectione quando vult et quomodo vult); unde si voluntas huiusmodi occlusionem aufert, intendens dirigere suam intellectionem ad alterum, ipso

[95] *In 2 Sent.,* dist. 9, q. 1, a. 2.
[96] 1 p., q. 107.
[97] Is. 6. 3; Dan. 8. 16: Zach. 2. 3 sq.; lud. 9; 1 Cor. 13. 1.
[98] Chrysostomus, *In 1 Cor.,* hom. 32. 3; Damascenus, *De fide orth.* 2. 3.

"Hic consequenter occurrit idem theologorum dissensus ac in illa quaestione. Ita Scotus *(In 2 Sent.,* dist. 9, q. 2) et Suarez *(De angelis,* 1. 2, c. 27, n. 37 sq.), admittunt specierum infusionem.

iacto tollitur omne impedimentum ipsi mentis manifestationi, et in specie intellectuali alterius angeli fit in actu ac veluti actualiter relucet id quod pertinet ad seipsum, sive manifestativa intentio prioris angeli ad ipsum.

Exinde plura sequuntur. Primo nempe, angelus *loquitur etiam Deo,* non quidem active, seu auferendo praefatum voluntatis obstaculum, cum intimae Dei praesentiae in ipso intellectu nullum opponi possit obstaculum, sed veluti passive, seu mere dirigendo ad Deum suam cogitationem, tum ut eum laudet (locutio laudatoria) tum ut ab eo consilium vel manifestationem alicuius veritatis petat, quemadmodum discipulus loquitur ad magistrum.[1] Secundo, angelus nequit praefato naturali modo *loqui homini,* seu facere per ordinationem suae voluntatis ut homo intelligat angelicam cogitationem, sed potest praeternaturaliter producere exterius sensibile signum sive vocem, qua mediante homo intelligat. Tertio, angelus inferior potest proprie *loqui superiori,* quamvis non possit eum illuminare, sicut contingit in locutione discipuli ad magistrum. Quarto, potest angelus *secreto loqui* cum alio, ita ut ceteri non intelligant, per suam scilicet voluntatem dirigendo suam intellectionem ad unum tantum. Quinto, potest angelus malus *mentiri alteri,* ita suos conceptus dirigens ad alterum ut exprimant se cogitare aut velle quae non cogitat aut non vult.

455. *Motio voluntatis*[1] unius angeli ab alio nequit fieri subiective, seu ex parte ipsius potentiae, nam haec a solo Deo moveri potest qui solus illabitur animae, sed tantum obiective, seu per praesentationem obiecti amabilis. Nec fieri potest infallibiliter ac necessario trahendo, quia solus Deus ut bonum universale sic trahit voluntatem, nec unus angelus alteri praesentare potest ipsum Deum, sed tantum suasive inclinando, quatenus unus angelus praesentat alteri seipsum tanquam obiectum amabile aut alia bona creata, et sic illum inclinat ad amorem creaturae vel Dei.[2]

ASSERTIO 2. **Angelus influere potest in corpora, seu ea movere,** sive mediate **per motu[3] transmutationis sive immediate per** motum localem. **Ratione autem motus localis corporu[3], angelus acquirit necessario praesentiam localem et motum localem suipsius, non tamen praesentiam in tempore.**[4]

PROBATUR.

[1] Cf. Tob. 12. 12; Zach. 1. 12; Gregorium M., *Moral.* 2. 7.

[2] 1 p., q. 106, a. 2.

[3] Quod autem unus angelus possit alium angelum in sua virtute cogere sive alligare, ut de Raphaële dicitur ipse daemonium in deserto religasse (Tob. 8. 3), id referri potest vel directe ad virtutem supernaturalem vel indirecte ad naturalem, si agitur de angelo superiori, quatenus nempe hic, fortius agendo in corporalia, praevenit vel impedit influxum inferioris angeli in eadem. Id autem pertinet directe ad influxum angelorum in creaturas corporales, non vero unius angeli in alterum.

[4] 1 p., q. 110; q. 52-53. Praeterea, q. 65, a. 4; q. a. 1; q. 91, a. 2; q. 114, a. 4;

456. Quod attinet *motum transmutationis,* nequit angelus immediate agere in ipsam substantiam rerum et in materiam primam» producendo transformationem substantialem, seu transmutando materiam de forma in formam. Nam, cum omne agens agat sibi simile, novum substantiale compositum nequit produci nisi vel a simili composito, ut ignis producitur ab igne et animal ab animali, vel a Deo qui, utpote causa universalis totius entis, praecontinet in sua virtute ipsas universales rerum entitates, seu sive formas sive materiam quae ideo ipsi oboedit ad nutum.[5] Potest tamen angelus mediate provocare huiusmodi mutationes, tam substantiales quam accidentales, adhibendo, per motum localem de quo infra, ipsa agentia naturalia, quae sunt propriae illarum causae, et exinde obtinere etiam velociores ac praestantiores effectus quam eodem modo ab homine obtinentur, eo quod melius cognoscit vires agentium naturalium et haec, ut instrumenta angeli, fortius operantur.[6][7]

Non tamen potest angelus, tam malus quam bonus, *facere miracula?* quia, ut explicatum est in tractatu *De Revelatione* (in vol. 1, n. 206 sq.), proprie miraculum est id quod fit praeter ordinem totius naturae creatae, ac ideo nonnisi a Deo fieri potest qui solus totam naturam creatam excedit essentia et operatione. Ipsae quidem creaturae, et peculiariter angeli et daemones, possunt mira facere necnon concurrere physice vel moraliter ad productionem veri miraculi, a solo Deo saltem principaliter facti; de quorum discernibilitate dictum est ibidem (n. 207, 218-222).[8]

457. *Motu autem locali* corpora posse ab angelo immediate moveri, patet tum generaliter ex his quae *Scriptura* et *Patres* docent de gubernatione mundi per angelos (cf. in q. seq.), tum particulariter ex quibusdam factis, ut de Habacuc ab angelo translato in Babylonem (Dan. 14. 35), de Philippo pariter ab angelo translato in Azotum (Act. 8. 39), de ipso Christo a diabolo translato in montem excelsum et super pinnam templi (Luc. 4. 5, 9), de aqua piscinae ab angelo mota (Io. 5. 4) et de his quae aguntur ab angelis passim in Apocalypsi. Huiusmodi influxum spiritualibus creaturis concesserunt ipsi pagani philosophi qui illorum existentiam admiserunt, quorum explicationem exponit S. Thomas (1 p., q. 110, a. 1, ad 2 et 3).

C. Gerit. 3. 78, 83, 102, 103; *De veritate,* q. 5, a. 8; *De potentia,* q. 6, a. 3-4; *De malo,.* q. 3, a. 3-4; q. 16, a. 3-10; Opusc. *De substantiis separatis,* c. 18.

5 1 p., q. 110, a. 2 (cf. q. 65, a. 4 et q. 91, a. 2, cit. supra, n. 413).

6 Ibid., ad 2 et 3.

7 1 p., q. 110, a. 4; q. 114, a. 4; C. *Gent. 3.* 103; *De potentia,* q. 6, a. 3-5.

8 De miris quae fiunt in spiritismo et magia confer supra, n. 425, et infra, η. 481.

Ratio quoque theologica eandem veritatem ostendit. Nam, ex una parte in huiusmodi motu non intervenit aliqua intrinseca mutatio vel tactus in ipsa rerum substantia, sed totum extrinsece se habet secundum mutationem «ubi», et ex altera parte angelus habet virtutem immediate operativam, quam proinde potest immediate corporibus applicare per solum imperium intellectus, ita ut non indigeat esse praesens passo per contactum quantitatis sed solius virtutis, quemadmodum et Deus. Nec proinde obstat quod angelus non informat corpus, sicut anima humana quae ratione solius informationis potest mediante proprio corpore movere alia corpora; imo ob absentiam huiusmodi informationis fit ut motiva virtus angeli non contrahatur in uno corpore, sed possit immediate omnia corpora movere (ibid., a. 3, ad 3).

Huiusmodi tamen motrix angeli potentia est limitata, sicut ipsa eius essentia, intellectus et voluntas, atque est maior vel minor iuxta specificam gradationem angelorum. Ita angelus nequit movere duo corpora, ut duo et ut separata (puta unam domum in America et aliam in Europa), cum virtus eius sit finita, ac ideo sit definitive in uno loco ita ut nequeat esse simul in alio (oportet enim ut quidquid comparatur ad unam virtutem, comparetur ad eam ut aliquid unum), quamvis possit simul movere plura corpora ad modum unius (ita, movendo totam terram, moveret mediate utramque supradicta domum in America et Europa).910

458. *Praesentia angeli in loco'* patet tum ex his quae in *Scriptura* dicuntur de ipso locali motu corporum per angelos, tum ex aliis textibus in quibus angeli directe dicuntur in locum venire vel mitti, ut duo angeli venientes Sodomam (Gen. 18. 22), diabolus alligatus in deserto (Tob. 8. 3), Gabriel missus in civitatem Galilaeae (Luc. 1. 26).

Ceterum huiusmodi localis praesentia est mera sequela illius actionis qua angelus corpora localiter movet, ac ideo fundatur in eodem contactu virtutis. Duplex anim est modus quo aliquid fit praesens in loco, seu vel per contactum quantitatis, et sic proprie dicitur esse m loco, quasi a loco contentum, et haec est praesentia circumscriptiva; vel per contactum virtutis, nam agens est aliquo modo, seu sua virtute, ubi operatur, et sic nonnisi analogice aliquid dicitur esse in loco, quia non continetur a loco nec ab eo mensuratur sive circumscribitur, sed potius illum continet. Unde angelus est in

'Cf. 1 p., q. 52, a. 2.
101 p., q. 52.

loco non circumscriptive sed *per merum contactum virtutis,"* sicut ipse Deus (aut etiam per contactum passionis, quia nempe patitur a corpore, qui quidem ad contactum virtutis reducitur). Cum tamen eius virtus sit finita ac determinetur ad unum locum, ut nuper dictum est, eius etiam praesentia est finita et determinata, ac ideo dicitur *praesentia non circumscriptiva sed definitiva,* ut significetur discrimen a praesentia Dei in loco, que, utpote fundata in infinita virtute, non est nec circumscriptiva nec definitiva, sed dicitur praesentia immensitatis sive ubiquitatis.[11]

Ex his plura sequuntur. Primo scilicet, angelus potest esse *in loco violenter,* si nempe praeternaturaliter contingat ipsum pati ab aliquo corpore, sicut daemon patitur ab igne, ut instrumento Dei, et loco ipsius ignis alligatur; huiusmodi praesentia reducitur ad contactum virtutis, sed versa quodammodo vice, quatenus nempe virtus angeli veluti ligatur ac patitur. Secundo, angelus *nequit simul esse in duobus locis,* ut duobus ac distinctis, sicut non potest movere localiter duo corpora ut duo, ut supra dictum est; etiam si angelus moveret magnum aliquod corpus, puta totam terram, non esset immediate in singulis partibus terrae, sed tantum in ea quam immediate tangeret ac moveret, nam ad hanc solam eius virtus primo ac totaliter applicaretur.[13] Tertio, duo angeli nequeunt esse *simul in eodem loco,* quia nequit idem effectus procedere a duabus causis completis et immediatis, angelus autem, cum movet corpus, applicat complete et immediate suam virtutem, nec possunt duo angeli dividere suum influxum et simul concurrere, sicut duo equi trahentes currum quem unusquisque trahere non valet.

459. *Motus localis ipsius angeli*[1] est mera sequela eius localis praesentiae, atque attemperatur tum indoli istius tum ac consequenter modo ipsius actionis qua angelus movet corpora et ad quam totum hoc negotium comparationis angeli ad corpora reducitur.

Cum enim angelus sit praesens in loco per contactum virtutis, sequitur quod, tangendo successive varia corpora vel varias partes eiusdem corporis, mutat suam ubicationem et movetur. Movetur autem *motu continuo,* si deserit primum locum modo continuo, seu successive et per partes; *motu vero*

[11] Haec est S. Thomae et thomistarum communis sententia. Alii vero inconvenienter praesentiam angeli explicant vel per solam virtutem, etiam non actu operantem (aliqui pauci thomistae), vel per ipsam substantiam angeli (Scotus, Molina et Valentia), vel per aliquem modum superadditum substantiae, de genere accidentis sive praedicamenti «Ubi» (Suarez). Sententiam Suaresh (1. 4, c. 4 sqq.) exponit J. Hellin, «La ubicaciôn del Doctor Eximio», *Estudios eclesiâslicos V* (1956) 390-450.

[12] De huiusmodi praesentiae divisionibus confer dicta in tractatu *De Deo Uno,* in vol. 1. n. 625. Ea S. Thomas breviter et apte colligit in 1 p., q. 52 a 2 circa finem

»3 1 p., q. 52. a. 2.

M 1 P·. q- 53.

discreto, si derelinquit totum simul locum occupatum, suspendendo simpliciter suam actionem eamque subinde applicando toti alteri loco. Hoc utroque modo movetur *per se,* seu ratione mutationis suae ipsius actionis; movetur autem *per accidens,* cum, absque mutatione suae actionis, agit in aliquo corpore quod movetur per se, seu quod est actualiter in motu.

460. *Praesentia autem in tempore*[15] angelo non convenit, quamvis ei conveniat praedicto modo praesentia in loco et ipse motus localis. Nam tempus proprie dicitur de motu, prout habet prius et posterius et prout refertur ad substantiam rei, quae sola in suo esse durare dicitur (sunt enim aeternitas, aevum et tempus, tres modi quibus aliqua res in suo esse durare dicitur). lamvero, quamvis angelus multiplicet suos actus, tam ad intra per intellectiones et volitiones quam ad extra per locales corporum motiones, eius tamen substantia incorruptibilis et immutabilis est nec motui subicitur, sed praefatis motibus mere conniungitur, ac ideo non est in tempore sed dicitur esse *in aevo,* quod est medium inter tempus et aeternitatem.

ASSERTIO 3. **Angelus influere potest in homines, sive immediate secundum corpus et corporalia organa, sicut influit in cetera corpora per motum localem, sive mediate secundum animam, diante nempe praefato motu locali illuminando obiective intellectum et inclinando voluntatem.**[16][17]

PROBATUR.

461. Influxus angelorum, tum bonorum tum malorum, in homines frequenter ac multifarie exhibetur in Scriptura, ut patet tum ex superius relatis textibus de locali angeli motu et praesentia (n. 457 sq.), tum ex multis aliis de possessione diabolica, de apparitione angelorum, de locutione et revelatione per angelos.[1]

Cum ex una parte homo componatur ex corpore et anima, secundum quatuor gradus corporalem, vegetativum, sensitivum et rationalem, et ex alia parte angelus nequeat immediate tangere animam sive penetrare in intellectum et voluntatem, nec has facultates obiective et immediate illuminare et inclinare, eo modo quo id facit

15 p., q. 10, a. 5 et 6. Cf. dicta in tractatu *DeDeo Uno,* in vol. 1, n. 641.

16 p», q. 111. Praeterea, q. 106, a. 2; *C. Gent.* 3. 81: *De veritate,* q. 11. a. 3; q. 22, a. 9; *De malo,* q. 3, a. 3-4; q. 6, a. 11.

17 De qua agitur v. g. in Exod. 23. 20 sq.; Tob. 5 sqq.; Dan. 8. 16 sq.; Mat. 1 et 2; Luc. 1.

quoad alios angelos, quippe quae involucro corporali veluti tegun-tur et ex corpore ipso totam suam perfectionem hauriant, totum negotium de influxu angeli in hominem reducitur initialiter ac im-mediate ad localem motum ipsius corporis, quo mediante ascendit vario modo ad superiores partes et facultates.

In parte hominis vegetativa, sive facultate nutritiva, augmentativa et gencrativa, potest angelus influere per varias alterationes quibus semper motus localis admiscetur. Ita, excitare potest organa sexualia ad delectatio-nem, seminis emissionem, generationem; quo emisso semine angelus malus uti potest etiam ad artificialem fecundationem: sic explicantur, si veri sunt, casus concubitus feminae cum diabolo et prolis exinde suceptae.

In parte sensitiva,[18] angelus potest influere in sensus tum exteriores tum interiores, extrinsece alterando obiectum, puta undas aeris vel aetheris, in-trinsece alterando humores, excitando organum phantasiae, ita ut suscitentur nova phantasmata vel novo modo vetera coadunentur et vividae ac deceptivae imaginariae visiones resultent, non tamen ita ut primo producantur phantas-mata quae nunquam per exteriores sensus habita fuerint, puta ut caecus a nativitate colores imaginetur.

In parte intellectiva,[19] angelus potest imprimis *intellectum illuminare* per locutionem et communicationem veritatis, modo tamen obiectivo et per me-dia sensibilia, quae sunt canalia humanae cognitionis, scilicet proponendo obiectum vel in rebus exterioribus, ut fit in apparitionibus, vel in sensibus exterioribus, et ultimo quidem in phantasia per praefatam istius immutatio-nem. Sic angelus potest efficere ut, meliori ac perspicaciori modo proposito obiecto, intellectus subinde connaturali modo ex lucidioribus phantasmatibus meliores species abstrahat, ex quibus cognitio perfectior evadit; et pariter fieri potest ut per perturbationem et obscurationem phantasmatum, opera angeli boni vel mali iuxta diversum finem, mens humana perturbetur et obs-curetur usque ad excaecationem. Potest etiam angelus vario modo *in volun-tatem influere,* eam suasive inclinando per aptam propositionem obiecti ama-bilis, ut dictum est supra (n. 455) quoad influxum in ipsam voluntatem alte-rius angeli, necnon ulterius per excitationem bonarum vel malarum passionum appetitus sensitivi, quae solent secum trahere ipsum actum voluntatis.

QUAESTIO V. DE PECULIARIBUS ANGELORUM OPERATIONI-BUS AD EXTRA RELATE AD HOMINES, SEU DE APPARI-TIONE, MISSIONE, CUSTODIA ET IMPUGNATIONE[20]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

462. Ad tramitem eorum quae in quaestione praecedenti ge-

18 1 p., q. **111,** a. 3 et 4.
19 Ibid. a. 1 et 2.
20 Bibliographia dabitur ad singulas Assertiones.

neraliter diximus de angelorum actione ad extra, relate ad corpora et homines, rimantur atque intelliguntur ea quae dici possunt de peculiaribus operationibus quae referuntur ad angelorum apparitionem, missionem, custodiam hominum per angelos bonos et eorumdem impugnationem per daemones. Nihilominus, ob momentum materiae et ob peculiares quosdam characteres qui comitantur huiusmodi operationes, necesse est eas directius considerare. Ratio autem, quare ea in hoc loco expenduntur potiusquam in fine totius capitis de angelis (seu post explicatam elevationem et lapsum angelorum, unde aliqui evaserunt custodes et alii hominum impugnatores) est ipsa communitas ac dependentia huius quaestionis a praecedenti. Ceterum, ipsa quaestio attendi nunc potest veluti abstractive et hypothetice, scilicet quid et quomodo angeli agere possint erga homines ex eorum bonitate vel malitia; eo vel magis quod, etiam abstrahendo ab elevatione, Deus mundum materialem per superiores illas creaturas aeque custodiret ac gubernaret.

II. ASSERTIO 1. Angeli vere et obiective apparent, vel alios apparere faciunt, in corporibus assumptis.[21]

PROBATUR.

463. Apparitiones tum angelorum tum aliorum (ut Dei, Christi, B. Virginis, aliorum sanctorum, animarum defunctorum), sunt *verae et obiectivae,* nec tantum imaginariae et subiectivae, seu secundum formationem imaginum in phantasia, ut quidam olim putaverunt.[22] Id satis certe colligitur tum ex concreto ac determinato modo quo in *Scriptura* enarrantur variae apparitiones (Gen. 18. 2 sq.; Tob. per totum; Mat. 28. 2-8; Marc. 16. 5-8; Luc. 1. 11-20, 26-38, 2. 9-15; 24. 4-7; Io. 20. 12 sq.; Act. 12. 7-11);[23] turn ex explicita affirmatione aliquorum *'Patrum,* qui dicunt angelos «apparuisse in talibus corporibus, ut non solum videri, verum etiam tangi possent» (Augustinus, *De civ. Dei* 15. 23), nec «putativam fuisse in angelis carnem, sed verae et solidae substantiae humanae»

21 1 p., q. 51, a. 2 et 3. Praeterea, *In 2 Sent.,* dist. 8, a. 2, 4 et 5; *De potentia.* q. 6, a. 7 et 8.

22 Cf. in 1 p., q. 51, a. 2.

23 In Mat. 1. 20-24, cum agatur de apparitione imaginaria, facta S. loseph in somno, id explicite notatur: «Angelus Domini apparuit in somnis ei dicens... Exurgens autem loseph a somno...».

(Tertullianus, *Adv. Marcionem* 3. 9);[24] tum ex sensu *Ecclesiae,* instituentis festa quibus recoluntur apparitiones angelorum Michaëlis et Raphaëlis. Ipsa *ratio theologica* id ostendit. Nam, quod communiter, indifferenter et constanter a pluribus videtur, non est aliquid imaginarium sed obiectivum et externum, nisi velimus frustranee, deceptorie nec congruenter cum modo agendi divinae Providentiae, multiplicare miracula.

Huiusmodi apparitiones *fiunt in corporibus assumptis* ab angelis, seu unitis angelis accidentaliter, tanquam motoribus. Nam, cum angelus non habeat corpus nec possit uniri corpori substantialiter, tanquam forma cum materia, non restat alius modus possibilis explicandi apparitiones, quam per formationem alicuius corporis, quod habeat figuram personae quae apparere dicitur, et per eius motionem, qua imitantur motus et actiones praefatae personae. Unde *tria requiruntur* ad veram et obiectivam apparitionem angeli, ut scilicet efformetur ab angelo *aliquod corpus exterius* in rerum natura; ut illud maneat *coniunctum angelo tanquam motori,* iugiter illi praesenti et in illo varios motus et actiones exercenti; et ut in huiusmodi corporis formatione et coniunctione intendatur manifestatio naturae et proprietatum ipsius angeli, seu ut corpus formetur et coniungatur angelo *tanquam signum* aptum ad manifestandam angeli naturam et proprietates.[25]

464. Quod attinet primum requisitum, seu *ipsum corpus assumptum,* notandum est illud ex quolibet elemento corporali efformari posse, sive ex terra, sive ex aqua, sive ex aëre, nec repugnare quominus organice efformetur tanquam aliquod cadaver sine actibus vitalibus quod a corruptione impediatur; congruentius tamen ac communius cum S. Thoma theologi dicunt illud efformari ex aëre, condensato usque ad spissitatem corporis solidi, cum hic modus facilius et sufficienter explicet quidquid occurrit in apparitionibus. Operationes autem quae in huiusmodi corpore fieri apparent, quatenus sunt mere corporales, ut moveri et emittere sonum, sunt verae et obiectivae; quatenus vero sunt operationes vitales, ut manducare, generare, videre et loqui, sunt mere apparentes; ita manducatio angeli apparentis est fortasse mera immisio cibi in ore, sed certe non digestio, et locutio est productio soni in aëre

[24] Nec obstat quod hi Patres aliunde putaverint angelos habere aliquod speciale corpus in sua natura (cf. supra, n. 429). Nam non in huiusmodi speciali ac invisibili corpore censentur ipsi putare angelos apparere, sed in alio crassiori ac visibili; imo Tertullianus cousque veritatem huius apparentis corporis premit, ut videatur cogitare de aliquo corpore organico, omnino simili corpori humano.

[25] 1 p., q. 51, a. 2: «Corpus assumptum unitur angelo, non quidem ut formae, neque solum ut motori, sed sicut motori repraesentato per corpus mobile assumptum».

percusso, sed non vera vitalis locutio (sicut instrumentum radiofonicum producit sonum, sed non loquitur). Unde generatio quae quandoque asseritur facta ex diabolo apparente et femina, non est credenda, nisi dicatur contigisse jer artificialem fecundationem, a diabolo factam, ope seminis effusi ab aliquo lomine.

Quod attinet secundum et tertium elementum, seu *auctorem apparitionis et personam manifestatam,* certum quidem est non solos angelos apparere, sed etiam Deum, Christum, B. Virginem, alios sanctos, animas defunctorum necnon diabolos, sed minus certum est num idem sit qui apparet et qui apparitionem operatur, seu corpus effingit ac movet. Tamen, cum angeli sint inter Deum et homines constituti, tum natura tum in opere gubernationis mundi visibilis, probabilius ac communius theologi cum S. Thoma putant omnes apparitiones fieri per ministerium angelorum, saltem de lege ordinaria; in quo casu, apparitio v. g. B. Virginis in civitate Lapurdii, sic explicatur ut angelus efformaverit ac moverit aliquod corpus ex aëre condensato, quo repraesentabatur B. Virgo sub nota effigie ac pulchritudine, signo eius puritatis et conceptionis immaculatae. Ceterum, si aliquod corpus gloriosum, scilicet eiusdem B. Virginis vel Christi, in sua propria specie manifestaretur, non esset proprie apparitio, de qua loquimur, sed vera manifestatio ipsius corporis in seipso, quod quidem nequit contingere nisi corpus illud suas gloriosas proprietates sub aliqua ratione suspendat vel reprimat, ut sit proportionatum nostris sensibus, puta oculis, qui secus a luce gloriae impedirentur.

465. *De peculiaribus apparitionibus* haec nota.

Deus, cum corpus non habeat, nequit nobis visibilis fieri nisi per praedictas apparitiones, quas factas esse non ab ipso Deo sed ab angelis suadet Scriptura, quatenus de eadem apparitione Abrahae facta, in Gen. 18 dicitur apparuisse Deus, in Hebr. 13 vero apparuisse angelus, et pariter de apparitione ad Moysen indifferenter dicitur apparuisse Deus, Exod. 3, et apparuisse angelus, Act. 7.

Christus potest se manifestare in proprio corpore, et ita se manifestavit apostolis post resurrectionem (cum nondum fortasse eius corpus esset, saltem omni modo, gloriosum) et, ut plures putant, etiam S. Paulo in via Damasci post Ascensionem. In ceteris vero apparitionibus quae narrantur, agitur de vera apparitione seu manifestatione in corpore alieno et assumpto, qt patet ex ipsa varietate aetatis et formae corporis apparentis; potest autem ipse Christus huiusmodi corpus efformare ac movere, sed convenit quod id fiat per ministerium angelorum, ut dictum est. Et idem valet de *B. Virgine,* necnon de aliis sanctis qui ceteroquin proprium corpus in caelo nondum habent (nisi forte aliqui excipiantur).

Quod attinet generaliter *animas separatas,* sive caelestes, sive purgantes, sive damnatas, ipsae non habent naturalem virtutem operandi apparitiones, tam pro se quam pro aliis, sed, Deo permittente, possunt praeternaturaliter apparere; quod iterum convenientius dicitur fieri per ministerium angelorum, modo supradicto.

Daemones vero habent naturalem virtutem operandi apparitiones, tam pro se quam pro aliis, eaque non raro usi sunt, ut patet ex historiis sanctorum

(ita fertur diabolus sub forma ipsius Christi crucifixi apparuisse S. Francisco Assisiensi); a divina tamen providentia impediuntur ab abusu huiusmodi potestatis in detrimentum animarum.

ASSERTIO 2. Angeli boni a Deo ad homines interdum mittuntur, ad peculiare operis vel verbi ministerium exequendum.[26]

PROBATUR.

466. Huiusmodi angelorum ministerium saepe in *Scriptura* indicatur, etiam sub nomine missionis, a quo ceteroquin ipsum proprium angeli nomen (ἄγγελο : missus, nuntius) derivatur. Exod. 23. 20: «Ecce ego mittam angelum meum»; Tob. 12. 20: «Tempus est ut revertar ad eum qui me misit»; Dan. 6. 22; 2 Mach. 11.6; Mat. 13. 41; Luc. 1. 26: «Missus est angelus Gabriel a Deo». *Patres* praeterea dicunt missionem esse proprium angelorum officium[27] et Augustinus atque Gregorius M. (cit. supra, n. 419) aiunt ipsum nomen «angelus» illorum officium indicare.

Ratio autem theologica deducitur ex ipso conceptu missionis, quem determinavimus in tractatu *De Deo Trino* (n. 300), agendo de ipsis missionibus divinis. Missio scilicet duo importat, primo habitudinem originis ad mittentem, seu quandam processionem vel physicam, vel moralem seu secundum imperium aut consilium; secundo, habitudinem ad terminum, seu quendam novum modum se habendi ad ipsum. Quae duo verificantur quotiescumque angelus ex peculiari imperio divino aliquid novi operatur vel annuntiat; nam tunc angelus per aliquam actionem, quae ad motum localem ultimo reducitur, incipit novo modo esse praesens in rebus et relate ad homines. Per quem quidem novum essendi modum differt missio angeli ab eius custodia et addit aliquid ad istam, etiam si fiat per eundem angelum qui custodit.

Quinam autem sint angeli qui prae aliis mittantur, vix determinari potest. Plures Patres ante Pseudo-Dionysium Areopagitam (Basilius, Ambrosius, Cyrillus Alex.) et non pauci theologi (Bernardus, Alexander Halensis, Durandus et alii, etiam inter moderniores) sentiunt omnes angelos indiscriminatim mitti; quibus favet mentio ministerii Cherubim (Gen. 3. 24) et Seraphim (Is. 6. 2, 6) in A. T., necnon Michaëlis qui vocatur «unus de principibus primis» (Dan. 10. 13) et Raphaëlis «unius ex septem qui adstant ante Dominum» (Tob. 12. 15). Pseudo-Dionysius vero et Gregorius M., quos sequuntur

[26] 1 p., q. 112. Praeterea, *In 2 Sent.,* dist. 10, a. 1, 2 et 3.
[27] Eusebius Caes, *Praep. evang.* 7. 16; Athanasius, *Contra Arian.,* orat. 3. 12.

communius theologi cum S. Thoma, invexerunt distinctionem inter angelos assistentes, qui nempe circa Deum ipsum immediate occupantur, veluti curia divina, et angelos ministrantes, qui soli ad homines mittuntur; quibus aliquo modo favet tum ipsa significatio aliquorum nominum angelorum, ut thronorum et dominationum, tum convenientia distribuendi angelorum munera iuxta gradationem naturae ipsorum, ita ut exterius ac inferius officium nonnisi per inferiores angelos expleatur.[25]

ASSERTIO 3. Angeli boni determinatam aliquam ac particularem hominum custodiam gerunt.[29]

Nota theologica.

467. *Dari angelos custodes generatim,* seu angelos peculiariter a Deo deputari ad custodiendos homines in ordine ad salutem, habetur ab omnibus theologis ut *de fide definita,* cumque nulla extet extraordinarii Magisterii definitio de hac re, id referendum est ad Magisterium ordinarium. Dari *determinate angelos custodes,* seu aliquos inter angelos qui prae aliis ad huiusmodi officium deputati sunt, videtur ita esse certum ut sine *aliqua temeritate* negari non possit, eo quod id ferat plenus sensus Magisterii ordinarii, praeci-

25 Cetera vero quae isti theologi cum ipso S. Thoma ulterius determinant, prorsus incerta et aleatoria sunt, ut quod ex novem ordinibus supra relatis (n. 442) nonnisi quinque inferiores mittantur (non vero tres ordines primae hierarchiae et primus ordo secundae hierrachiae); item quod Michael, Gabriel et Raphaël pertineant ad tertiam inferiorem hierarchiam, et Michaël sit primus angelus de ordine principatuum, Gabriel primus de ordine archangelorum et Raphaël primus de infimo ordine angelorum.

29 1 p., q. 113. Praeterea, *In 2 Sent.,* dist. 11, q. 1.

Bataini, J., «La possession angélique est-elle admissible?». *Divus Thomas* (Piacenza) LI (1948) 290-303.—«A propos de la possession angélique», *ibid.* LUI (1950) 53-63.

Düllman, H., «Engel und Menschen bei der Messfeier», *Divus Thomas* (Freiburg) XXVIII (1949) 281-292, 381-411.

Isidoro de San José, «La doctrina del ângel custodio. En el dogma, en la teologia, en el arte v en la espiritualidad», *Revista espaüola de teologia* VIII (1949) 265-287, 438-473; IX (1950) 451-466; XI (1952) 67-78; XII (1953) 24-51, 150-185, 307-335.

Kerkhofs, L. J., «De angelorum custodia», *Revue ecclésiastique de Liège* X'IX (1928) 282-288.

Kloppenburg, P., «Mirum angelorum ministerium», *Revista ecclesiastica Brasileira* XXII (1962) 830-849.

Landersdorfer, S., «Zur Lehre von den Schutzengeln im A. T », *Katholik* (1918) II 114 sqq.

Meunier, G., *Sous la garde des anges,* Paris 1929.

Paul (Dom), «Les anges gardiens», *Vie spirituelle* LXXV (1946) 332-348.

Pesch, Chr., *Die heiligen Shutzengel,* ed. 2, Freiburg i. Br. 1925.

Perego, A., «La possessione angelica», *Divus Thomas* (Piacenza) LUI (1950) 46-55.

Rosenberg, H. von, *Begegnung mit Engel,* München 1956.

Van Hove, A., «De angelis custodibus», *Collectanea Mechliniensia* IX (1935) 58-62.

Ventura, J., «Our Guardian Angels», *[American] ecclesiastical recietv* XCIV (1936) 27-32.

pue per institutionem festi et officii de angelis custodibus. *Unumquemque fidelem,* sive baptizatum, habere *proprium angelum* custodem (etsi fortasse non exclusivum), seu aliquem angelum qui specialem curam habet de ipso, ita certum habetur ab omnibus theologis, ut contrarium sit *non leviter temerarium* (quidam paulo saltem exaggerate id dicunt proximum fidei vel etiam de fide). Huiusmodi angelum esse non tantum proprium sed *etiam exclusivum,* ita nempe quod angelus qui custodit unum fidelem non custodiat etiam alterum vel plures fideles, est sententia communis ac pro tanto non modice probabilis, quin tamen videatur aliquam notam theologicam mereri. *Unumquemque hominem,* etiam infidelem, habere suum angelum custodem, utroque modo praedicto, est pariter sententia communis ac solide probabilis, quin iterum theologicam notam mereatur.

PROBATUR.

468. Magisterii ordinarii doctrina manifestatur tum in *orationibus,* ab Ecclesia peculiariter approbatis, ut in vulgata invocatione: «Angele Dei, qui custos es mei, me tibi commissum pietate superna, illumina, custodi, rege et guberna. Arnen», quae est indulgentiis ditata; tum ac praecipue in *cultu liturgico?* seu in templis et altaribus inde a saec. 5 angelis custodibus consecratis, festis et officiis in honorem Michaëlis, Raphaëlis, et signanter, Angelorum Custodum (hoc festum cuius directum obiectum est ipsa custodia angelorum, initium habuit saec. 11, primam publicam concessionem obtinuit a Paulo V a. 1608 et extensionem ad universam Ecclesiam a Clemente X a. 1670); tum in communi *praedicatione* et vulgatis *Catechismis.*

Catechismus Conc. Trid., qui immediatum aliquem doctrinalem

30 Quoad historiam et doctrinam de cultu angelorum confer:
Bareille, G., «Le culte des anges à l'époque des Pères de l'Eglise», *Revue thomiste* VIII (1900) 41-49.—«Angélologie», *Dictionnaire de théologie catholique* 1-1 (Paris 1902) 1219-1222.

Bialas, A. A., *The patronage of Saint Michel the Archangel,* Chicago 1954.

Kerkhofs, L., «De cultu angelis exhibendo», *Revue ecclésiastique de Liège* XIX (1928) 353-357.

Leclercq, H , «Anges», *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* 1-2 (1907) 2144-2153.

Peterson, E., *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel ini Kullus,* Leipzig 1935.

Williams, A. L., «The cult of the angels at Colossae», *Journal of theological studies* X (1909) 413438.

valorem sibi petit, explicite ac determinate docet: «Est enim Dei Providentia datum hoc negotium angelis, ut *custodiant humanum genus, singulis hominibus praesto sint,* ne gravius aliquod detrimentum accipiant. Nam ut parentes, si infesta ac periculosa via filiis iter faciendum sit, custodes adhibent et periculorum adiutores, sic caelestis parens in hoc itinere, quo ad caelestem patriam contendimus, *singulis nobis praeposuit angelos,* quorum ope et diligentia tecti, furtim paratos ab hostibus laqueos vitaremus... iisque ducibus rectum iter teneremus» (p. 4, c. 9, n. 4). Idem Catechismus cultum angelorum fundat in duplici ratione visionis beatificae et custodiae hominum: «Invocandi itaque sunt [angeli], quod et perpetuo Deum intuentur, et patrocinium salutis nostrae sibi delatum libentissime suscipiunt» (p. 3, c. 2, n. 10).

469. **Scriptura** frequenter describit officia angelorum erga homines, ut constat ex superius dictis de apparitionibus et missionibus angelorum, quae quidem omnia involvunt aliquid connexum generaliter cum custodia et utilitate hominum.

Peculiariter ad custodiam referuntur tum quae habentur in integro libro *Tobiae;* tum quae in prophetia *Danielis* dicuntur de principe Persarum, principe Graecorum et principe Iudaeorum (Dan. 10. 13, 20, 21; 12. 1), quatenus princeps ibi designat peculiarem angelum, iuxta expositores (quod quidem manifestum est de Michaële, qui dicitur princeps Iudaeorum, 10. 21: «Michaël princeps vester»; 12. 1: «Michaël princeps magnus, qui stat pro filiis populi tui»); tum ac peculiariter sequentes textus, Psal. 90. 11 sq.: «Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis» (quae verba a diabolo obiciuntur Christo in eius tentatione, Mat. 4. 6); Mat. 18. 10: «Videte ne contemnatis unum ex his pusillis; dico enim vobis quia angeli eorum in caelis semper vident faciem Patris mei qui in caelis est»; Hebr. 1. 14: «Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capient salutis?»; Act. 12. 15, ubi ostenditur persuasio primorum christianorum, qui, nolentes credere Petrum eductum esse de carcere et ostium pulsantem adesse, «dicebant: Angelus eius est».

470. **Patres** huiusmodi custodiae *rationem et extensionem* ulterius determinant, in quo excellunt Origenes et Hieronymus.

Origenes, *De prine.,* l. 1, praef., n. 10: «Est etiam illud in ecclesiastica praedicatione, esse angelos Dei quosdam et virtutes bonas qui ei ministrant ad salutem hominum consummandam» (MG 11. 120 sq.); *In Num.,* hom. 20. 3: «Adest unicuique nostrum, etiam minimis qui sunt in Ecclesia Dei, angelus bonus, angelus Domini qui tegat, qui moneat, qui gubernet, qui pro actibus nostris corrigendis et miserationibus exposcendis, quotidie videat faciem Patris qui in caelis est» (MG 12. 733).

Basilius, *Adv. Eunomium* 3. 1: «Quod autem unicuique fidelium adsit angelus velut paedagogus quidam et pastor vitam dirigens, nemo contradicet, qui meminerit verborum Domini [Mat. 18. 10, nuper cit.]» (MG 29. 655).

Gregorius Nyss., *De vita Moysis*·. «Occultior quaedam traditio et verus sermo ad nos usque descendit, quo creditur... angelorum, qui natura incorporei sunt, aliquem in adminiculum cuique constitutum fuisse» (MG 44. 338).

Chrysostomus, *In Mat.*, hom. 59. 4: «Hinc [i. e. ex Mat. 18. 10] manifestum est, sanctos omnes ibi angelos habere» (MG 57. 579); *In Coi.*, hom. 3. 4: «Unusquisque enim fidelis habet angelum» (MG 62. 322).

Hieronymus, *In Mat.* 18. 10: «Magna dignitas animarum, ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum» (ML 26. 130).

Isidorus Hisp., *Sent.* 1. 10. 21: «Omnes homines angelos habere probantur loquente Domini in evangelio [Mat. 18. 10]» (ML 83. 557).

471. Ratio convenientiae, quam affert S. Thomas, est quia, iuxta modum agendi divinae Providentiae, prout apparet sive in ordine physico (in quo terra vertit circa centrum nobilius, seu solem, et hic circa aliud adhuc nobilius) sive in ordine morali (in quo coetus fidelium vertit circa firmius hierarchicum sacerdotium et inferiores clerici circa episcopum et hic circa Papam), inferiora regi solent per superiora et mobilia per immobilia. Angeli autem homines, physice corruptibiles et moraliter mutabiles, superant perfectione naturae incorruptibilis et immutabilitate iudicii ac voluntatis. Ergo convenit ut homines per angelos peculiariter regantur ac custodiantur, in difficili via salutis, in qua ipsae adversae angelicae potestates insidias struunt.[31]

472. Quamvis supradictae auctoritates praecipue loquantur de fidelibus, tamen *infideles* nunquam explicite excludunt, imo implicite eos includere censentur, attentis rationibus quas invocant, praecipue finem salutis, ad quem omnes homines sunt vocati. Imo huiusmodi universalitatem explicite proponunt *Isidorus Hisp.*, dicens «omnes homines angelos habere» et *Hieronymus*, qui factum custodiae repetit generaliter ex ipsa «dignitate animarum» et addit unicuique animae angelum delegari inde «ab ortu nativitatis», adeoque ante Baptismum et independenter a statu fidelitatis. Etiam *Catechismus Conc. Trid.* simpliciter affirmat angelos «custodire humanum genus, singulisqde hominibus praesto esse». Pariter adducta ratio divinae gubernationis valorem habet quoad omnes homines. Propterea, communis ac firma theologorum

[31] Modus autem, quo huiusmodi custodia exercetur, intclligitur ex dictis supra (n. 456 sq.), de modo quo quilibet angelus influere potest in corpora et in hominem. Quidam recentiorcs disputarunt num, attenta potentia Dei ordinata, possibilis sit etiam vera *possessio angelica,* sicut datur *possessio diabolica* (de qua infra, p. 1169); affirmat Bataini, negat Perego, in *art. cit.* supra (in n. 466).

doctrina ad *omnes prorsus homines* peculiarem angelorum custodiam extendit; a qua doctrina nonnisi leviter, etsi fortasse sine ulla censura, aliquis recederet.

Ulteriores vero determinationes, quas solent addere theologi, praecipue antiquiores, *satis incertae sunt,* et in nonnullis exaggeratae vel arbitrariae videntur, praecipue cum praestet in huiusmodi quaestionibus sobrie loqui ac iudicare, ne ipsam veritatem irrisioni acatholicorum exponamus. Sit tamen breve verbum, de quibusdam, quae aliquam probabilitatem sibi vindicare videntur.

Et imprimis solide probabile est, ut diximus supra, unumquemque hominem, praecipue fidelem, habere suum angelum non solum proprium sed etiam *exclusivum,* qui nempe nullum alium hominem custodiat; quod quidem poneret in actuali ac diuturno hominum servitio ingentem angelorum exercitum. Rei probabilitas fundari videtur praecipue in limitata virtute angeli, quae, ut diximus supra, nequit duobus, ut duobus, simul applicari, ita ut unus angelus non valeret in eodem momento duos homines adiuvare, si necessitas pro utroque simul occurreret.[32]

Plures theologi admittunt, ut valde vel satis probabile, haberi particulares angelos custodes pro sequentibus subiectis.

Primo nempe, pro tota *Ecclesia* qua tali, cui assignant Michaëlem archangelum, eo quod hic fuerit angelus Synagogae (iuxta Dan. 10. 21; 12. 2), cui successit Ecclesia. Attamen aliquale hoc fundamentum satis debile videtur; nec urget ipsa ratio convenientiae, cum Ecclesia sit corpus ipsius Christi et a Christo et Spiritu S. immediate protegatur.

Secundo, pro variis *particularibus ecclesiis sive dioecesibus.* Attamen id aliquatenus exaggeratum videtur; nec valet opponere sententiam aliquorum Patrum (ut Hilarii, Ambrosii et Nazianzeni), quippe quae fundatur in incerta exegesi textus Apoc. 1. 20 de «angelis septem ecclesiarum», qui, iuxta probabiliorem interpretationem, sunt ipsi ecclesiarum episcopi.

Tertio, pro *singulis nationibus,* ob supradictos locos Danielis de principibus populorum (n. 469), in quibus etiam fundatur huiusmodi assertio apud unum vel alium Patrem (ut Origenem, Basilium et Damascenum). Attamen, fundamentum illud scripturisticum, in quo vicissim fundantur ipsi Patres, rem non evincit, quia potest ibi agi de aliquo particulari ac temporaneo angelorum ministerio potiusquam de permanenti custodia distinctorum populorum; ceterum nec apparet unde ipsorum populorum distinctio peti debeat, utrum nempe ex ratione politica, an linguistica, an locali, an morali.

Quarto, pro singulis particularibus *paroeciis, religiosis communitatibus, provinciis, civitatibus, personis publicis* qua talibus (regibus, episcopis, R. Pon-

[32] S. Thomas, 1 p., q. 113, a. 2, ad 1, ait: «Uni homini debetur unus custos, et interdum plures deputantur ad custodiam unius... Singulis hominibus singuli angeli deputantur ad custodiam». Petrus Lombardus vero *{Sent.,* l. 2, dist. 11, c. 1), cum putet numerum bonorum angelorum esse minorem quam totalem numerum hominum in omni tempore, consequenter ait non necessario singulos angelos singulis hominibus deputari, cum contingere possit ut angeli in aliquo tempore ad id non sufficiant; nec esse inconveniens ut unus angelus pluribus hominibus deputetur, eo modo quo unus episcopus plurium fidelium custodiam gerit.

tifice). Attamen, hoc modo custodia angelorum in infinitum eadem arbitraria ratione multiplicari potest, ut enumeranti patet.

Quinto, peculiariter pro *Christo* (cui quidam assignant Michaëlem); pro *Beata Virgine,* cui assignant duos angelos, unum ut privatae personae et alterum ut Matri Dei, officio matris durante (iuxta quosdam Raphaëlem); pro *R. Pontifice,* cui pariter assignant duos angelos, ut privatae et ut publicae personae. Attamen, et ista sine solido fundamento dicuntur; nam Christus custodia non indigebat eique ad nutum non unus sed «multi angeli ministrabant» (Mat. 4. 11); B. Virgo pariter custodia non indiguit, cum esset in gratia confirmata, et ad inserviendum ei, officio matris durante, adstabat, ad nutum Filii, integer chorus angelorum; R. Pontifici, si velimus praeter privatum angelum etiam publicum concedere, non est ratio quare hic non multiplicetur in papalem quandam militiam, attento multiplici munere quo Papa fungitur.

473. Angelorum custodiae corresponde! morale aliquod *officium hominis erga angelos;* cuius summam sic describit *Bernardus'.* «'Angelis tuis mandavit de te ut custodiant te in omnibus viis tuis'. Quantam tibi debet hoc verbum inferre reverentiam, afferre devotionem, conferre fiduciam! reverentiam pro praesentia, devotionem pro benevolentia, fiduciam pro custodia».[33] Proprie dictus autem *cultus* religiosus angelis debitus (de quo dictum est supra, n. 468), fundatur non proprie et immediate in ipsa custodia, sed in eorum supernaturali perfectione et beatifica visione, sicut pro ceteris sanctis; ceterum, per hunc ipsum duliae cultum et ad modum unius cum ipso, praefatum reverentiae officium aptissime persolvitur.

ASSERTIO 4. **Angeli mali duplici impugnatione hominibus nocent, tentatione scilicet et infestatione.**[34]

[33] *In Psal. «Qui habitat»,* senn. 12. 6, ML 183. 233.

[34] 1 p., q. 114, a. 4. Praeterea, q. 64, a. 4; 1-2, q. 80; *In 2 Sent.,* dist. 7, q. 2, a. 2; q. 3; dist. 21, q. 1; *De malo,* q. 3, a. 3-5; *De potentia,* q. 6, a. 5 et 10.

Vide *Dictionnaire de théologie catholique,* art. Démoniaques (Ortolan), Possession diabolique (Roure), Tentation (Brouillard)—*Dictionnaire de la Bible,* art. Démoniaques (Lesêtre).—*Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* art. Possession diabolique (Wapfelaert).—*Dictionnaire de spiritualité* art. Démon (Lyonnet, Daniélou, etc.).

Catherine!, F. M., «Les démoniaques dans l'Evangile», *Satan* («Etudes carmelitaines». XXVII, Paris 1948) 315-327.

Corte, N., *Satan, l'adversaire,* Paris 1956.

Cristiani. L., *L'actualité de Satan,* Paris 1954; *Présence de Satan dans le monde moderne,* Paris 1959.

De Libero, G., *Satana, l'essere, l'azione, il dominio,* Torino 1955.

Güillet, J.. «Des puissances sataniques à Satan», *Vie Spirituelle* (1950) II 296-306.

Kaupel, H., *Die dâmonen im Alten Testament,* Augsburg 1930.

Kelly, H. A., «Demonology and diabolical temptation», *Thought* (1965) 165-194.

474. Nota theologica.

Factum *tentationis* diabolicae, seu daemones operari ad hoc ut homines inducantur ad peccandum, est *de fide definita,* saltem a Magisterio ordinario, etiam vero a Magisterio extraordinario, si quis dicat cum quibusdam theologis in capitibus (nec tantum in canonibus) Conc. Trid. definitiones fidei contineri; praeterea, particulare factum tentationis primi hominis, seu Adae, est explicite definitum a Conc. Later. IV. Factum diabolicae *infestationis* seu physici nocumenti, tam extra corpus quam in ipso corpore hominis, imo et ipsius *possessionis* (qua nempe diabolus corpus hominis occupat eoque ad placitum abutitur), est *saltem theologice certum,* utpote inclusum in obvio aut pleniori sensu Magisterii ordinarii, imo probabiliter est de fide ex eodem Magisterio (id tamen ita intelligendum est, ut diabolus possit quandocumque hominem infestare et possidere, et aliquando saltem, tempore nempe Christi et apostolorum, id fecerit, non vero ita ut in aliquo alio posteriori aut hodierno tempore faciat).

PROBATUR.

475. Magisterii *doctrina de tentatione diabolica* continetur praecipue tum in *Conc. Later. IV,* quatenus saltem de primo homine docet «diaboli suggestione peccasse» (Denz. 800), quod quidem ex mente Ecclesiae et in connexione cum verbis Gen. 3. 15 («Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius»), intel-

Oesterreich, T.-K., *Les possédés,* Paris 1927.

Petersdorff, E. von, «De daemonibus in liturgia memoratis», *Angelicum* XIX (1942) 324-339.

Philips, G., «De daemoniacis in Evangelio», *Revue ecclésiastique de Liège* XXXI (1939-40) 358-363.

Rodewyck, A., «Die Beurteilung der Besessenheit. Ein Geschichtlicher Überblick», *Zeitschrift fur katholische Théologie* LXXXII (1950) 460-480.

Roure, L., «Diable, sorciers et possédés», *Etudes* CLXXXIX (1926) 214-224.

Santovo, G. de, «<»Hay todavia endemoniados?», *Revista eclesiâstica* (1925) 57-62.

Satan («Etudes carmélitaines» XVII, Paris 1948) 315-504. Cf. amplam bibliographiam in p. 660-664.

Smit, J., *De daemoniacis in historia evangelica,* Romae 1912.

Tonquedec, J. de, *Les maladies nerveuses ou mentales et les possesions diaboliques,* Paris 1938.

Verdier, P., *Le diable dans les missions,* Paris 1896.

Weber, S., *De singulorum hominum daemone impugnatore,* Romae 1938.

Winkhofer, A., *Traktat Uber den Teufel,* Frankfurt 1961.

Zeman, F., «Indoles 'daemonum' in scriptis prophetarum et aestimatio cultus 'daemonibus' praestiti in luce daemonologiae Orientis Antiqui», *Verbum Domini* XXVII (1949) 270-277, 321-335; XXVIII (1950) 18-28, 89-97.

ligi debet etiam de semine primorum parentum, seu de ceteris hominibus; tum in *Cone. Trid.*, quod in sess. 6 de iustificatione loquitur generaliter de relatione inter daemones et homines tanquam de pugna circa peccatum (Denz. 1541: «De pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo») et in sess. 14 de Extrema Unctione huiusmodi pugnam describit tanquam opus «adversarii nostri occasiones per omnem vitam quaerentis et captantis, ut devorare animas nostras quoquo modo possit» et tanquam «tentationes daemonis calcaneo insidiantis [Gen. 3. 15]» (Denz. 1694, 1696). Quam doctrinam diffuse exponit *Catechismus Cone. Trid.* in explicatione sextae petitionis orationis dominicae «Et ne nos inducas in tentationem» (p. 4, c. 15, n. 1-10), ubi ait quod tentare homines «proprium diaboli officium est» (n. 10).

His accedunt tum generaliores Magisterii expressiones de peccato ut effectu et dominio diaboli (Cone. Constantinop. a. 449, Flor, et Trid., Denz. 291, 1347, 1349, 1521, 1668), tum *orationes liturgicae,* quae considerari possunt tanquam indirecta expressio ipsius doctrinae Magisterii et in quibus frequens mentio occurrit de diabolica tentatione, seu de «spiritibus malignis qui ad perditionem animarum pervagantur in mundo» (Oratio quae dicebatur in fine Missae), «de insidiis diaboli» (Litaniae Sanctorum), «de diabolica fraude» (Oratio in commendatione animae).

Praeterea Magisterium reprobavit *quasdam falsas explicationes* de modo quo diabolus influit in peccatum hominis per suas tentationes; quae omnes videntur suggerere quandam interiorem violentiam quae plenam saltem libertatem auferat. Ita *Cone. Senonense* a. 1140 peregrinam hanc Abaelardi propositionem damnavit: «Quod diabolus immittat suggestionem per appositionem [operationem] lapidum vel herbarum» (Denz. 736). *Innocentius XI* a. 1682 reprobavit *Quietistas* quod dicerent «non ipsos contemplativos, sed diabolum per eorum membra talia [i. e. peccata] operari» (Denz. 2192) et a. 1687 distincte damnavit undecim propositiones quietistae *Michaelis Molinos,* soli ipsius diaboli violentiae peccata adseribentis (Denz. 2243-2253). *Leo XIII* a. 1887 damnavit obscuram hanc *Rosmini* propositionem de peccato primorum parentum: «Cum daemones fructum possederint, putarunt se ingressuros in hominem, si de illo ederet; converso enim cibo in corpus hominis animatum, ipsi poterant libere ingredi animalitatem, i. e. vitam subiectivam huius entis, atque ita de eo disponere sicut proposuerant» (Denz. 3233).

Doctrina de diaboli *infestatione, necnon possessione,* implicite continetur tum in variis canonibus antiquorum *Conciliorum* de modo se gerendi erga energumenos, tum in institutione *ordinis Exorcistatus,* necnon *exorcismi* inter ecclesiastica sacramentalia, et utrius-

que regulatione per rituales et canonicas ipsas leges (Rituale Romanum, tit. 9, c. 1-3; Codex I. C., can. 1151-1153).

476. **Scriptura** refert *tentationes* Adae et Evae cum consequenti peccato (Gen. 3. 1-6), ipsius Christi in deserto (Mat. 4. 1 sq.; cf. Marc. 1. 12 sq.; Luc. 4. 1-13), Petri aliorumque apostolorum (Luc. 22. 31), ludae (Io. 13. 2, 27), Ananiae (Act. 5. 3), fortasse Pauli (2 Cor. 12).

Frequenter denuntiat laqueos diaboli, exhortons ad vigilandum et resistendum, Mat. 13. 19 (cf. Mare. 4. 15; Luc. 8. 12: parabola de zizania a diabolo seminata); Rom. 16. 20, de conterendo Satana; Ephes. 6. 11 sq., de armatura et colluctatione cum diabolo; lac. 4. 7, de resistendo diabolo; 1 Petr. 5. 8: «Sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret». Diabolum «tentatorem» tanquam proprio nomine appellat eique tentationem tanquam proprium eius officium attribuit; Mat. 4. 3, de tentatione Christi: «Et accedens tentator dixit ei...»; 1 Thes. 3. 5: «Ne forte tentaverit vos is qui tentât».

Infestationes diabolicae occurrunt tum in A. T., ut circa septem viros qui concubuerunt cum Sara et occisi sunt a diabolo Asmodaeo (Tob. 3. 8; 6. 14), circa lob, quem, permittente Deo, Satanas tum in exterioribus tum in proprio corpore graviter percussit (lob 1-2), circa Aegyptios quos Deus plagis afflixit «per angelos malos» (Psal. 72. 49); in N. T., ut circa mulierem inclinatam, habentem «spiritum infirmitatis», «quam alligavit Satanas ecce decem et octo annos» (Luc. 13. 11, 16). In evangelio huiusmodi infestatio assumit graviorem formam ipsius diabolicae *possessionis* ac frequenter occurrit, divina Providentia disponente, tempore Christi et nascentis Christianismi; ad id etiam alludit Christus, cum ait: «Nunc princeps huius mundi eicietur foras» (Io. 12. 3); ipse Christus saepe inducitur daemonia a possessis eiciens (Mat. 4. 24; 8. 16; 12. 43; Marc. 1. 34; Luc. 8. 2, 30-33), eos interrogans (Luc. 8. 30; Marc. 5. 9), iubens ut taceant (Mat. 1. 23-26; Marc. 1. 25, 34), ut exeant (Mare. 5. 8; 9. 24 sq.), ut in alium locum abeant (Luc. 8. 31 sq.; Mare. 5. 12 sq.). Christus ipsis apostolis eandem potestatem communicavit (Mat. 10. 1; Marc. 3. 15; 6. 7; 16. 17; Luc. 9. 1; 16. 17), quam ipsi exercuerunt tum durante Christi ministerio (ibid.), tum subinde post Ascensionem (Act. 5. 16; 8. 7; 16. 16, 18, de puella habente spiritum phytonem et exercente quaestuosam divinationem; 19. 12-17).

477. Patres de diabolica *tentatione* tam frequenter loquuntur ut supervacaneum sit citationes cumulare. *T'ertulianus* eam indigitat ut proprium diabolorum officium, inquiens: «Operatio eorum est hominis eversio» *(Apol.* 22. 4, CCL 1. 128). *Hieronymus* ostendit etiam modum quo diabolus tentationem exercet: «Diabolus in anima intrinsecus nescit quid cogitet homo, nisi per exteriores motus intelligat, et in quo unumquenque delectari videt, diversas suggestiones infert» *(Breviarium in psal.* 16, ML 26. 912).

Quidam Patres, nominatim Hermas *(Mand.* 6. 2. 1), Origenes *(In Luc.,* hom. 12), Nyssenus *(De vita Moysis),* Cassianus *(Collât.* 8. 17), et aliqui theologi, nominatim Suarez, putant *singulos diabolos singulis hominibus deputari,* ut contingit in angelis bonis, ita ut unusquisque homo habeat proprium angelum et proprium daemonium.[35] Sed huiusmodi opinio aliis theologis, ut Billuart, Hugon, Weber,[36] merito displicet, cum nulla convenienti ratione fulciatur; nam non intelligitur quare Deus permittat ut unusquisque homo habeat determinatum comitem, qui ei continuo insidietur in via. Sufficit igitur admittere cum S. Thoma quod, cum etiam apud diabolos inveniatur aliqua hierarchia (cf. supra, n. 445), superiores diaboli deputant, iuxta varias circumstantias, inferiores diabolos ad operandum circa aliquos determinatos homines vel casus (1 p., q. 114, a. 1).

Etiam factum diabolicae *possessionis* testantur Patres, ut Iustinus *(Dial, cum Dryph.* 85), Irenaeus *(Adv. haer.* 2. 32. 4), Minucius Felix *(Octav.* 27), Tertullianus *(Apol.* 23. 4-7), Origenes *(Contra Celsum* 1. 6), Lactantius *(Div. instit.* 2. 16; 5. 23), Hieronymus *(Contra Vigil.* 10), Cyprianus qui scribit: «O si audire eos velles et videre, quando a nobis adiurantur et torquentur spiritualibus flagris, et verborum tormentis de obsessis corporibus eiciuntur, quando eiulantes et gementes voce magna, et potestate divina flagella et verbera sentientes, venturum iudicium confitentur!» *(Ad Demetrianum* 15, ML 4. 574 sq.).

478. Ratio theologica, quamvis nequeat cum certitudine a priori probare ipsum factum tentationis diabolicae et multo minus infestationis et possessionis corporis per diabolum, cum praecise agatur

[35] Cf. Suarez, *De angelis,* l. 8, c. 21, n. 30-34. Qui quidem exaggerat, cum scribit: «Fere communiter receptum est, unumquenque hominem duos habere angelos, bonum et malum» (n. 30). Ita Suarez refert Petrum Lombardum, *Sent.,* l. 2, dist. 11, c. 1, cuius tamen sententia, tam de angelis bonis quam de malis, alia est, ut patet ex dictis supra (n. 472). Quidam pro eadem sententia afferunt S. Thomam, *In 2 Sent.,* dist. 11, q. 2, a. 5, sed S. Doctor eam mere recitat, nec significat se eam approbare.

[36] *De singulorum hominum daemone impugnatore,* Romae 1938.

dc aliquo facto, potest tamen cum magna probabilitate illud conicere ex duabus rationibus, altera ex parte diaboli et altera ex parte Dei.

Nam diabolus habet utrumque peragendi tum potestatem tum voluntatem, cum id vertat in nocumentum hominis, quem ipse odio et invidia prosequitur atque suae miseriae comitem esse desiderat, malum enim, sicut bonum, est diffusivum sui. Ex parte vero Dei, qui potest diabolum in sua actione impedire, nihil obstat quominus tentationem diaboli permittat seu non impediat, sicut permittit alia mala, iuxta sua iusta iudicia et ad finem ipsius generalis Providentiae, itemque diabolicam infestationem et possessionem non solum permittat sed etiam positive velit, cum sit mera poena, cuius Deus potest esse iustus ac primus auctor, quamvis ipse diabolus suam infestationem dirigat ad puniendum hominem, non ex iustitia, sed ex livore.

479. *Quod attinet diabolicam tentationem,* duo notanda sunt circa eius modum et frequentiam. *Modus* attemperatur dictis superius (n. 461) circa influxum creaturae angelicae in hominem; diabolus scilicet nequit agere in intellectum et voluntatem, sed tantum in exteriora, in corpus, in phantasiam et in passiones sensitivas, per quas allicit voluntatem ad peccatum, utens peculiariter intuitiw sua intelligentia, per quam ex exterioribus signis «explorat interiorem conditionem hominis, ut de illo vitio tentet, ad quod homo magis pronus est» (1 p., q. 114, a. 2, ad 2). *Frequentia* autem diabolicae tentationis difficile determinatur, cum ad peccatum inducat etiam fragilitas carnis (cf. lac. 1. 14) et ipsa debilitas voluntatis, pravis inclinationibus oneratae; unde Conc. Trid. loquitur «de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo» (Denz. 1541). Quapropter nequeunt omnia peccata diabolo imputari, ac si omnia procederent ex eius tentatione, quamvis dici possit diabolum esse indirecte et occasionaliter causam omnium peccatorum, quatenus pronitas ad omnia peccata consecuta est in toto genere humano ex ipso peccato primi hominis, quem diabolus ad peccandum induxit.[37]

480. *Quod attinet pariter diabolicam infestationem et posse-ssionem,* aliquid dicendum est de eius modo et frequentia.

Modus et gradus infestationis quadruplex esse potest, scilicet *extrinseca infestatio, seu circumsessio,* quae exercetur extra ipsum hominis corpus, in rebus exterioribus quae ad particularem hominem pertinent aut ad eum proxime referuntur (ut sunt domus, possessiones, familia, et alia id genus, ut patet ex historia lob qui opera diaboli suas possessiones et familiares amisit), et *intrinseca infestatio,* quae ipsum corpus attingit, quaeque tres gradus assumit, scilicet meram *passivam infestationem,* qua corpus mere tangitur et afficitur, transitoria percussione vel permanenti aliqua infirmitate (ut patet ex

371 p., q. 114, a. 3.

eadem historia lobi et ex muliere inclinata de qua Luc. 11. 16), proprie dictam et *activam obsessionem,* qua membra corporis et sensus tam externi quam interni a diabolo transeunter moventur vel agitantur, et *possessionem,* qua eadem membra et organa ita stabiliter sub influxu daemonis constituuntur, ut eis diabolus pro libito abutatur eisque omnem libertatem adimat, quasi dominus in suo dominio (inde nomen daemoniaci, vel possessi, vel energumeni).

Frequentia autem huiusmodi infestationis, attento praecipue supremo gradu possessionis, non est leviter exaggeranda nec indebite deneganda. Quoad tempus Christi et apostolorum, tota Scriptura illius frequentiae testimonium praebet. In subsequent! antiquiore aetate, ex ipsorum Patrum testimonio et ex usu exorcismorum in Ecclesia apparet huiusmodi infestationem sat frequenter occurrisse. Posteriori vero tempore, influxus daemonis non leviter imminutus apparet, saltem modo generali, atque coarctatur praecipue ad extrinsecas vel leviores infestationes circa opus quorundam sanctorum (ut constat ex vitis illorum, signanter S. Antonii abbatis et recentius S. loannis Mariae Vianney, vulgo «curé d'Ars»). In moderna aetate, diabolica infestatio vix occurrit, saltem manifeste, et vix de ea sermo habetur, nisi in connexione cum quibusdam particularibus factis et infirmitatibus (ut hysteria et telepathia) vel generalibus praxibus incertae indolis (ut magia, peculiariter m terris missionum, et hypnotismo atque spiritismo in nationibus civilibus).

Cuius discriminis ratio esse potest tum moderna mentalitas, quae minus disposita est ad agnoscendum influxum agentium invisibilium in phaenomena sensibilia; tum ipsa evolutio scientiarum positivarum quae ostendit plura mira phaenomena, quae olim pro miraculis aut diabolicis interventibus facile habebantur, per vires naturales explicari posse;33*tum actio divinae Providentiae, quae, ante aevum christianum et initio Christianismi (fortasse etiam nunc in terris paganis), maiorem potestatem diabolo permisit (ratione cuius Christus in Io. 12. 3 «principem huius mundi» diabolum appellat), ut inde desiderium liberationis excitaretur et triumphum Christianismi clarius ostenderetur; tum actio ipsius diaboli, qui callide et opportune eligit, silentio vel rariori atque incerto interventu, suam ipsius existentiam celare, ne homines moderni, rationalismo imbuti, inducantur ad admittendam existentiam alicuius ordinis supernaturalis, et ita ad ipsam supematuralem fidem indirecte disponantur.39

481. Cum diabolica impugnatione, et peculiariter cum infestatione prout finem habet ipsam tentationem, connectitur *duplex ambiguum phaenomenon magiae et commercii diabolici.*

æPropterea ipsum Rituale Romanum [illegible]net sacerdotem exorcizaturum «ne facile credat, aliquem a daemonio obsessum esse, sed nota habeat ea signa, quibus obsessus dignoscitur ab iis, qui vel atra bile, vel morbo aliquo laborant» (tit. 11, c. 1, n. 3). Prosequitur indicans praecipua ex huiusmodi signis. Cf. F. X. Maquart, «L'exorciste devant les manifestations diaboliques», *Satan* («Etudes carmélitaines» XXVII, Paris 1948) 428-348.

39 De vario modo quo, etiam nunc, daemon suum influxum exercet, confer L. Cristiani, *Actualité de Satan* (Paris 1954) 127-145, et opus *Satan* («Etudes carmélitaines» XXVII, Paris 1948) 493-504, 635-643.

Magia? accepta generaliter pro facultate mira patrandi (citra ipsa proprie dicta miracula),[40] est facturn innegabile in tota historia generis humani, ut patet etiam ex ipsa Scriptura. Quaestio tantum esse potest num in factis, tum antiquioris vel crassioris magiae (magiae vulgariter dictae, astrologiae, divinationis, chiromantiae, sortilegii, maleficii) tum modernioris ac evolutae formae magnetismi, hypnotism! et spiritismi, agatur de mera, ut dicitur, magia alba, seu causis naturalibus debita (utut fortasse fraudulenter extramundanis spiritibus attributa), an etiam, utut partialiter, de vera, ut dicitur, magia nigra, sive sub immediato diaboli influxu exercita. Id autem certo, definiri non potest, cum ex una parte frequenter agatur de factis quae per vires naturales, saltem probabiliter, obtineri possunt, ut clarius elucet per scientias modernas, et ex alia parte ipsa fradulenta attributio interventui diabolico necnon superstitiosa indoles illorum, sufficienter prodest deceptivo ac deleterio fini diaboli, quin ipse per se physice interveniat.

Propterea ipsum Magisterium ecclesiasticum, et peculiariter S. Officium, quaedam iudicia et regulas moralitatis statuit circa huiusmodi phaenomena (cf. Denz. 205, 283, 459 sq., 1859, 2823-2825, 3642), de quibus occupantur theologi morales in quaestione de fide vel de cultu. Ceterum, quod attinet antiquam magiam, valde probabile est pluries in ea intervenisse directum influxum diaboli, attenta interpretatione ipsius Scripturae et Patrum (Exod. 7. 10-12, 22; Act. 13. 8 sqq.; 16. 16-18; Minucius Felix, *Octav.* 26; Tertullianus, *Apol.* 23; Origenes, *In Nnm.,* hom. 16. 7; Augustinus, *De civ. Dei* 21. 6. 1). Quoad supradictam vero modernam magiam, mitius solent doctores catholici iudicare, ita ut quidam aliqua tantum phaenomena diabolo attribuant, alii nulla, saltem quod attinet rei certitudinem.

40 Vide *Dictionnaire de théologie catholique,* art. Magie (Gardette); Spiritisme (Roure); Superstition (Séjourné).—*Dictionnaire de la Bible,* art. Magie (Lesêtre).—*Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* art. Occultisme (Van den Elst); Spiritisme (Roure). Praeterea:

Arrigui, G., *Spiriti e spiritismo moderno,* ed. 2, Torino 1955.

Charles, P., «A propos de spiritisme», *Nouvelle revue théologique* XLVIII (1921) 113-123.

Gearon, P. J., *Le spiritisme. Sa faillite,* Paris 1932.

Heredia, C. M., *Los fraudes espiritistas,* Barcelona 1948.

Heuze, P., *Les morts vivent-ils? Enquête sur l'état présent des siences psychiques,* Paris 1926.

Lepicier, A. M., *Le monde invisible. Le spiritisme en face de la théologie catho-que,* trad. Ch. Grolleau, Paris 1931.

Mainage, Th., *La religion spirite,* Paris 1921.

Omez, R., *L'occultisme devant la science,* Paris 1963.

Palmes, F., *Metapsiquica y espiritismo,* ed. 2, Madrid 1950.

Satan («Etudes carmélitaines» XXVII, Paris 1948) 648-660 (bibligraphia de magia).

Vaisan, R., *Les secrets des sorciers modernes,* Paris 1956.

Van den Berg, I., «De occultismo et parapsychologia», *Monitor ecclesiasticus* LXXXIII (1958) 103-121.

Vattioni, F., «La necromanzia nell'Antico Testamento», *Augustus* III (1963) 461-481.

Wiesinger, A., *Okkulte Phanomene,* Graz 1952.

Zacchi, A., *Lo spiritismo e la sopravvivenza dell'anima,* Roma 1922.

41 Ut dictum est supra (n. 456) nullus angelus potest miraculum patrare.

Commercium diabolicum, sive pactum cum diabolo, vi cuius homo possit facere mira vel aliquod arduum propositum exequi, possibile quidem est, et aliquando extitit, imo in qualibet vera magia huiusmodi pactum saltem implicite continetur. Ipsi Christo videtur diabolus pactum quoddam proposuise in sua tentatione, dicens: «Haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me» (Mat. 4. 9). Commercium cum daemoniis, sub specie falsorum deorum, videntur supponere explicite praescriptiones latae contra magos in A .T. (Lev. 19. 31; 20. 27; Deut. 18. 9-12; cf. Deut. 32. 17; Psal. 95. 5; 105. 37). Idem commercium quandoque detegi potest in aliquibus ex supradictis phaenomenis modernae magiae. Ceterum, quoad efficaciam huiusmodi commercii, notandum est potestatem diaboli in adiuvando hominem esse limitatam, tum physice (ut patet ex dictis supra, n. 461), tum moraliter, seu dependenter a voluntate Dei, qui influxum et nocumentum diabolicum permittit; praeterea, diabolus, cum sit mendax ac deceptor, tandiu suum pactum servare censetur quandiu sibi ipsi prodest, in nocumentum nempe tum aliorum hominum tum etiam ipsius hominis pactum ineuntis.

QUAESTIO VI. DE ELEVATIONE ANGELORUM AD GRATIAM ET GLORIAM[42]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

482. Elevatio intelligitur promotio creaturae intellectualis ad ordinem essentialiter supernaturalem, de qua generaliter dictum est in tractatu *De Revelatione* (in vol. 1, n. 118 sqq.) quaeque duplex est, alia nempe per gratiam, quae est obiectum sequentis tractatus *De Gratia,* et alia per gloriam sive beatitudinem, de qua dictum est in tractatu *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 664 sqq.). Beatitudo autem sive felicitas intelligitur ultima perfectio intellectualis naturae, ac dividitur in naturalem, quae iuxta S. Thomam[43] post Aristotelem,[44]consistit in perfectissima naturali cognitione perfectissimi obiecti seu ipsius Dei, et supernaturalem, quae consistit in altiori cognitione per visionem beatificam seu gloriam.

Porro angelum creatum esse in beatitudine naturali, saltem quod attinet eius intellectum, docet S. Thomas[45] et sequitur ex dictis superius (n. 447-450) de modo et perfectione cognitionis angelicae

[42] 1 p., q. 62. Praeterea, *In 2 Sent.,* dist. 4, q. 1; dist. 5, q. 2; *Quodlibetum* 9, q. 4, a. 3.

Ad rem facit bibliographia q. seq., in n. 495. Praeterea:

Hugon, E., *Tractatus dogmatici* (ed. 11, Parisiis 1933) I 646-661.

Muncunill, J., *De Deo creatore et de Novissimis* (Barcinone 1922) 235-244.

Palmieri, D., *De Deo creante et elevante* (Romae 1878) 439-444.

[43] 1 p., q. 62, a. 1.

[44] *Ethic.,* l. 10, c. 7 et 8.

[45] 1 p., q. 62, a. 1 et 5.

quae adest inde ab initio et tota simul, quatenus angelus intelligit per species, infusas inde a momento creationis, et modo intuitivo seu absque discursu et successione.k Quaeritur igitur utrum et quomodo ipse evectus fuerit ad ordinem supernaturalem, tam per gratiam quam per gloriam. *Quae quaestio in tres dearticulatur, scilicet de existentia elevationis; de modo et momento primae elevationis per gratiam; de modo et momento secundae elevationis per gloriam.*

II. ERRORES ET OPINIONES.

Oe ipsa existentia elevationis, saltem quoad angelos bonos, nemo est qui inter catholicos dubitaverit, quatenus nempe affirmatur angelos bonos nunc esse in statu beatitudinis.

Duplex tamen hic occurrit restrictio, altera circa indolem ipsius elevationis, altera, circa angelos qui fuerint elevati. Nam *Baiani* negant elevationem esse supernaturalem seu supra vires naturae, docentes eam deberi meritis naturae (cf. Denz. 1901-1905). *Quidam vero theologi,* de quibus infra, cum docuerint omnes angelos prius creatos esse in puris naturalibus seu sine gratia et hanc subinde obtinuisse, dicunt vel supponunt ipsos daemones nunquam gratiam habuisse ac proinde nunquam fuisse in statu elevationis; quod quidem sequitur etiam ex praedicta Baianorum sententia. Communis vero ac firma aliorum theologorum sententia est omnes angelos, etiam malos, aliquando in aliquo ordine elevationis extitisse.

Quoad primam elevationem per gratiam, conveniunt quidem theologi in docendo angelos non fuisse inmmediate creatos in statu beatitudinis, ex qua subinde aliqui ceciderint, sed prius fuisse in alio statu naturae vel gratiae.46Sed olim disputatum est praecise in quo statu angeli creati fuerint, *utrum naturae an gratiae.*

Nam *quidam,* ut Hugo a S. Victore,"'8*anonymus auctor *Summae Sententiarum?* Petrus Lombardus,50 Guilelmus Altissiodorensis,51 Alexander Halen-

46 Utrum autem simpliciter dici possit angelum creatum esse in beatitudine naturali, etiam nempe secundum eius voluntatem, et utrum proinde fuerit impeccabilis, attento solo ordine naturali, satis vivaciter disputatur inter theologos, ut ostendetur in q. seq. (n. 503).

47 Tamen Bonaventura, *In 2 Sent.,* dist. 4, a. 1, q. 1, co Mill emorat opinionem quorumdam qui dixerunt angelos fuisse creatos in statu conversionis (i. e. beatitudinis) vel aversionis (i. e. damnationis).

43 *De sacramentis,* 1. 1, p. 5, . 19, ML 176. 254.

49 Tract. 2, c. 2 et 3, ML 176. 82 sq.

50 *Sent.,* 1. 2, dist. 3, c. 4, ed. Quaracchi, p. 319 sq.

51 *Summa aurea,* 1. 2, tr. 1, c. 1.

sis,[52] Pseudo-rYlexander Halensis,[53] Bonaventura,[54] Aegidius Romanus et Scotus, dixerunt angelos omnes fuisse *creatos in statu naturae purae sine gratia,* quam subinde aliqui sub motione gratiae actualis acceperunt (et quidem simul cum gloria), alii vero, ratione secuti peccati, non acceperunt (ex quo sequitur, et aliqui doctores explicite id notant, daemones nunquam gratiam habuisse nec ex ea cecidisse sed ex puro ordine naturali); cuius sententiae ratio est quia secus nulli angeli potuissent peccare sub gratia habita, ob immutabilitatem liberi arbitrii in natura angelica. *Alii* vero theologi, ut Praepositinus,[55] zMbertus M.[56][58] et S. Thomas,[57] quos sequuntur communiter posteriores auctores usque ad hodiernum diem, dicunt omnes angelos inde ab initio fuisse *constitutos in gratia,* ex qua subinde aliqui peccando ceciderunt, alii vero per meritum in gloriam profecerunt.

Quoad alteram elevationem ad gloriam, quidam inter eos qui docuerunt angelos fuisse creatos sine gratia, dixerunt gratiam et gloriam simul subinde angelis bonis datas fuisse, ita ut nullum meritum gratiae praecesserit gloriam. *Alii,* ut Petrus Lombardus,[53] dixerunt quod angeli per opera subsequentia, puta ministrando hominibus, meruerunt gloriam iam antea eis collatam, sicut miles meretur munus, sibi a rege collatum, posterius militando. *Alii,* ut S. Thomas junior[59] et Bonaventura[60] dixerunt quod, quamvis gratia et gloria fuerint simul collatae, tamen gratia natura prius praecedit gloriam et sic se habet ut meritum ad gloriam. *Communis vero sententia,* post S. Thomam seniorem,[61] docet angelos prius habuisse gratiam et per primum actum huius gratiae prius tempore meruisse ipsam gloriam.

484. Isti autem ulterius disputant minorem quaestionem, *quot sint instantia viae angelorum omnium.* Nam quidam, ut Capreolus, Salmanticenses, Gonet, Billuart, ponunt *tria instantia pro omnibus angelis,* scilicet primum in quo omnes habuerunt gratiam, secundum in quo aliqui bonum et alii malum elegerunt, et tertium, in quo priores beatitudinem et posteriores damnationem consecuti sunt. Alii, ut Banez et loannes a S. Thoma, distinguunt *tria instantia pro malis angelis et duo tantum pro bonis,* quia putant primum instans in

52 *Glossa, In 2 Sent.,* dist. 3, ed. Quaracchi, n. 19.
53 *Summa theol.,* 1-2, n. 100, ed. Quaracchi II 126.
54 *In 2 Sent.,* dist. 4, a. 1, q. 2.
55 Cit. in praefata editione Quaracchiana *Summae* Pseudo-Halensis II 125, in nota 2.
56 *In 2 Sent.,* dist. 3, a. 12.
57 Hic, 1 p., q. 62, a. 3. Attamen iunior commentator, *In 2 Sent.,* dist. 4, q. 1, a. 3, etiam contrariam sententiam dixerat aeque probabilem,
58 *Sent.,* 1. 2, dist. 5, c. 6.
59 *In Sent.,* dist. 5, q. 2, a. 2. Qui tamen loquitur in hypothesi veritatis praefatae sententiae de creatione sine gratia.
60 *In 2 Sent.,* dist. 5, q. 3, a. 2.
61 1 p., q. 62, a. 3.

quo angeli boni gratiam acceperunt, non distingui a secundo in quo in eadem gratia permanserunt, sed cum eo continuari. Alii, ut Caietanus, dicunt *duo tantum esse instantia pro omnibus angelis,* primum nempe omnibus commune, in quo gratiam receperunt, et secundum in quo per usum libertatis factum est discrimen inter actum bonum aliquorum et peccatum aliorum, quod quidem instans mere continuatur in statum glorificationis vel damnationis.

III. ASSERTIO 1. **Angeli elevati sunt ad aliquem ordinem supernaturalem, ex quo aliqui ceciderunt.**[62]

485. Nota theologica.

Ordinem, in quo sunt angeli boni, esse vere *supernaturalem,* seu non deberi viribus aut merito naturae, est *saltem theologice certum,* ex condemnatione praefatae doctrinae Baianorum et ex generali doctrina de gratuitate gratiae definita contra Pelagianos. Angelos bonos esse nunc in *beatitudine caelesti,* est *de fide* definita saltem a Magisterio ordinario, peculiariter per ipsum cultum angelis exhibitum, et obiter supponitur a Magisterio ipso extraordinario, ut a Benedicto XII loquente de animabus quae «sunt et erunt in caelo..., sanctorum angelorum consortio congregatae» (Denz. 1000). Omnes angelos, etiam malos, fuisse aliquando in statu elevationis, saltem per gratiam, ita nempe quod daemones saltem a statu gratiae ceciderint, non videtur nunc sine *aliqua temeritate* negari posse, ob communissimam ac firmam sententiam theologorum. Daemones, nunquam fuisse in statu beatitudinis caelestis (adeoque fuisse in statu gratiae), est *theologice certum,* cum sequatur immediate ex definitione Benedicti XII de inamissibilitate visionis beatificae (Denz. 1001).

PROBATUR.

486. Magisterii doctrina sufficienter patet ex dictis. Eam ulterius determinat *Catechismus Cone. Trid.,* inquiens: «Spiritualem naturam, innumerabilesque angelos, qui Deo ministrarent atque assisterent ipse ex nihilo creavit, quos deinde admirabili gratiae suae et potestatis munere auxit atque ornavit. Nam, cum illud sit in divinis litteris, 'Diabolum in veriate non stetisse' [Io. 8. 44], perspicuum est, eum reliquosque desertores angelos ab ortus sui initio gratia praeditos fuisse... Unde sine bona voluntate, hoc est Dei amore, nunquam sanctos angelos fuisse credendum est... Sed, quam-

[62] 1 p., q. 62, a. 2.

vis omnes ii caelestibus donis ornati fuerint, plurimi tamen, qui a Deo parente et creatore suo defecerunt, ex altissimis illis sedibus deturbati atque in obscurissimum terrae carcerem inclusi, aeternas superbiae suae poenas luunt» (p. 1, c. 2, n. 17). Addit praeterea, rationem cultus, qui debetur angelis sicut «et beatis animabus quae caelesti gloria perfruuntur», esse quia etiam angeli «perpetuo Deum intuentur (p. 3, c. 2, n. 8 et 10).

487. Scriptura *aequivalenter* tribuit *angelis bonis* ipsum statum gloriae; ait enim eos «adstare ante Dominum» (Tob. 12, 15), esse «in conspectu throni eius» (Apoc. 1. 4), «in caelis semper videre faciem Patris» (Mat. 18. 10); item promittit iustos futuros sicut sunt angeli: nam «erunt sicut angeli Dei in caelo» (Mat. 22. 30), «aequales angelis sunt et filii sunt Dei, cum sint filii resurrectionis» (Luc. 20. 36), «accesserunt ad Sion montem et civitatem Dei viventis, Jerusalem caelestem et multorum millium angelorum frequentiam» (Hebr. 12. 22).

De angelis malis vero clare significat eos ab aliquo statu elevationis cecidisse. Hi enim dicuntur cecidisse a statu veritatis (Io. 8. 44: «Ille homicida erat ab initio et in veritate non stetit»); quae quidem veritas in terminologia evangelica et ioannea intelligitur coniuncta cum gratia (cf. Io. 1. 14; 2. Io. 3. 4; 3 Io. 3).[03] Item dicuntur «non servasse suum principatum sed dereliquisse suum domicilium» (Iud. 6) et «de caelo cecidisse» (Luc. 10. 18: «Videbam Satanam sicut fulgur de caelo cadentem»); quae quidem vix cum tanta emphasi dici possent, si ageretur tantum de amissione alicuius naturalis perfectionis, eo vel magis quod, ut constat ex dictis superius de spirituali natura et operatione angelorum, angeli sunt naturaliter immutabiles. Item explicitius, quamvis sub figura regis Babylonis et regis Tyri, daemon describitur ut splendens lucifer, qui «ceciderit de caelo» (Is. 14. 12 sq.: «Quomodo cecidisti de caelo, Lucifer, qui mane oriebaris?») et ut cherub, plenus sapientia et perfectus decore, qui ex «deliciis paradisi Dei» atque «de monte Dei», in quo inveniebatur, «eiectus ac perditus est», quia «inventa est iniquitas in eo» (Ezech. 28. 12 sqq.).[64]

Unde non multum refert si cum aliquibus interpretibus veritas ibi accipiatur pro* veracitate, quae cum supernatural! veritate et gratia coniungitur.

04 In his textibus agi de diabolo communis est Patrum interpretatio, quamvis aliqui ibi intelligant solum diabolum, alii sive diabolum sive utrumque praefatum regem, alii probabilius regem ut figuram diaboli.

488. Patres eandem doctrinam de caelesti statu angelorum passim exhibent. Praeterea ipsi determinate significant angelos habere eandem gratiam et sanctificationem quam nos habemus.

Ita Ambrosius: «Cum angeli hominibus in adiumentum descendant, intelligendum est quod creatura quidem superior angelorum sit, quae plus recipit gratiae spiritualis; eiusdem tamen et erga nos et illos munus auctoris sit» *(De Spiritu S.* 1.7. 83, ML 16. 654). Augustinus: «Confitendum est igitur cum debita laude Creatoris non ad solos sanctos homines pertinere, verum etiam de sanctis angelis posse dici, quod caritas Dei diffusa sit in eis per Spiritum sanctum, qui datus est eis» *(De civ. Dei* 12. 9, CCL 48. 364); «[Angeli] diabolo cum suis cadente, in veritate steterunt, et ad securitatem perpetuam non cadendi, in qua nunc eos esse certissimi sumus, pervenire meruerunt» *(De dono persev.* 7. 13, ML 45. 1001). Damascenus: «Per Verbum omnes angeli creati sunt, et sancto Spiritu sanctificante consummationem acceperunt, ut pro sua quisque dignitate et ordine splendoris gratiaeque participes essent» *(De fide orth.* 2. 3, MG 94. 870).

Imo Patres dicunt gratiam elevationis datam esse angelis *inde a primo momento suae creationis;* quo implicite significant etiam *angelos malos* eam habuise et ab ea cecidisse.

Ita Basilius: «Non enim infantes creati sunt angeli, deinde paulatim exercitio perfecti, sic facti sunt digni qui Spiritum reciperent; sed in prima constitutione, et una cum substantiae suae quasi mixtura infusam habuere sanctitatem» *(Hom.* in psal. 32. 4, MG 29. 334). Augustinus: «Et istam [bonam voluntatem in angelis] quis fecerat nisi ille, qui eos cum bona voluntate, id est cum amore casto, quo illi adhaererent, creavit, simul eis et condens naturam et largiens gratiam?» *(De civ. Dei* 12. 9, CCL 48. 364).

489. Ratio theologica desumitur ex ipsa elevatione hominis, de qua infra (n. 589 sqq.). Si enim homo, qui est infima inter spirituales creaturas, ad ordinem supernaturalem elevatus est, idem saltem conicere licet de superioribus creaturis, attentis huiusmodi elevationis fine et natura, qui sunt laus Dei et participatio divinae perfectionis, quorum utrumque perfectiori modo realizatur in excellentiori creatura intellectuali.

Exegetae autem recentiores hanc interpretationem non tam facile suscipiunt ac potius in quandam accommodationem inclinare videntur. Ita Simon-Prado de textu Isaiae scribunt: «SS. Patres et theologi communiter verba 'Quomodo cecidisti de caelo lucifer' etc. (14. 12-15) de diabolo explanant. At patet id solum *laboriosa sensus impliciti expressione* fieri posse, quatenus ea, quae de regis Babylonis superbia atque impietate dicuntur, optime *accommodari* possunt diabolo omnis rebellionis adversus Deum atque impietatis concitatori (cf. *Knab.-Zorell* I, 357-360; *M. Hetz.,* Theol. bibl I, 562)» *(Praelectiones biblicae. Vetus Testamentum* I, n. 482).

Praeterea, strictior ratio deduci potest ex communiori ac probabili sententia thomistarum (quam tamen multi impugnant; cf. infra, n. 503), iuxta quam angeli fuerunt creati in beatitudine naturali ac ideo non potuerunt in hoc ordine naturali peccare. Unde, nonnisi posita elevatione ad obiectum et finem supernaturalem, de quo angeli non habebant perfectam cognitionem qualiter datur in visione beatifica, potuerunt ab hoc fine libere deflectere seu peccare. Ipsa igitur existentia peccati angelorum probabiliter ostendit supernaturalem eorum elevationem.

ASSERTIO 2. Huiusmodi elevatio, quae facta est in ipso momento creationis, non fuit immediate ad ipsam gloriam, sed ad solam gratiam, per quam gloria convenienter praepararetur.[65]

490. Nota theologica. Ut iam supra notatum est (n. 485), *theologice certum* est saltem daemones non fuisse constitutos, nec unquam fuisse, in statu beatitudinis.

PROBATUR.

Elevationem angelorum fuisse *m ipso momento creationis,* ita ut nunquam ipsi fuerint in statu naturae purae, explicite significant aliqui Patres, nuper citati, et suadet ratio theologica, seu paritas cum elevatione hominis, quae facta est in ipsa istius creatione, ut ostendetur infra (n. 596-601). Ceterum, si Deus proposuerat angelos elevare, non intelligitur quare voluerit id postponere, cum angelus per sua naturalia non potuerit sese ad elevationem disponere, nec ipsam eius possibilitatem suspicari.

Angelos non fuisse in eo momento elevatos ad gloriam, sed *tantum ad gratiam,* patet ex eo quod multi ex illo statu ceciderunt et in illo peccarunt; quod impossibile est in statu beatitudinis. Nec ulla ratio suadet Deum aliquos tantum angelos elevasse ad gloriam, alios vero reliquisse in gratia veluti in quodam statu probationis; imo ratio pro contrario desumi potest ex eo quod beatitudo supernaturalis non est aliquid naturae ac ideo assequenda est tanquam extrinsecus quidam finis, adeoque per meritum non habentis eam, seu per operationem procedentem ab aliquo anteriori principio supernatural!, quod nequit esse nisi ipsa gratia elevans naturam.

651 p., q. 62, a. 1 et 3.

491. Quod attinet *indolem huius primae elevationis per gratiam,* duo notanda sunt.

Primo scilicet, ex parte infusionis gratiae, *liberum angeli arbitrium ei cooperatum est,* quatenus, cum angelus connaturaliter totam suam perfectionem simul consequatur, non potuit ei gratia infundi tantummodo ut habitus qui subinde operaretur, sed veluti modo vitali ei infusa est cum ipso supernaturalis actus exercitio, ac ideo libere ab eo suscepta est, libertate tamen solius exercitii, non vero libertate specificationis, ita ut non potuerit gratiae infusionem recusare, nec ideo in illo primo momento peccare.[66] Aliis verbis, Deus id effecit ut angelus vitaliter ac libere infusioni gratiae consentiret, ita ut non potuerit, in sensu composito cum divina motione, dissentire ac peccare. Quo pacto dici potest illum consensum fuisse meritorium et ad gratiam dispositivum, quin tamen gratiam tempore praecesserit sed tantum natura, seu in ratione causae materialis dispositivae, cum in ordine causae efficientis processerit ex ipsa gratia, ut contingit etiam in prima hominis iustificatione (cf. 1-2, q. 113, a. 7; 1 p,, q. 95, a. 1, ad 5).

Secundo, ex parte ipsius gratiae infusae, haec non alia fuit quam eadem *gratia sanctificans cum donis et virtutibus,* quae infunditur homini, demptis tamen his quae respiciunt partem hominis sensitivam, uc dictum est supra (n. 451), et omnibus aptatis ad indolem angelicae naturae. Sic fides in angelo requisivit Dei revelationem de ordine supernatural! et constitit in aliqua tamen his quae respiciunt partem hominis sensitivam, ut dictum est supra ret, iuxta puriores suos conceptus, supernaturales veritates, eisque in testimonio Dei dicentis assentiret;[67] quam fidem et spem subinde substituit lumen beatificae visionis in angelis bonis, naturalis vero fides sive opinio in angelis malis.

ASSERTIO 3. Angeli, vi gratiae in qua contituti fuerant, altiorem elevationem beatitudinis prius tempore meruerunt, eamque post primum meritorium actum consecuti sunt; vel, vi liberi arbitrii dissentientes, eam demeruerunt ipsumque statum gratiae post primum peccati actum amiserunt, in statum damnationis prolabentes.[68]

PROBATUR.

492. Existentia meriti, fundati in gratia angelorum, suadetur duplici ratione. *Primo* nempe, cum beatitudo sit finis extrinsecus naturae, utut elevatae, convenit ut ab ipsa natura attingatur con-

[66] 1 p., q. 65, a. 5. Cf. H. F. Dondaine, «Le premier instant de l'ange d'après saint Thomas», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XXXIX (1955) 213-227.— J. Maritain, «Le péché de l'ange», *Revue thomiste* LVI (1956) 230-233.

[67] Ut dictum est supra, n. 47, angelis probabiliter revelatum fuit futurum mysterium Incarnationis.

[68] 1 p., q. 62, a. 4, 5 et 6.

naturali modo per suam operationem, quae, cum in ordine supernatural! nequeat esse factiva finis, utpote superioris, nequit esse nisi meritoria finis. *Secundo,* melius est aliquid habere ex merito quam ex pura liberalitate, cum mereri sit causare moralitcr et ideo qui meretur est sibi causa suae perfectionis; unde convenit ut Deus hanc perfectionem angelo concesserit, sicut eam concessit homini, per eandem gratiam iustificato.

Propterea ipsi *Patres* communiter huic conclusioni suffragantur. Sit pro aliis Augustinus, scribens: «Quia noluit [Adam] permanere, profecto eius culpa est, cuius meritum fuisset, si permanere voluisset; sicut fecerunt angeli sancti, qui, cadentibus aliis per liberum arbitrium, per idem liberum arbitrium steterunt ipsi, et huius permansionis, debitam mercedem recipere meruerunt, tantam scilicet beatitudinis plenitudinem, qua eis certissimum sit semper se in illa esse mansuros» *(De correpi, et gratia* 11, 32, ML 44. 935). Cf. Gregorium M., *Horn.* 7 in Ezech., n. 18; Isidorum Hisp., *Sent.,* l. 1, c. 10.

Quod vero angeli obiectum sui meriti, aut demeriti, *post primum actum* obtinuerunt, sequitur ex ipso connatural! modo agendi naturae angelicae, prout discrepat a modo agendi humanae naturae; nam gratia naturam perficit secundum modum ipsius naturae, sicut omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum eius, lamvero, connaturale est angelo ut acquirat suam perfectionem non paulatim ac successive, sed statim, ut patet ex eius modo intelligendi et volendi. Ergo similiter supernaturalem perfectionem per meritum statim habuit, seu post primum actum plene liberum ac meritorium; et pariter eandem perfectionem irreparabiliter amisit post primum actum demeritorium. Idque confirmatur ex ratione quare id non contingat in homine; nam, ideo homo non necessario glorificatur vel damnatur post primum actum meritorium vel demeritorium, quia potest mutare, in malum decidendo a prima bona electione vel in bonum poenitendo de prima mala electione; angelus vero est immutabilis, semel emissa prima ac plena libera electione, ita ut nec amplius perverti nec iterum poenitere possit, ac ideo frustra eius praemium vel poena postponeretur.

493. Unde sequenti modo via angeli concipienda est. *Primo* nempe, angeli creati sunt cum infusa gratia et cum actu bono liberi arbitrii ab ea procedente, quo ad Deum finem supernaturalem conversi extiterunt, quique fuit liber quoad exercitium sed necessarius quoad specificationem, ita ut non potuerint in eo momento peccare seu a Deo averti. *Secundo,* plena iam ac perfecta libertate usi sunt, ita ut in eo actu conversionis ad Deum alii permanerent, alii vero ab eo recederent sive illum actum interrumperent, in quo

constitit lapsus sive peccatum. *Tertio,* ob meritum continuatae vel interruptae conversionis, alii praemium gloriae et alii poenam damnationis consecuti sunt.

Utrum autem haec tria constituerint *tria distincta instantia* in vita angelorum tam bonorum quam malorum, est quaestio minoris momenti, subtiliter disputata inter theologos, ut supra dictum est (n. 484). *Probabilius tamen affirmandum videtur.* Nam prior actus, concomitans gratiae infusionem, cum non sit plene liber sicut secundus actus, est ab isto realiter distinctus, etiam in angelis bonis (et a fortiori in malis, in quibus differt, sicut actus bonus a malo); secundus etiam ille actus, tam bonus quam malus, distinguitur realiter a termino gloriae vel damnationis, quod quidem patet de actu bono, quippe qui procedit a gratia quae antecedit gloriam,[69] et de utroque actu, quia per illum angeli erant in via dum per gloriam et damnationem fuerunt in termino, nec potest quis in eodem instanti esse simul in via et in termino. Unde tria illa constituunt tria instantia, distincta ac successiva. Imo ipsa via angelorum consistit proprie in illo medio instanti sive actu, in quo electio bona vel mala facta est.

Quandiu autem duraverit illud instans, determinari non potest; ex dictis tamen superius (n. 450 sq.) de absentia discursus in intellectu angelico et haesitationis in eius voluntate, sequitur bonam vel malam electionem fuisse instantaneam et, cum nulla ratio excogitari possit quare Deus non subito angelis applicaverit praemium vel poenam ac eos reliquerit per longam durationem perseverantes in bono vel malo actu, praesumendum est viam angelorum fuisse saltem brevissimam, sin minus instantaneam.[70]

494. *Quod attinet gradum gratiae et gloriae,* docet S. Thomas gratiam (et consequenter gloriam) datam esse angelis *secundum ipsam gradationem naturae* eorum, ita ut superiores angeli maiores gradus gratiae et gloriae consecuti fuerint. Idque convenit tum ex parte Dei, cuius gratia attemperatur naturae et ad modum recipientis recipitur, tum ex parte ipsorum angelorum, quorum natura, cum sit pure spiritualis nec possit impediri aut retardari ab inferiori sensibilitate, quo perfectior est, eo intensius fertur in obiectum suum, adeoque et in Deum. Neutra autem ratio valet pro hominibus, qui sunt eiusdem naturae specificae ac differunt tantum numerice (quae differentia negligitur in his quae sunt ad finem,, cum se habeat non ex parte formae sed materiae) et quorum pars rationalis subicitur influxui partis sensitivae. Ceterum, si homines cum angelis comparantur, possunt ipsi habere vel consequi ampliorem gratiam et gloriam quam aliqui vel omnes angeli, ut patet saltem de natura humana Christi et de B. Virgine, quae propterea dicitur regina angelorum.

495. *Cetera quae respiciunt gloriam angelorum,* ut quod ipsi retineant dilectionem naturalem, non possint etiam venialiter peccare, nec possint ullatenus ulterius proficere nisi secundum gloriam accidentalem,[71] et alia id genus,

[69] 1 p., q. 62, a. 5, ad 2.
[70] Cf. 1 p., q. 62, a. 5, ad 1 et 3.
[71] 1 p., q. 63, a. 7-9.

facile intelliguntur ex generaliter dictis de visione beatifica in tractatu *D? Deo Uno* (in vol. 1, n. 684-693).

QUAESTIO VII. DE LAPSU ANGELORUM 72

I. SENSUS QUAESTIONIS.

496. Lapsus quorundam angelorum ab eo supernaturali statu in quo conditi fuerant, seu a gratia sanctificante, duo complectitur, scilicet ipsum peccatum eiusque speciem, et sequelam illius peccati, seu interiorem obdurationem in malo et exteriorem poenam aeternam quae dicitur infernus. Hinc *quatuor quaestiones* hic simul colliguntur, scilicet: Utrum aliqui angeli peccaverint *{de existentia peccati}*\ utrum peccaverint peccato superbiae *{de essentia peccati}',* utrum inde facti sint obdurati in malo sive naturaliter impoenitentes *{de interiori sequela peccati}',* utrum propterea puniantur aeterna poena per ignem *{de exteriori peccati sequela}.*

1 p., q. 63 et 64. Praeterea, *In 2 Sent.,* dist. 5, q. 1, a. 2 et 3: dist. 6 et 7; dist. 23, q. 1, a. 1 et 2; dist. 43, a. 6; *C. Gent.* 3. 107-110; *De veritate,* q. 24, a. 7 et 10; *De malo,* q. 16, a. 2, 4, 5, 6; Opusc. *De substantiis separatis, c.* 19.

Praeter generalia scripta de daemonibus relata supra in n. 417, necnon bibliographiam de daemoniacis in n. 473, confer:

Ami du clergé XLII (1925) 437-444: «Le péché de l'ange selon saint Thomas».

Blic, J. de, «Saint Thomas et l'intellectualisme moral à propos de la peccabilité de l'ange», *Mélanges de science religieuse* (Lille 1944) 241-280.

Bruns, J. E., «Toward a new understanding of the Demonic», *The Ecumenist* IV (1966), n. 1-2.

Courtes, M.-C, «La peccabilité de l'ange chez saint Thomas», *Revue thomiste* LUI (1953) 133-163.—«Le traité des anges et la fin ultime de l'esprit», *ibid.* LIV (1954) 155-165.

Erich, O., *Die Darstellun" des Teufels in der christlichen Kunst,* Berlin 1931-

Gagnebet, M.-R., «L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains», *Revue thomiste* XLVIII (1948) 394-446; XLIX (1949) 31-102.

Gillon, L. B., «De appetitu boni in angelo lapso iuxta veteres scholasticos», *Angelicum* XXIII {1946) 43-52.

Guerard des Lauriers, L.-B., «Le péché de l'ange. Peccabilité, nature et surnature»,. *Angelicum* XL (1963) 202-214.—*Le péché et la durée de Tange,* Rome 1965.

Hayen, A., «Le péché de l'ange selon saint Thomas d'Aquin», *Teoresi* IX (1964) 83-176.

Joüon, P.,«Le gran dragon, l'ancien serpent (Apoc. 12. 9; Gen. 3. 14)», *Recherches de science religieuse* XVII (1927) 444 446.

Journet, Ch .. «L'univers antérieur à l'Eglise», *Revue thomiste* LUI (1953) 439-487; LIV (1954) 5-54.—«L'aventure des anges», *Nova et vetera* XXXIII (1958) 127-143; reproductum in opere *Péché (le) de l'ange* (de quo infra) 11-40.

Kaupel, H., *Die damonen in Alten Testament,* Augsburg 1930.

Langton, E., *Essentials of demonolgy,* London 1949.

Lubac, H. de, *Surnaturel. Etudes historiques* (Paris 1946) 185-321: «Esprit et liberté dans la tradition théologique».

Manya, J. B., *De ratione pecati poenam aeternam inducentis,* Dertosae 1947.

Maritain, J., *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* (Paris.

II. ERRORES ET OPINIONES.

497. *Quoad primam quaestionem de existentia peccati angelorum,* nullus habetur directus error, inter eos qui iuxta principia catholica admittunt elevationem angelorum et existentiam daemonum sive malorum angelorum. Indirecte autem adversantur antiqui *Manichaei* et connexae sectae *Priscillianistarum* saec. 6 atque *Catharorum* saec. 12,[73] quatenus docuerunt diabolum natura sua esse malum ac talem fuisse conditum a Deo, sive a primo principio malo, non vero ex bono in malum conversum esse, ratione nempe alicuius primi peccati quo a priori conditione lapsus fuerit. Propterea antiqua Magisterii documenta, infra referenda, in hoc insistunt quod diabolus non per naturalem conditionem sed per proprium liberum arbitrium factus est malus.

498. *Quoad secundam quaestionem de essentia peccati angelorum,* plures opiniones inter Patres et theologos circumferuntur, quarum pleraeque obsoletae sunt. Praecipue sunt quae illud peccatum reponunt in *luxuria carnali* erga feminas (peculiariter Athenagoras[74] et Tertullianus[75]), in *invidia,* praecipue erga hominem creatum, vel elevatum, vel hypostatice assumptum (peculiariter Irenaeus,[76] Cyprianus[77] et Gregorius Nyssenus),[78] aut erga alios angelos superiores vel prius creatos (peculiariter Lactantius)[79] in *superbia*

1951) 129-134.—«La péché de l'ange. Essai de ré-intérpretation des positions thomistes», *Revue thomiste* LVI (1956) 197-239; reproductum in opere *Péché (Le) de l'ange* (de quo infra) 41-86.

Michel, A, «Feu de l'enfer», *Dictionnaire de théologie catholique* V-2 (Paris 1913) 2226-2239.

Montano, E. J., *The sin of the angels. Sonie aspets of the teaching of St. Thomas,* Washington 1955.

Péché (Le) de l'ange. Peccabilité, nature et surnature (auctoribus Ch. Journet, J. Maritain, Philippe de la Trinité), Paris 1961.

Philippe de la Trinité», «Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit», *Satan* («Etudes carmélitaines» XXVII, Paris 1948) 44-85.—«Peccabilité, nature et surnature», *Ephemerides cermeliticae* VII (1957) 44-92, 315-375; IX (1958) 338-390; reproductum in supra relato opere *Péché (Le) de l'ange* 87-236.

Satan («Etudes carmélitaines», (Bruges 1948), peculiariter 28-85.

Winkelhofer, A., *Traktat über den Teufel,* Frankfurt 1961.

Zeman, F., «Indoles 'daemonum' in scriptis prophetarum et aestimatio cultus 'daemonibus' praestiti in luce daemonologiae Orientis antiqui», *Verbum Domini* XXVII (1949) 275-277.

73 De quibus confer nostrum opus *De Matrimonio* I 125-145.

74 *Legatio* 24.

75 *De idololatria* 9; *De cultu femin.* 1. 2-4; 2 10; *De orat.* 22; *De virg. vel.* 7.

76 *Adv. haer.* 5. 24. 4.

77 *De zelo et livore* 4.

78 *Orat, catech.* 6, 23, 26.

79 *De div. instit.* 2. 8.

(sententia *communis* inter Patres inde a saec. 4-5 et communissima inter theologos).

Difficile tamen est Patrum mentem, praecipue priorum, exacte determinare. Nam quidam loquuntur tum de concupiscentia tum de invidia; plures Satanae, seu primo angelo, attribuunt unum peccatum (puta invidiam vel superbiam), ceteris vero aliud peccatum (puta luxuriam carnalem); aliqui luxu-' riam vel invidiam videntur referre ad subsequentia peccata, potiusquam ad ipsum primum lapsum.

Generaliter dici potest communiorem opinionem per tria priora saecula tribuisse ipsi Satanae *peccatum invidiae,* ob verba Sap. 2. 24 «Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum»,w ceteris vero daemonibus *peccatum luxuriae* sive concupiscentiae, ob Gen. 6. 2 de carnali commercio filiorum Dei cum filiabus hominum, iuxta interpretationem quorundam librorum apocryphorum, ratione cuius plures Patres, tribuebant angelis aliquod corpus subtile (cf. supra, n. 429, 435, 436). Saec. 4 et 5 vero, cum spiritualitas naturae angelicae exactius intellecta et praefata textus Genesis interpretatio derelicta fuerit, communis opinio, fundata in Is. 14. 12 sqq., Ezech. 28. 12 sqq. et Apoc. 12. 4-9, attribuit angelo *peccatum superbiae,* qua ipse appetierit quandam aequalitatem cum Deo, seu *voluerit esse sicut Deus.*

Hac sententia communissime recepta, theologi ulterius conati sunt determinare *obiectum de quo angelus superhierit,* seu quid immediate appetierit, ratione cuius esset sicut Deus, seu consequeretur aequalitatem cum Deo. *Tres autem sunt praecipuae opiniones.* Quidam dicunt diabolum appetiisse *veram physicamque aequalitatem cum Deo,* volitione quidem inefficaci (cum efficax impossibilis fuisset), quae sufficit ad demeritum; ita anonymus auctor *Summae Sententiarum!"* Scotus*2 cum Scotistiset Vazquez/' Alii dicunt ipsum appetiisse *relativam aequalitatem per unionem hypostaticam;* ita praecipue Sudrez/4 pro eadem opinione referens inter alios Viguerium, Catharinum et Molinam. Tertia ac communis inter modernos opinio docet cum S. Thoma diabolum appetiisse quandam *moralem aequalitatem cum Deo,* seu voluisse esse sicut Deus non per aequiparantiam, cum sciret id esse impossibile, sed

wCf. I. M. Sans, *L· envidia primigenia dei diablo segtin la patrisiica primitiva,* Madrid 1963.

" Tract. 2, c. 4: «Similis esse voluit, non per imitationem, sed per aequalitatem».

nln 2 Sent (Opus Oxonicnse), dist 6, q. 1, ed. Quaracchi, n. 4)8: «Et ista volitio [i. c. inefficax]..., quae est solum complacentiae, potest esse impossibilis: ct hoc sufficit ad meritum vel demeritum, quia etsi sit impossibile, tamen potest consentire illi pleno consensu. Et ista volitione potuit angelus appetere aequalitatem divinam». Subinde in q. 2, n. 441, quaerens directe de specie peccati angelorum, docet ipsum proprie et formaliter non esc superbiam sed *luxuriam spiritualem,* seu imm<xlcratam complacentiam de scipso: «Dico quod primum peccatum eius non fuit superbia proprie dicta, sed propter delectationem quam importabat magis videtur reduci ad luxuriam, sicut peccatum quo inordinate delectatur quis in speculatione conclusionis geometriae ad luxuriam reducitur». Idcmque sentiunt cius discipuli et interpretes, ut *Frassen* et *Montefortino.*

83 In 1 p., disp. 234, c. 2.

M De angelis, 1. 7, c. 13, n. 13. «Valde probabilis est sententia credens, Luciferum de facto peccasse per superbiam, appetendo hypostaticam unionem, et a principio adversarium Christi fuisse».

per similitudinem, quatenus voluit esse sibi finis, idque vel renuendo beatitudinein supernaturalern, quarn nonnisi ex gratia Dei habere poterat, ct intendendo solam beatitudinem naturalem, quam suis viribus consequi poterat, vel appetendo habere beatitudinem ipsam supernaturalern per virtutem suae naturae.

499. *Quoad tertiani quaestionem de obduratione daemonum in malo eorumque impoenitentia,* quidam pauci, ut Scotiis" et Salmeron,§87 docent daemones *non statim fuisse obduratos,* sed prius ipsis oblatam esse gratiam poenitendi. Communiter vero docetur daemones *immediate ac pro semper obduratos esse.* Sed iterum disputatur de causa huiusmodi obdurationis, aliis, ut Scoto et Suaresio, invocantibus *causam mere extrinsecam,* seu subtractionem divini auxilii vel gratiae poenitentiae, aliis vero, ut S. Thoma, thomistis et aliis pluribus, recurrentibus ad causam intrinsecam, seu inflexibilitatem liberi arbitrii in angelo, qui immobiliter adhaeret suo obiecto, semel deliberate electo.

500. *Quoad quartam quaestionem de aeterna poena inferni,* extitit olim haeresis *Origenistarum,* qui negarunt aeternitatem poenarum, docentes aliquando futuram esse «apocatastasim», seu, tam damnatorum hominum et angelorum quam beatorum, ad pristini status redintegrationem, ut omnes iterum tempus probationis accipiant?' De quibus fusior sermo est in tractatu *De Novissimis.* Quod attinet ipsam poenam ignis, non uno modo explicatur a theologis influxus ignis in spiritualem substantiam daemonum, ut ostendetur infra, n. 511-513.

III. ASSERTIO 1. Plures angeli a statu elevationis peccando ceciderunt, ac ita propria voluntate facti sunt mali.§*

501. Nota theologica. Id est *de fide* definita, praecipue a Conc. Later. IV.

PROBATUR.

Magisterium extraordinarium doctrinam suam praecipue exhibet in antiquiori aetate contra manichacisticum errorem Priscillianista-

*5 *In 2 Seni.,* dist. 6, q. 2, ad 4.

*M *Disput. in epist. can.,* in 2 Pctr. 2, disp. 3, dub. 3.

87 Cf. ipsum Origcncm, *Peri Archon,* 1. 1, c. 6, MG 11. 168.

M1 p., q. 63, a. 1, 4-9; *In 2 Sent.,* dist. 6, a. 1 et 2;; dist. 23, q. 1, a. I; *C. Gen* 3. 107-110; *De veritate,* q. 24, a. 7; *De malo,* q. 16, a. 2 et 4; Opusc *De substautiis separatis,* c.19.

rum et Catharorum de intrinseca pravitate daemonum, definiens hos non natura, sive creatione ipsa, sed voluntate, seu per peccatum liberi sui arbitrii, malos effectos esse. *Conc. Bracarense* a. 563 contra Priscillianistas: «Si quis dicit, diabolum non fuisse prius bonum angelum a Deo factum..., sed ipsum esse principium atque substantiam mali, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, an. s.» (Denz. 457). *Innocentius III,* Professio fidei Waldensibus praescripta a. 1208: «Diabolum non per condicionem, sed per arbitrium malum factum esse credimus» (Denz. 797). *Conc. Later. IV,* contra Catharos: «Diabolus... et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestione peccavit» (Denz. 800).

Scriptura in duplici tantum loco *directe ac certe* commemorat primum angelorum peccatum, 2 Petr. 2.4: «Deus angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni [i. e. vinculis inferni sive tenebrarum; iuxta textum graecum, abyssis tenebrarum] detractos in tartarum tradidit cruciandos in iudicium reservari»; Iud. 6: «[Deus] angelos, qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in iudicium magni diei vinculis aeternis sub caligine reservavit».

Allusio ad idem peccatum haberi videtur in sequentibus locis: 1 Io. 3. 8: «Qui facit peccatum, ex diabolo est, quoniam ab initio diabolus peccat»; Io. 8. 44: «Ille homicida erat ab initio et in veritate non stetit»; Is. 14. 12 sqq. et Ezech. 28. 12 sqq. (cf. supra, n. 487) de peccato regum Babylonis et Tyri, saltem iuxta probabilem, nec leviter seponendam, communem Patrum interpretationem; Apoc. 12. 3-9, ubi de bello inter Michaëlem aliosque angelos bonos cum «dracone... et angelis eius» pro quibus «non locus inventus est amplius in caelo... [sed] Satanas... proiectus est in terram et angeli eius cum illo missi sunt»; quamvis enim in hoc textu directe agatur de victoria Christi eiusque exercitus super Satanam et eius asseclas, evidens tamen allusio habetur ad primum illud praelium sive discrimen inter angelos bonos et malos primumque angelorum lapsum, de quo in praefato textu 2 Petr. 2. 4;[89] Luc. 10. 18: «Videbam Satanam sicut fulgur de caelo cadentem», ubi pariter immediate agitur de victoria Christi super daemones (ut patet ex contextu) sed indirecte fit allusio ad primum Satanae lapsum.

Praeterea, peccatum angelorum *supponitur* in illis frequentibus locis in quibus diaboli describuntur ut mali, cum huiusmodi malitia

[89] Cf. E. B. Allô. *Saint Jean L'Apocalypse* (Paris 1921) 162 sq., et A. Gelin, in *La Sainte Bible* (Pirot-Clamer) *in h l*

nequeat esse eis naturalis et intrinseca, quippe qui a Deo creati fuerint; dicuntur enim «spiritus immundi» (Luc. 8. 29), «spiritus nequam» (Luc. 11. 26), «homicida ab initio, mendax.» (Io. 8. 44), «rectores tenebrarum, spiritualia nequitiae» (Ephes. 6. 12).

Patres de peccato angelorum eiusque gravitate et specie frequenter disserunt, illud etiam cum peccato hominis comparando. Quoad ipsam peccati existentiam, summa doctrinae eorum est ea, quam subinde solemniter Magisterium definivit, scilicet Deum fecisse omnes angelos bonos, sed eorum plures, suo arbitrio a Deo recedendo, factos esse malos. Quam doctrinam sic apte exprimit *Leo M.,* agens contra supradictos *Priscillianistas*\ «Sexta annotatio indicat eos [i. e. Priscillianistas] dicere quod diabolus nunquam fuerit bonus, nec natura eius opificium Dei sit..., cum fides vera, quae est catholica, omnium creaturarum, sive spiritualium sive corporalium, bonam confiteatur substantiam et malam nullam esse naturam; quia Deus, qui universitatis est conditor, nihil non bonum fecit. Unde et diabolus bonus esset, si in eo quod factus est permaneret. Sed quia naturali excellentia male usus est, 'et in veritate non stetit' (Io. 8. 44), non in contrariam transiit substantiam, sed a summo bono, cui debuit adhaerere, descivit» *(Epist.* 15. 6, ML 54. 683).

502. Ratio theologica existentiam peccati angelici nequit deducere nisi ex ipsa existentia angelorum malorum, quatenus nempe hi nequeunt esse mali ex ipsa sua natura, tum quia nulla natura est essentialiter mala, tum quia omnis natura est effectus Dei qui nequit esse principium mali, contra haeresim Manichaeorum. Unde daemones non potuerunt evadere mali nisi per eorum proprium ac liberum actum, seu per verum peccatum.

Nec ceteroquin fingi potest in angelis aliquod *originale primi angeli peccatum,* quod ceteros subinde infecerit, ita ut essent filii irae et massa damnata, ut dicunt fontes revelationis de genere humano. Nam angeli non procedunt ab invicem per generationem, et praeterea originale peccatum in homine consistit in mera privatione gratiae et in quadam naturali inclinatione ad malum, procedente ex deordinatione inferioris partis sensitivae relate ad partem rationalem, in angelis vero malis agitur de positiva ac personali malitia, nec in eis ulla datur praefati generis deordinatio, cum sint simplices substantiae spirituales.

Potest praeterea ratio ostendere *possibilitatem peccati in angelo,* sive

solvere obiectionem quae contra existentiam peccati peteretur ex eius impossibilitate. Nam angeli impeccabilitas proveniret vel *ex extrinseca causa,* seu ex aliquo auxilio Dei confirmante in gratia, aut ex lumine gloriae quod reddit peccatum impossibile, vel *ex intrinseca causa* seu ex ipsa natura angeli, quatenus in eius intellectu nequit contingere error, qui est immediata causa omnis peccati (errat enim peccator, putans ultimum suum finem, in hoc vel illo particulari actu, non esse Deum, sed aliud, quod propterea voluntas eligit, peccando).

lamvero. angelos non fuisse in gratia confirmatos, nec fuisse creatos in statu beatificae visionis, constat ex ipsa eorum actuali malitia. Quod autem attinet praefatam rationem, deductam ex defectu erroris in angelo, negandum est omne peccatum procedere proprie ex praecedenti aliquo errore vel ignorantia. Potest enim aliquis dupliciter peccare. Primo nempe, eligendo aliquid secundum se malum (puta adulterium); et hoc peccatum semper procedit ex aliquo errore, non quidem universali sed particulari, quatenus homo, sub inclinatione passionum vel habituum, iudicat illud esse sibi bonum, secus non eligeret ut bonum id quod est malum; et hoc modo nequit angelus peccare quia non habet passiones, quae iudicium ligent et in errorem inducant. Secundo, potest aliquis peccare, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, ita tamen ut non servet ordinem debitae mensurae aut regulae, ut si quis eligeret orare praeter ordinem statutum ab Ecclesia vel extra debitas circumstantias; ad quod genus peccati non praerequiritur error vel ignorantia, sed sufficit voluntarius defectus advertentiae, sive considerationis eorum quae considerati debent. Tantum igitur hoc modo angelus peccare potest ac de facto peccavit, scilicet appetendo bonum suae excellentiae (naturalis vel supernaturalis, ut explicabitur infra, n. 507) modo inordinato, *per voluntariam inconsiderationem regulae divinae,* ex qua subsecutus est error ille practicus, qui est immediata causa omnis peccati sive pravae electionis voluntatis.[90]

503. *Hic praeterea disputatur a theologis utrum possit a Deo condi aliqua creatura quae sit de se impeccabilis,* imo utrum de facto angelus sit secundum se saltem relative impeccabilis, attento nempe solo ordine naturali.[91]

Prima sententia, quam tenent Ripalda,[92] Arriaga[93] aliique pauci post ipsos, docet Deum condere posse creaturam *absolute et simpliciter impeccabilem,* sive contra ordinem naturalem sive contra ordinem supernaturalem, cui proinde lumen gloriae esset connaturale sive debitum. Sed haec sententia ab aliis communiter reicitur, quia non sufficienter salvat distinctionem inter duos ordines naturalem et supernaturalem eosque indebite confundit. Ceterum, ut probat S. Thomas,[54] omnis creatura est essentialiter defectibilis a regula sui actus seu ab ultimo suo fine, adeoque peccabilis, eo quod essentialiter distinguitur a sua regula et a suo fine, et solus Deus est imppecabilis

[90] 1 p., q. 63, a. 1, ad ; C. *Gent.* 3. 110: *De malo,* q. 16, a. 2, ad 4.
[91] Quoad historiam huius controversiae, confer De Lubac, *loc cit.* (supra, in n. 495).
[92] *De ente supernatural!,* disp. 23, sect. 7-12.
[93] *De visione Dei,* disp. 5.
[54] 1 p., q. 63, a. 1.

quia non habet regulam aut finem sibi exteriorem, sed identificatur cum suo fine sicut identificatur cum sua voluntate.

Secunda sententia, quae est communior inter thomistas (Banez,[95] loannes a S. Thoma,[96] Salmanticenses,[97] Gonet, Godoy, Contenson, Gotti, Billuart, Hugon, Garrigou-Lagrange, Héris, C. Courtès), docet Deum condere posse creaturam quae sit *relative et secundum quid impeccabilis,* seu in solo ordine naturali, quamvis maneat secundum se et radicaliter peccabilis, si nempe elevetur ad ordinem supernaturalem, imo de facto tales esse angelos, quatenus, si fuissent conditi in solo ordine naturali non potuissent peccare, cum habuissent perfectam cognitionem in hoc ordine, nec ideo potuissent errare, imo fuissent immediate creati in beatitudine naturali, in qua proinde non potuissent peccare, cum iam attigerint suum finem naturalem; sed, quia de facto creati sunt in ordine supernatural!, contra hunc finem peccare potuerunt et de facto peccarunt.

Haec sententia probabilis est, tum ob tam concordem auctoritatem scholae thomisticae, tum ob explicitam affirmationem S. Thomae quod angelus fuit creatus in beatitudine naturali.[98] Nec valet obicere quod inde sequeretur daemones esse naturaliter beatos, cum retineant naturales perfectiones. Nam imprimis dici potest quod, etiam si admittatur permanentia huiusmodi beatitudinis, haec non est nisi aliquid imperfectum et secundum quid, saltem respective ad beatitudinem supernaturalem quam angeli amiserunt; imo, ob cognitionem istius amissionis, infeliciorem et amariorem reddit angeli conditionem et voluntatem. Praeterea, negari potest huiusmodi beatitudinem permanere; nam ex quo angeli recesserunt a Deo secundum ordinem supernaturalem, eo ipso ab eo indirecte recesserunt etiam secundum ordinem naturalem, ac ita ipsa eorum natura vulnerata est, et intellectus excaecatus atque voluntas obdurata, quia ipsa lex naturalis angelis dictabat ut adhaerent legi et dono supernatural!, si quando quidquam huiusmodi eis a Deo proponeretur.[99]

[95] *In 1 p.,* q. 63, a. 1.

[*] *In 1 p.,* q. 63, disp. 23, a. 1.

[97] *De angelis,* disp. 9.

[98] 1 p., q. 62, a. 1: «Ultima perfectio rationalis seu intelletualis naturae est duplex. Una quidem, quam possunt assequi virtute suae naturae; et haec quodamnfodo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles *[Ethic.,* 1. 10, c. 7 et 8] perfectissimam huiusmodi contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua 'videbimus Deum sicuti est' [1 Io. 3. 2]... Sic igitur dicendum est quod *quantum ad primani beatitudinem, quam angelus assequi virtute suae naturae potuit, fuit creatus beatus».*

Praeterea, in q. 63, a. 1, ad 3, ait: «Naturale est angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse. Sed quod convertatur in ipsum secundum quod est obiectum bcatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, *a quo averti potuit peccando»·,* ubi S. Doctor supponit angelum a dilectione Dei naturali non potuisse averti peccando, nec nisi contra ordinem supernaturalem peccare potuisse.

[99] Cf. 1 p., q- 62, a. 1, ad 1.

Tertia sententia, quam defendunt Molina,[1] Vazquez,[2] Suarez,[3] Esparza, Silvius, Frassen, Berti, Habert, Tournely, Viva, Palmieri, Mendive, Huarte, Janssens, De Lubac,[4] quibus recenter accesserunt aliqui thomistae, reformantes illam priorem, scilicet Ch. Journet, J. Maritain, Philippus a Trinitate[5] et L.-B. Gucrard Des Lauriers,[6] *negat absolute possibilitatem creaturae impeccabilis,* etiam relativam et in solo ordine naturali, ita ut angeli potuissent peccare, etiam si in puro ordine naturali creati fuissent.

Cui sententiae, pariter probabili, favere videtur S. Thomas in alio loco, quatenus absolute dicit omnem creaturam, consideratam in sua natura, esse peccabilem.[7] Eandem aliquatenus confirmat ipsa obiectio, cui nuper satisfacere conati sumus. Praecipue tamen valet ratio allata a praefatis recentioribus thomistis, quia scilicet primus actus cognitionis et amoris, qui processisset ab angelo sub immediato influxu primae causae, si fuisset creatus in ordine naturali, et in quo certe angelus non potuisset peccare, cum non esset plene liber (cf. supra, n. 491, 493), potuisset subinde interrumpi quod attinet amorem Dei, quando nempe angelus elicuisset connaturaliter plenum ac liberum actum electionis. Et ad praecipuam obiectionem, quod nempe tunc verum non esset angelum creatum fuisse in naturali beatitudine, ut docet S. Thomas, respondent eam beatitudinem intelligendam esse non in sensu pleno, nam ita non habetur nisi quando ipsa voluntas per actum plene liberum adhaeret fini, sed in sensu diminuto, quatenus intellectus angelicus plene cognoscit suum finem naturalem et eius voluntas in primo suo actu, elicito sub motione causae primae, spontanee impellitur ad illum finem amplectendum.

504. *Secundariae quaedam quaestiones* circa existentiam peccati angelorum, solvuntur a S. Thoma in 1 p., q. 63, a. 5-9.

Primo scilicet, angelus non potuit peccare in ipso primo actu voluntatis, etiam si non fuisset creatus in gratia, quia ille actus elicitus erat sub immediata Dei motione, nec erat plene liber; unde angeli *peccarunt in secundo actu electionis,* ut dictum est supra (n. 493) (a. 5 et 6).

Secundo, cum inter angelos alii gravius et alii minus graviter peccaverint, et inter cos unus gravius quam omnes alii peccaverit, qui in documentis fidei

1 *In 1 p.,* q. 63, a. 1.

2 *In 1 p.,* q. 63, disp. 23.

3 *De angelis,* 1. 3, c. 7.

4 *Loc. cit.* (supra, in n. 495). Hic doctor hanc sententiam assumit ad confirmandam suam peculiarem doctrinam qua negat veram distinctionem inter duos ordines naturalem et supernaturalem.

5 Praecipue in opere a tribus his auctoribus coniunctim edito sub titulo *Le péché de l'ange. Peccabilité, nature et surnature,* Paris 1961. Cf. alia eorum scripta, supra in η. 495.

0 In recensione praefati operis *Le péché de l'ange,* in *Angelicum* XL (1963) 202-214- Hic auctor dissentit a tribus illis in ulterioribus ac subtilibus applicationibus vel explicationibus eiusdem doctrinae.

7 1 p., q. 63, a. 1: «Tam angelus quam quaecumque creatura rationalis, si in sua natura consideretur, potest peccare». Idem docet in *C Gent.* 3. 109; *De veritate,* q. 24, a. 3, corp., ad 4 et 7.

vocari solet diabolus per antonomasiam,[8] Satan (seu inimicus),[9] Lucifer,[10][11] Leviathan,[11] Belial (seu iniquitas),[12] Beelzebub,[13] serpens antiquus,[14] draco[15] et dux aliorum,[16] quaeri potest *quinam et quomodo ex variis hierarchies sive speciebus angelorum* peccaverint, utrum inferiores an superiores. Si consideratur pronitas ad peccandum, viderentur potius vel facilius inferiores quam superiores peccasse (quod putat Damascenus). Si vero consideratur motivum peccandi, seu superbia proveniens ex propria excellentia, videtur oppositum; propterea Gregorius M., S. Thomas et plures alii, docent Luciferum, seu supremum daemonem, fuisse etiam supremum inter omnem angelos, seu primum in prima ipsa hierarchia, adeoque primum Seraphim. Ceterum, probabile est ex omni hierarchia sive ordine aliquos cecidisse et pariter probabile est Luciferum fuisse primum angelum alicuius inferioris hierarchiae vel ordinis, quia etiam in isto angelo potuit occurrere aliquod peculiare motivum ad peccandum (a. 7 a. 9, ad 3).

Tertio, peccatum primi angeli fuit *aliis causa peccandi,* non quidem cogens sed quadam quasi exhortatione inducens; cuius signum est ipsa subductio ceterorum illi (a. 8).

Quarto, communis ac traditionalis doctrina est multos angelos cecidisse,[17] quae quidem aliquod fundamentum habet in ipsa Scriptura, seu in Ephes. 6. 12, ubi sermo est de «principibus et potestatibus, mundi rectoribus tenebrarum harum», Mare. 5. 9 et Lunc. 8. 30, ubi diabolus possidens hominem sese appellat «legionem» et Apoc. 12. 4 ubi inducitur draco post se trahens tertiam partem stellarum (si tamen his indicantur angeli). Probabile autem est *plures inter angelos permansisse quam cecidisse,* ut post Hugonem a S. Victore[18][19] docet S. Thomas, eam rationem adducens quod peccare est contra naturalem inclinationem (saltem angeli, qui non inclinatur per passiones sensus) et ea quae fiunt contra naturam accidunt in paucioribus (a. 9).

ASSERTIO 2. Primum angeli peccatum fuit proprie ac formaliter superbia, seu inordinatas appetitus propriae excellentiae, quo angelus appetiit esse sicut Deus per quandam similitudinem, quatenus voluit finalem beatitudinem per suam ipsius virtutem habere."

8 Mat. 25. 41.
9 Luc. 11. 18.
10 Fortasse Is. 14. 12.
11 Is. 27. 1.
12 2 Cor. 6. 15.
13 Mat. 10. 25. In 4 Reg. 1. 2 deus Accaron vocatur Beelzebub.
,4Apoc. 20. 2.
15 Apoc. 12. 7.
16 Mat. 25. 41: «Diabolus et angeli eius»; Apoc. 12. 7: «Draco ct angeli eius».
17 De magna vel innumerabili daemonum multitudine loquuntur Iustinus, *Apol.* 1. 28; Eusebius, *eD praep. evang.* 7. 16; Gregorius Naz., *Carni.,* 1. 1, s. 1, poem. dogm. 7; Damascenus, De *pde orth.* 2. 4.
18 De *sacram.,* 1. 1, p. 5.
191 p., q. 63, a. 2 et 3; 2-2, q. 163, a. 2; *In 2 Sent.,* dist. 5, q. 1, a. 2 ct 3; dist. 22. q. 1, a. 1 et 2; dist. 43, a 6: *C. Gent. 5.* 109; De *malo,* q. 13, a. 3.

PROBATUR.

505. In **Scriptura** nonnisi *aliquod probabile fundamentum* huius assertionis invenitur.

Tob. 4. 14: «Superbiam nunquam in tuo sensu aut in tuo verbo dominari permittas; in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio»; Eccli. 10. 14: «Initium superbiae hominis apostatare a Deo; quoniam ab eo, qui fecit illum, recessit cor eius, quoniam initium omnis peccati est superbia»; 1 Tim. 3. 6: «Ne, in superbiam elatus, in indicium incidat diaboli». Nequit tamen probari in his locis fieri allusionem ad ipsum peccatum diaboli, nec agi tantum generaliter de superbia, prout est radix omnis peccati. *Magis ad rem videntur* duo loci Is. 14. 12 sqq. et Ezech. 28. 12 sqq., quos Patres intelligunt de peccato Satanae (cf. supra, n. 487) et in quibus manifeste agitur de peccato superbiae («Dicebas in corde tuo: In caelum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum... Similis ero Altissimo»; «Elevatum est cor tuum in robore tuo; dixisti: Deus ego sum»); ea tamen Patrum expositio certa non est.

Patres ipsi, ut iam notavimus supra (n. 498), inde a saec. 4 communiter dicunt primum angelorum peccatum fuisse superbiam.

Athanasius: «Satanas non ob scortationem, aut adulterium, aut furtum, deiectus est ex caelis, sed superbia illum inde praecipitavit ad inferiores abyssi partes, cuius haec verba fuere: 'Ascendam, et ponam thronum meum e regione Dei, et ero similis Altissimo' [Is. 14. 14]» *(De virgin.* 5, MG 29. 258).

Augustinus: «Cum vero causa miseriae malorum angelorum quaeritur, ea merito occurrit, quod ab illo, qui summe est, aversi ad seipsos conversi sunt, qui non summe sunt; et hoc vitium quid aliud quam superbia nuncupetur? 'Initium' quippe 'omnis peccati superbia'» *(De civ. Dei* 12. 6, CCL 48. 359); «Delictum magnum arbitror esse superbiam..., quod deiecit angelum, quod ex angelo fecit diabolum» *(Enarr. 2* in psal. 18, n. 15, CCL 38. 112).

Leo M.: «Primum superbus, ut caderet; deinde invidus, ut noceret» *(Serm.* 9. 1, ML 54. 160).

Gregorius M.: «Leviathan vero iste eius [i. e. Dei] celsitudinis culmen aspiciens, ius perversae libertatis appetiit, ut et praesset ceteris et nulli subesset, dicens: 'Ascendam super altitudinem nubium, et similis ero Antissimo' (Is. 14. 14). Cuius eo ipso similitudinem perdidit, quo esse ei superbe similis in celsitudine concupivit» *(Moral.* 31. 21. 40, ML 76. 740).

506. Ratio theologica ostendit primum angeli peccatum non aliud esse potuisse quam superbiam, sive inordinatum appetitum propriae excellentiae. Nam primus actus voluntatis est per modum prosecutionis, seu amor alicuius boni, cui succedit actus per modum fugae, seu odium de contrario et invidia de bono alterius tanquam impeditivo proprii boni. Unde primus malus actus angeli non potuit

esse nisi inordinatus amor alicuius boni, et quidem spiritualis, cum, iuxta suam naturam spiritualem, nequeat angelus appetere bona corporalia.

Iamvero amor boni spiritualis nequit esse inordinatus ex parte ipsius boni quod appetitur, cum hoc sit secundum se conveniens naturae spirituali, sed tantum ex parte modi quo appetitur, quatenus nempe non servat regulam superioris quam servare tenetur. Hoc autem est formaliter peccatum superbiae, seu non subdi superiori in eo in quo debet; quo quidem positive appetitur modo inordinato propria excellentia.[20] Unde primum angeli peccatum non potuit esse nisi superbia.

Cetera autem peccata, quorum plura se habent potius per modum fugae, nonnisi ex superbia processerunt, ut odium Dei et hominum, invidia erga Deum et homines, inoboedientia legi divinae, infidelitas, desperatio, deceptio et mendacium erga homines. Quod attinet peculiariter *invidiam* erga homines, in qua plures ex antiquioribus Patribus visi sunt constituere primum angelorum peccatum, patet eam subsequi et originari ex appetitu propriae excellentiae, quatenus aliquis dolet de bono et excellentia alterius, quia est impeditivum proprii boni et excellentiae. Notat etiam S. Thomas nonnisi duo peccata proprie et formaliter esse posse in angelo, scilicet *superbiam et invidiam,* saltem tanquam supremas radices, ad quas cetera peccata reducuntur vel ex quibus derivantur (1 p., q. 63, a. 2).

507. *Quod autem atinet obiectum huius peccati superbiae,* seu quamnam excellentiam angelus inordinate appetierit, ratione cuius dicatur voluisse esse similis Deo, nonnisi tertia ex supradictis theologorum opinionibus (n. 498), seu sententia S. Thomae de *morali quadam aequalitate* cum Deo, videtur sufficienter menti satisfacere et rationabiliter sustineri, in re ceteroquin satis difficili et obscura.

Primo enim, non potuit angelus appetere *absolutam physicam aequalitatem* cum Deo, tum quia ipse sine errore sciebat id esse impossibile nec datur appetitus de re impossibili, tum quia, etiam si id esset possibile aut angelus erronee putasset id esse possibile, non potuit appeti, utpote destructivum

[20] S. Thomas superbiam, prout est speciale peccatum, constanter definit ut «inordinatum appetitum propriae excellentiae» (1-2, q. 84, a. 2; 2-2, q. 162, a. 1 et 2). Notat autem in superbia, sicut in omni peccato, duo contineri, scilicet conversionem ad bonum commutabile, et sic superbia est appetitus propriae excellentiae, et aversionem a bono incommutabili seu Deo, et sic superbia est recessus a regula superioris, ex quo provenit ipsa deordinatio (seu ipsa ratio peccati) in praefata conversione ad bonum commutabile sive appetitu propriae excellentiae. Confer quae de superbia, eiusque speciebus et relatione ad aha peccata et vitia, S. Doctor diffuse explicat praecipue in 1-2, q. 84, et in 2-2, q. 162.

ipsius esse angeli (est enim in unoquoque ente naturalis appetitus ad conservandum proprium esse). Nec valet dicere cum *Scoto* et aliis, angelum potuisse id appetere appetitu inefficaci, quod sufficit ad peccandum. Nam primus actus voluntatis, in quo angelus peccavit, est necessario appetitus efficax, cum sit volitio finis, quae est ratio quare cetera appetantur. Unde ulterior Scoti determinatio, iuxta quam peccatum angeli fuit luxuria spiritualis seu complacentia de propria excellentia, nihil explicat, tum quia praecise quaeritur de qua excellentia angelus inordinate complacuerit, tum quia hanc ipsam complacentiam Scotus accipit ut merum inefficacem appetitum.[21]

Secundo, appetitus *relativae aequalitatis* per unionem hypostaticam quam sustinet Suarez, vel ita intelligitur ut ipsi angeli voluerint hypostatice Deo uniri, et sic appetitus est impossibilis, cum ea unio esset destructiva proprii esse appetentis; vel ita ut angeli voluerint quod Deus crearet atque assumeret aliquam naturam angelicam, sicut de facto assumpsit humanam, et sic non haberetur appetitus propriae excellentiae, in quo consistit superbia, nec proinde esset primus actus voluntatis qui est ordinatus vel inordinatus amor suipsius; nonnisi ergo subsequenter huiusmodi appetitus, sive praesumpruosa aut invida erga homines volitio, oriri potuit.

Restat igitur ut angelus appetierit aliquam *moralem aequalitatem* cum Deo, quatenus nempe voluit esse sibi finem, *appetens finalem suam beatitudinem consequi per suam ipsius virtutem.* Cum autem duplex beatitudo, altera naturalis et altera supernaturalis, angelo praesto erat eiusque menti obiciebatur, dupliciter cum S. Thoma intelligi queit angelum potuisse appetere beatitudinem suis viribus consequi, *vel scilicet quia recusavit beatitudinem supernaturalem,* quae sibi per gratiam offerebatur, eligens solam beatitudinem naturalem, quae suis viribus consequi poterat aut quae sibi absque gratia connatural!ter debebatur, *vel quia voluit ipsam supernaturalem beatitudinem suis viribus nec per donum Dei consequi.*

Attamen, cum hic alter modus vix possibilis tam perspicaci angelico intellectui apparere potuerit (nisi velimus angelum fuisse tam facile pelagianum ante ipsum Pelagium), dicendum videtur utramque explicationem ad modum unius accipiendam esse, ita scilicet, ut angelus *formaliter respuerit Dei auxilium,* et cum iam esset constitutus in gratia et ordinatus ad beatitudinem supernaturalem, elegit manere in beatitudine naturali, eo quod hanc poterat suis viribus consequi, et respuit beatitudinem supernaturalem, ex eodem independentiae sive superbiae motivo, quia scilicet eam non poterat nisi ex dono Dei consequi, ita tamen interpretative paratus, ut, si hanc suis viribus consequi potuisset, eam appetiisset; quo interprctativo sensu dici potest ipsum appetiisse supernaturalem beatitudinem propriis viribus consequi. Propterea ipse S. Thomas, propositis duabus supradictis explicationibus, addit: «Et haec duo quodammodo in idem redeunt, quia secundum utrumque appe-

[21] Si autem accipitur ut appetitus efficax, huiusmodi complacentia sive spiritualis luxuria nihil aliud est quam ipse actus superbiae, sive appetitus propriae excellentiae, consideratus secundum positivum eius aspectum, seu conversionem ad bonum commutabile, ut dictum est supra.

tiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei» (1 p., q. 63, a. 3).

ASSERTIO 3. Angeli post primum peccatum, immediate, irreparabiliter et ab intrinseco, obdurati sunt in malo.[22]

508. Nota theologica. Irreparabilitas obdurationis in malo, videtur *theologice certa,* quatenus sequitur ex aeternitate poenae inferni, quae est de fide. Cetera duo sunt disputabilia, etsi communius admittantur a theologis, praesertim modernis.

PROBATUR.

Magisterium de tribus illis directe non occupatur, sed tantum docet ac definit aeternitatem poenae inferni.

Scriptura satis clare innuit obdurationem angelorum fuisse immediate post primum peccatum, quatenus absolute ait «Deum angelis peccantibus non pepercisse» (2 Petr. 2. 4); in quo sensu etiam intelligi potest, ob evidentem parallelismum, textus lud. 6 de punitione angelorum qui «non servaverunt suum principatum sed dereliquerunt suum domicilium».

Patres comparantes peccatum angelorum cum peccato hominis, explicite significant angelis locum non fuisse poenitentiae, saltem ex dispositione divina et habita ratione magnitudinis peccati; imo, unus vel alter, signanter Damascenus, innuit huiusmodi impoenitentiae rationem fuisse ipsi naturae angelicae intrinsecam.

Augustinus: «Cum et angeli peccaverint, nihil eis tale unde sanarentur impensum est... Bonorum omnium Creator reparandis angelis malis nihil gratiae contulit... [quia] tanto damnabilior eorum iudicata est culpa, quanto erat natura sublimior» (I« *Io.,* tr. 110, n. 7, CCL 36. 627); «[Diabolus] habet liberum... arbitrium... poena sui sceleris obduratum; unde nemo sanae fidei credit, aut dicit, hos apostatas angelos ad pristinam pietatem, correcta aliquando voluntate, converti» *(Epist.* 217. 3. 10, ML 33. 982).

Fulgentius: «De angelis quidem hoc disponit et implevit ut, si quis eorum bonitatem voluntatis perderet, nunquam eam divino munere repararet» *(De fide* 3. 30, ML 65. 686).

Gregorius M.: «Deus apostatam spiritum ad poenitentiam nequaquam revocat, sed viam superbiae eius nesciens damnat» *(Morat. 2.* 5. 6, ML 75. 558).

Damascenus: «Sciendum autem illum hominibus mortem praestare, quod

22 1 p., q. 64, a. 1 et 2; *In 2 Sent.,* dist. 7, q. 1, a. 2; q. 2, a. 1; *De veritate,* q. 24, a. 10; *De malo,* q. 16, a. 5 et 6.

lapsus angelis. Post lapsum enim nulla ipsis poenitentia est, uti nec hominibus post mortem» *(De fide orth.* 2. 4, MG 94. 878). Quamvis haec verba intelligi possint de mera dispositione divina, ita diversum terminum viae homini et angelo assignante, videntur tamen aliquid plus indicare, quod scilicet homo per mortem transit in eam obdurationis conditionem quae est angelo naturalis.

509. Ratio theologica ostendit tum *convenientiam* immediatae et irreparabilis obstinationis angelorum post primum peccatum, etiam si ea esset mere extrinseca, scilicet ex subtractione divini auxilii sive gratiae poenitentiae, tum eius *necessitatem,* petitam ex intrinseca causa inflexibilitatis liberi arbitrii in angelo.

Convenientia petitur ex iustitia divina et gravitate peccati angelici, considerati sive obiective, prout est maxima ac pura superbia, sive subiective, prout elicitur a perfecta intelligentia et plene libera voluntate, nulla sensibili passione aut malo habitu inclinata.

Necessitas vero petitur *ex ipsa intrinseca ratione* et perfectione voluntatis angelicae, prout proportionatur rationi et perfectioni intellectus ipsius. Nam vis appetitiva in quolibet subiecto proportionatur vi cognoscitivae, a qua ipsa movetur, sicut mobile a motore, lamvero intellectus angeli apprehendit suum obiectum immobiliter, seu immediate ac totaliter, ita ut nec discurrat nec erret, nec indicium mutare possit, secus ac homo (cf. supra, n. 450). Ergo etiam voluntas angeli obiecto suae electionis adhaeret immobiliter, seu prompte, inhaesitanter et irrevertibiliter (cf. supra, n. 451); ac ideo, semel elicita electione mali sive peccati, voluntas angeli immediate, irreparabiliter et ab intrinseco obduratur in eo.

Confirmatur ex eo quod ita facilius intelligitur praefatum mysterium divinae iustitiae, seu ratio quare Deus nullum concesserit angelis tempus aut viam poenitentiae, quamvis absolute id potuerit per immediatam et extraordinariam immutationem liberi arbitrii. Nam, cum Deus ordinate agat, omniaque moveat secundum modum propriae naturae, nequit, secundum potentiam ordinatam et iuxta ordinem quem ipse statuit in rebus creatis, convertere ac flectere voluntatem quae ex natura sua est inconvertibilis et inflexibilis.

ASSERTIO 4. Angeli post primum peccatum subduntur aeternae poenae, tam damni, quam sensus per ignem.[23]

510. Nota theologica. Poenae damnationis *aeternitas* est *de*

231 p., q. 64, a. 3 et 4; *In* L *Sent.,* dist. 6, q. 1, a. 3; *In 4 Sent.,* dist. 45, q. 1 a. 3.

fide definita a Cone. Later. IV. Eam distincte consistere tum in *poena damni,* seu privatione beatificae visionis, tum in *aliquo cruciatu,* qui vocari solet poena sensus, est *saltem theologice certum* ex mente Magisterii, assimilantis daemones et homines quoad poenam inferni, imo fortasse de fide, saltem ex Magisterio ordinario. Quod vero poena sive cruciatus coniugatur aliquo modo cum aliquo *igne proprie dicto,* non videtur posse sine *aliqua temeritate* negari, ob communem sensum fidelium et firmam doctrinam theologorum, eodem modo loquentium de igne inferni prout torquet homines et prout torquet daemones. Daemones iam nunc esse in inferno ac igne torqueri, nec huiusmodi poenam differri pro eis ad diem iudicii, est sententia nunc communissima, non tamen digna theologica nota.

PROBATUR.

Magisterii doctrina continetur praecipue in sequentibus duobus documentis. Condemnatio doctrinarum Qrigenis, lata in Edicto Imperatoris lustiniani quod publicatum fuit in Cone. Constantinop. a. 543 et verisimiliter approbatum a *Vigilio* R. P., hunc canonem fert: «Si quis dicit aut sentit, ad tempus esse daemonum et impiorum hominum supplicium, eiusque finem aliquando futurum, sive restitutionem et redintegrationem esse [fore] daemonum aut impiorum hominum, an. s.» (Denz. 411). *Cone. Later. IV,* cap. 1 de fide contra Catharos: «Qui omnes [tam reprobi quam electi] cum suis propriis resurgent corporibus quae nunc gestant, ut recipiant secundum opera sua, sive bona fuerint sive mala, illi cum diabolo poenam perpetuam et isti cum Christo gloriam sempiternam» (Denz. 801).

Scriptura poenam daemonum describit ut separationem a Deo (poenam damni) et ut cruciatum etiam per ignem. Mat. 25. 41: «Discedite a me, maledicti [poena damni], in ignem aeternum [poena sensus], qui paratus est diabolo et angelis eius»; 2 Petr. 2. 4 loquitur de «cruciandis» angelis et Iud. 6 de eorum «vinculis aeternis» (supra, n. 501).

Patres tam frequenter de damnatione et poena daemonum loquuntur, una cum eorum lapsu, ut non vacet testimonia recitare. Nec refert quod plures putaverint daemones nondum esse in inferno tanquam in loco tormenti, sed potius torqueri in caliginoso mundi aëre usque ad diem iudicii; nam id non respicit ipsam poenam sed

locum et modum poenae.[24] Doctrina autem *Origenis* vel Origenistarum, negantium aeternitatem poenae, est prorsus aliena a communi Patrum mente atque mature reiecta est a Cone. Constantinop. a. 543.

511. Ratio theologica ostendit tum existentiam tum aliquo modo etiam essentiam poenae daemonum. Et quidem *poena damni,* sive privatio beatificae visionis, sequitur necessario ex ipso peccato quo angeli immobiliter avertuntur a Deo. *Poena vero sensus,* si intelligitur generaliter de vero aliquo dolore quo daemones psychologice saltem afficiuntur, seu de renisu voluntatis ad id quod est vel non est, etiam manifeste ac necessario sequitur tum ex hoc quod daemones privantur beatitudine quam naturaliter appetunt, tum ex eo quod multa eveniunt quae ipsi nolunt et multa non eveniunt quae volunt, Deo etiam eorum iniquam voluntatem positive cohibentem. Si vero intelligitur de peculiari aliquo ac physico cruciatu, qui ipsis inferatur, et *quidem per ignem, etsi difficilius explicetur, nullatenus impossibilis apparet*[25]

512. Iam inter Patres *Augustinus* huiusmodi difficultatem sibi propo-
t suerat atque generale solutionis principium assignaverat, dicens spiritum posse affligi ac gravari a corpore ob eius unionem cum illo, et quidem aut ob unio-
r nem informativam, ut contingit quoad animam humanam, aut ob *unionem mere adhaesivam,* ut contingit in angelis.[26] Eandem alligativam poenam sug-

[24] Plures Patres, fundati in Ephes. 2. 2; 6. 12, docent daemones esse in caliginoso aëre usque ad diem iudicii (cf. Augustinum, *De Gen. ad litt.* t>. 10); quod reapse valet de illis daemonibus qui pervagantur in mundo ad exercitium hominum (1 p., q. 64, a. 4); de quibus mox dicetur quomodo crucientur per ignem inferni. Imo nonnulli, tum inter Patres tum inter antiquiores theologos (ut Bernardus, *Serm.* 1, in transitu Malachiae, n. 4, Bonaventura, *In 2 Sent.,* dist. 6, a. 2, Caietanus, *In 2 Petr.,* c. 2, Melchior Cano et Estius), putant proprium locum daemonum usque ad diem iudicii esse caliginosum illum aerem nec adhuc igne inferni eos cruciari, sed tantum ad illum esse damnatos ac destinatos.

[25] Quoad hanc difficilen quaestionem, confer imprimis S. Thomam, 1 p., q. 64, a. 4. ad 3; *Suppi.,* q. 70, a. 3; q. 97, a. 5, ad 3; *In 2 Seni.,* dist. 6, q. 1, a. 3, ad 6; *C. Gent.* 4. 90; *De anima,* a. 21; *De veritate,* q. 26, a. 1; *Quodl.* 2, a. 13; *Quodl.* 3, a. 23. Praeterea:

Billuart, *De angelis,* diss. 6, a. 3.

Gonet, *De angelis,* disp. 14, a. 2.

Ioannes a S. Thoma, *In 1 p.,* disp. 44, a. 3.

Michel, A., «Feu de l'enfer», *Dictionnaire de théologie catholique* V-2 (Paris 1913) 2226-2239, ubi variae opniones apte exponuntur.

Salmanticenses, *De vitiis et peccatis,* disp. 18, dub. 2.

Suarez, *De angelis,* I. 8, c. 13 et 14.

[26] De *cw. Dei* 21. 10: «Adhaerebunt ergo, si eis nulla sunt corpora, spiritus daemonum. corporeis ignibus..., accipientes ex ignibus poenam, non dantes ignibus vitam* (CCL 48. 776).

gerunt *Gregorius M.*, [27] *et Iulianus Toletanus*[28] quem refert *Petrus Lombardus*[29]

Inter theologos, inde a tempore S. Thomae ad hodiernum diem, *duae afferutnur generales explicationes* in hac re, quam omnes dificillimam esse fatentur. Quidam, praecipue inter antiquiores, ut Albertus M,, Bonaventura, Scotus,[30] Biel, Valentia,[31] dicunt *influxum ignis esse mere obiectivum,* seu daemones eatenus ab igne torqueri quatenus apprehendunt illum ut sibi nocivum (quod Scotus ulterius determinat, dicens Deum producere in intellectu angelico veluti speciem impressam ignis, in cuius consideratione daemones invite retinentur). Sed, ut iam notaverat S. Thomas, huiusmodi explicatio non est sufficiens, quia mere apprehendi ut nocivum non est nocere, nisi id quod apprehenditur sit vere et secundum se nocivum; nec valet recurrere ad falsam et imaginariam apprehensionem rei ut nocivae, ex qua contingit homines tristari, nam in angelo non datur imaginatio nec falsitas.

Unde derelicta ea explicatione, communiter alii theologi recurrunt ad *influxum ignis physicum et effectivum,* dicentes ignem, ut instrumentum Dei, producere in daemone aliquod positivum ac physicum nocumentum, de quo dolet et quo torquetur. Sed in hoc nocumento assignando *duplex iterum est generalis sententia.* Thomistae communius docent illud consistere in *sola alligatione potentiae operativae,* per productionem alicuius accidentis, et quidem vel de genere «ubi» (Banez, fere solitarius),[32] vel de genere qualitatis, receptae aut in ipsa substantia angeli (Salmanticenses solitarii),[33] aut tantum in eius potentia operativa seu in intellectu practico (loannes a S. Thoma, Gonet, Billuart).[34] Alii vero docent praeter eam alligationem (quam reputant insufficientem) causari in angelo *aliud etiam genus tormenti,* seu vel illum cruciatum qui causatur in anima quando corpus comburitur quique proinde causaretur in angelo si esset corpori unitus (ita non pauci, ut Henricus Gandavensis,[35] Dominicus Soto,[36] Toletus,[37] Lessius,[38] Lugo, Petavius, quos fere sequuntur inter modernos Tournebize, F. Schmid,[39] Gutberlet, Pesch, I. F. Sagüés),[40] vel aliquam qualitatem doloriferam qua substantia angeli deturpatur (Suatez,[40] quem sequitur unus vel alius, ut Arriaga).

27 *Dial.* 4. 29, ML 77. 368.
28 *Prognosticon* 2. 17, ML 96. 482.
29 *Sent.,* 1. 4, dist. 44, c. 7.
30 *In 4 Sent.,* dist. 44, q. 2, a. 2. Cuius sententiam fusius explicat scotista Frassen in suo tractatu *De angelis.*
31 Disp. 4, q. 15, p. 3. Cf. apud Suarez, *De angelis,* 1. 8, c. 14, n. 6 sq.
32 *In 1 p.,* q. 64, a. 4. Adde tamcn Nazarium et Suarez.
33 *Loc. cit.* (supra, in n. 511).
34 *Locis citatis* (ibidem).
35 *Quodl.* 8, q. 34.
36 *In 4 Sent.,* dist. 50, a. 2. Cuius explicationem non reputat impossibilem ipse Billuart.
37 *In 1 p.,* q. 64, a. 3.
38 *D'e div. per/.,* 1. 13, c. 3.
39 *Quaestiones seletae* (Paderborn 1891) 167.
40 In suo tractatu *De Novissimis,* n. 215, dicens se praeferre Lessii explicationem.
40 *De angelis,* 1. 8, c. 14, n. 26 sq.

513. Congruentius videtur redire ad simpliciorem formam doctrinae, expressae a S. Thoma, praecipue in *Suppl,* q. 70, a. 3, quae ad hanc reducitur. Deus per ignem, tanquam instrumentum, producit alligationem, eamque solam, virtutis operativae daemonis relate ad locum seu relate ad corpora, in quae sola ipse immediate agere potest (ut dictum est supra, n. 456-460), ita nempe quod daemon ita coniungatur igni corporeo, tanquam agens vel patiens, ut ipsi alligetur seu ab ipso detineatur, *nec possit operari ubi vult et quomodo vult.* Huiusmodi autem alligatio est valde poenosa et afflictiva creaturae spirituali et activisimae, cum ita retardetur in executione propriae voluntatis, et in tanta impotentia detineatur ab ipsa vilissima ignis creatura. Ubi notandum est cum S. Doctore, quod, ut ignis sit verum instrumentum, debet influere per propriam sibi connaturalem actionem, qua utatur causa principalis, nec aliter corpus potest influere in spiritum angelicum nisi ut locus in locatum, quatenus spiritum definit ad locum in quo ipse spiritus agit; hoc igitur naturali ignis influxu utitur Deus, ita ut sit non solum definitivus ad locum, quod habet ex natura sua, sed etiam detentivus et alligativus ad locum, quod non habet ex natura sua, cum spiritus possit, naturaliter et ad libitum, ab uno loco ad alium operando transcurrere.[41]

Difficilius autem explicatur quomodo ignis, manens in inferno, sive in proprio connaturali loco, possit ita torquere daemones, etiam *quando pervagantur in mundo,* longe ab illo loco; et haec est una ex praecipuis rationibus quare quidam, ut Suarez, invexerint ulteriorem cruciatum (praeter alligationem igni), ex quo daemones pervagantes possint adhuc affligi. S. Thomas autem duas solutiones affert. Primo nempe, illi pervagantes daemones, quamvis actu non alligentur igni, tamen ex hoc ipso quod sciunt se iugiter destinatos ad alligationem, afflictionem et poenam patiuntur ac ita ubique ab igne torquentur, sicut si quis, perpetuo carcere detentus, permitteretur pro aliqua necessitate ad tempus egredi (1 p., q. 64, a. 4, ad 3; *Suppi.,* q. 70, a. 3, ad 8). Secundo, ignis potest instrumental!ter agere etiam in distans, cum Deus, qui est causa principalis, sit praesens tum igni in inferno tum daemonibus longe

[41] Supradicta autem ulterior thomistarum determinatio, iuxta quam per actionem ignis producatur in facultate daemonis (adeoque in intellectu practico) aliqua specialis qualitas alligativa, per quam ille impeditur ab agendo ubi vult et quomodo vult, difficile concipitur, nec, nisi probe explicetur, componitur cum praefato S. Thomae principio de instrumento operante per proprium naturalem influxum.

Nam, quamvis Deus ipse possit praefatam obscuram qualitatem producere, nequit ad hoc uti directe naturali influxu ignis; hic enim influxus non alius est quam loci in rem locatam, seu consistit in hoc quod, si spiritus agit in corpore, eo ipso habet definitam praesentiam in eo, et dicitur definiri seu determinari ab eo; unde totus naturalis influxus loci in spiritum, ac ideo ignis in daemonem, reducitur tandem aliquando ad actionem spiritus in corpus, seu daemonis in ignem. Unde, eatenus Deus potest uti influxu ignis ad detinendum et alligandum daemonem in igne, ita ut non possit alibi operari, quatenus utitur ipsa actione angeli, seu cogit daemonem (ac pro tanto ligat eius facultatem operativam) ad operandum in igne seu ad movendum ignem; ac pro tanto dici potest ignem esse instrumentum Dei, veluti passivo modo, quatenus Deus utitur eo tanquam determinato loco in quo cogit daemonem operari, ita ut haec operatio sit ad ignem non solum definita, sed etiam invite alligata et coarctata.

pervagantibus, ac ideo potest instrumentalem ignis virtutem illis applicare *(I» 2 Seni.,* dist. 6, q. 1, a. 3, ad 6).[42]

[42] Iuxta nuper traditam tamen explicationem de influxu ignis, id non aliter intelligi potest quam dicendo Deum cogere angelos pervagantes ad operandum iugiter in ignem distantem, ac ita ad locationem in igne, quotiescumque tamen non agunt in alia corpora, cum angelus nequeat simul in duo corpora, ut duo, operari. Et tunc totum negotium reducitur ad hoc quod daemones sunt destinative iugiter alligati igni, sed, quando operantur alibi quam in igne, tunc per eandem divinam operationem alligantur intermittenter aliis corporibus in quibus agunt, quasi vicariis ignis, ita ut non possint operari ubi volunt et eo modo quo volunt, non minus quam ligantur per ipsum ignem, ad cuius alligationem coguntur iugiter ac destinative reverti, cum cessant alibi operari. Sic influxus ignis et eius cruciatus iugiter in omnibus daemonibus persistit, sicut in cane qui ad tempus liberatur a catena vel a loco detentionis, sed ita iugiter detinetur, ut ad pristinum modum alligationis reducatur.

CAPUT III. DE CREATIONE ET ELEVATIONE HOMINIS[43]

514. Post sermonem de creatura tum mere corporali sive mundana (cap. 1), tum pure spirituali sive angelica (cap. 2), logice sequitur tractatio de homine, qui, ut ait Cone. Later. IV, utramque creaturam simul complectitur, «quasi communis ex spiritu et corpore constituta» (Denz. 800).

Decem quaestiones praesens caput complectitur, quarum quatuor priores respiciunt hominis creationem aliaque quae ad naturalem ordinem referuntur, sex vero postremae respiciunt eiusdem elevationem ad supernaturalem ordinem iustitiae originalis, a quo tum primi parentes per personale peccatum, tum ceteri homines per originalem labem, ab illo derivatam, ceciderunt. Inde: de creatione primi hominis (q. 1), de unitate generis humani (q. 2), de ortu singulorum hominum (q. 3), de natura hominis (q. 4), de elevatione primi hominis sive per gratiam sanctificantem (q. 5) sive per cetera dona praeternaturalia (q. 6), de eius lapsu (q. 7), de peccati originalis existentia (q. 8), essentia (q. 9) et sequelis (q. 10).

QUAESTIO I. DE CREATIONE PRIMI HOMINIS.[44]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

515. Primus homo hic intelligitur copulative de duobus primis parentibus, a quibus ceteri homines generatione processerunt;

[43] Bibliographia dabitur ad singulas quaestiones cum, ob materiae complexitatem, vix ad unam summam redigi possit.

[*1] p., q. 90-92. Praeterea, *In 2 Sent.,* dist. 17, q. 1; q. 2, a. 2; C. *Geni.* 2. 85 et 87; *De potentia, q. 3, a.* 9 et 10.

Praeter generaliorem bibliographiam de Transformismo, allatam supra, n. 404 et 408, confer quoad transformismum anthropologicum sequentia opera (alia dabuntur infra, ubi de Magisterio, Scriptura et Patribus).

Anderez, «<Es derivable el hombre a partir de los monos fôsiles?» *Miscelânea Camillas* XVII (1952) 195-223. Cf. supra, n. 404.

Bergounioux, F. M., «Les étapes du développement anatMuique de l'humanité. A propos d'une découverte récente», *Bulletin de littérature ecclésiastique* XLIX (1948) 53-56.

Boyer, Ch., «Le corps du premier homme et dévolution», *Acta Pont. Ac. Rom. St. Thomas Aq.* X (1945) 230-254.—«De l'évolutionisme anthropologique», *Doctor Communis V* (1953) 187-192.—*De Deo creante et elevante* (ed. 3, Romae 1940) 187-207.

Brivio, C., *L'origine del corpo umano secondo la dottrina dei principali teologi post-tridentini,* Milano 1950.

Colombo, C., «Trasformismo antropologico e teologia», *Scuola cattolica* LXXVII (1949) 17-43.

Corte, N., *Les origines de l'homme,* Paris 1957.

Denis, P., *Les origines du monde et de l'humanité,* Liège 1950.

Doran, G. R., *De corporis Adami origine doctrina Alexandri Halensis, Sancti Alberti Magni, Sancti Bonaventurae, Sancti Thomae,* Mundelein 1936.

Echarri, J., «La evoludon en el primer origen natural del hombre», *Pensamiento V* (1949) 403-434.—«El hombre en sus primeros origenes. Evoludonismo antropologico. Ni exageraciôn ni cortedad», *Razân y fe.* CXXXIX (1949) 219-248.

quo sensu in ipsa Gen. 1. 27 dicitur: «Et creavit Deus hominem ad imaginem suam..., masculum et feminam creavit eos». Creatio vero accipitur in sensu generali ac complexivo pro efformatione sive productione primi hominis secundum animam et corpus, quae quidem quoad animam fuerit vera ac proprie dicta creatio seu productio ex nihilo sui et subiecti (creatio prima, ut aiunt), quoad corpus vero fuerit improprie dicta creatio (creatio secunda, ut aiunt), seu quaedam efformatio sive transformatio ex materia iam creata, per immediatam actionem divinam (cf. dicta superius, n. 364, 405). Unde queritur utrum primus homo (sive Ada sive Eva) processerit sive conditus fuerit immediate a Deo, quantum ad animam per actionem

Flick, M., «L'origine del corpo del primo uomo alia luce della filosofia cristiana e della teologia», *Gregorianum* XXIX (1948) 392-416.—(Flick-Alszeghy), *II Creatore* (Firenze 1959) 252-279.—«Problemi teologici sull"ominazione'», *Gregorianum* XLIV (1963) 62-70.

Graham, R., *Urgeschichte der Menschheit,* Stuttgart 1952.

Hudeczek, M. M., «De hominisatione», *Angelicum* XXXVIII (1961) 356-370.

Kalin, J., «Evolutionstheorie und katholische Weltanschauung», *Divus Thomas* (Freiburg) XXVII (1949) 5-16.—«EI problema de la evolution en el campo de Ia antropologia», *Arbor* XIX (1951) 323-346.

Koffers, W., *Der Urmensch und sein Weltbild,* Wien 1949.

Lahûvary, N., «Les origines humaines et la diminution du volume du cerveau chez l'homme», *Antropos* XLI-XLII (1946-49) 81-118; XLV (1950) 183-194.

Marcozzi V., «Evoluzione e fissismo nell'origine dell'uomo», *Civiltà cattolica* (1946) 262 sqq.—«Poligenesi ed evoluzione nelle origini dell'uomo», *Gregorianum* XXIX (1948) 343-391.—*Evoluzione o creazione? Le origini dell'uomo,* ed. 3, Milano 1948.—*L'uomo nello spazio e nel tempo,* Milano 1953.—*L'origine dell'uomo,* Milano 1954.—«I rinvenimenti di Olduvai Gorge e le origini dell'uomo», *Gregorianum* XLVI (1965) 595-604.—(Marcozzi-Selvaggi), *Problemi delle origini,* Roma 1966.

Melizan, P. L., «La création de l'homme devant la science moderne», *Revue thomiste* (1929) 166-183, 360-380.

Messenger, E. C., *Evolution and theology. The problem of man's origin,* London 1931.

O'Rourke, J. J., «Eve's formation from Adam in mordern theology», *Revue de l'université d'Ottawa* XXXV (1965) 161*491*.

Overhage, P.-Rahner, K., *Das Problem der Hominisation,* Freiburg 1961.

Perrier, P. M., L'origine de l'homme», *Revue apolgétique* LXII (1936) 446461, 513-528, 641-651; LXIII (1936) 2842. Cf. supra, p. 1005.

Philips, G., «L'évolution et l'origine de l'homme», *Revue ecclésiastique de Liège* (1933-34) 205-218, 273-283.

Rabeneck, J., «El origen del primer hombre», *Estudios eclesiâsticos XXV* (1951) 21-31.

Rueschkamp, F., «Der Mensch als Glied der Schopfung», *Stimtnen der Zeit* CXXXV (1939) 367-385.

Teilhard de Chardin, P., *La question de l'homme fossile,* Paris 1948. Cf. supra, n. 408.

Ude, J., «Potestne corpus hominis originem habere a bruto?», *Xenia Thomistica* (Romae 1925) I 225-237. Ubi sat ampla affertur bibliographia.

proprie creativam et quantum ad corpus per actionem efformativam sive transformativam.

II. ERRORES ET OPINIONES.

516. Ut patet omnes errores de creatione hominis connectuntur cum ipsis erroribus de creatione in genere supra relatis (n. 343, 406 sq.), seu Pantheismo, sub duplici forma materialistica et idealistica, Dualismo emanatistico Manichaeorum, et Transformismo sive Evolutionismo, ipsius materialismi filio. Peculiariter notari possunt sequentes illorum errorum applicationes. Quidam antiqui, ut *Manichaei,* putabant animam esse aliquid emanatum ex substantia Dei (quos refutat S. Thomas, 1 p., q. 90, a. 1; cf. infra, n. 519, ubi de Magisterio). Inter catholicos semipantheistas medii aevi, Magister *Echardus* (cf. supra, n. 382) videtur docuisse animam non esse simpliciter creatam[45] Moderniores *Sensistae,* qui ex moderato materialismo procedunt, animam humanam assimilant animae brutorum, quae proinde creatione non indiget. Ex quorum agmine generatim proveniunt rigidi *Transformistae,* de quibus mox sermo erit.[46]

Praecipua ac moderna forma erroris est Evolutionismus sive Transformismus, qui ad originem hominis applicat generalem suam doctrinam de origine viventium per transformationem ex materia inorganica in organicam, et ex una specie organica in aliam, usque ad ipsam speciem humanam. Generalem illam doctrinam eiusque praecipuos patronos sufficienter exposuimus supra (n. 406-408) nec aliud restat nisi paucas adicere determinationes, respicientes ipsam hominis evolutionem, seu, ut aiunt, *anthropologicum transformismum.*

Et quidem *Transformismes rigidus* (tam atheus quam theisticus) docet hominem simpliciter ac totaliter, *sive quoad corpus sive etiam quoad animam,* originem habere absque ullo immediato influxu divino per praefatam naturalem evolutionem materiae et immediate per evolutionem alicuius perfectio-

[45] Id sonat, etsi ipse contra huiusmodi incusationem reclamaverit, haec *Echardi* propositio, damnata a Ioanne XXII: «Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus» (Denz. 977).

[46] Fuit apud aliquos *philosophos arabes* medii aevi, alius error minoris momenti et iam obsoletus, qui docet animas humanas creari non a Deo immediate, sed ab angelis sive a primis creaturis, quique proinde respicit tantum exdusivitatem creationis per Deum, potiusquam ipsam creationem. Quem errorem explicite refutat S. Thomas, 1 p., q. 90, a. 3, et sufficienter indicavimus supra (n. 366, 406).

ris organismi animalis (puta simii, vel alicuius alterius quod fuerit parens tum simii tum hominis).

Moderatus vero Transformismus, quem magis vel minus decisive et adiectis pluribus explicationibus amplexati sunt plures moderni catholici, praecipue extra agmen systematicorum theologorum, praefatam evolutionem restringit ad *solum hominis corpus,* ut salvet fidei doctrinam de creatione et spiritualitate animae.

Praeterea *duas alias restrictiones illi doctores apponunt,* ut evolutio non videatur a doctrina catholica de influxu divino in formationem primorum parentum dissentire.

Una se habet *ex parte subiecti.* Nam dicunt *solum corpus Adae* originem habuisse per evolutionem, corpus vero Evae efformatum esse per peculiarem actionem divinam et corpus ceterorum hominum procedere per solam generationem ex primis illis parentibus.

Altera se habet *ex parte ipsius influxus divini,* quem conantur sub aliqua ratione introducere ad explicandam praefatam ipsam naturalem evolutionem. Et hic iterum *duplex explicatio* affertur. Nam quidam simpliciter docent corpus hominis evolutum esse naturaliter ac gradatim per varias viventium generationes, donec aptum fuerit ad suscipiendam animam rationalem, a Deo tunc creatam et infusam; sed addunt id factum esse *sub remoto influxu divino,* seu per ordinatas ac finalisticas vires, ab ipso Deo naturis et organismis naturaliter inditas. Alii vero ulterius admittunt *immediatum aliquem influxum divinum,* in actuali praeparatione ac dispositione illius ultimi corporis sive organismi, qui debebat suscipere animam humanam, ita v. g. ut inferiori animali Deus suppleverit virtutem ut posset generare corpus humanum, cui anima infunderetur, vel forte ipsum corpus inferioris animalis ita Deus immutaverit ut iam exigeret animam rationalem, abiecta anima bruti.

517. Ad quam sententiam firmandam invocant praecipue *argumenta ex praehistorica aetate,* seu ex scientia geologica et palaeontologica, quae generaliter indicavimus supra (n. 416) quaeque applicant ad humani corporis originem, ostendentes per varias aetates geologicas[47] successionem diversorum typorum anthropomorphicorum animalium, qui gradatim magis ac magis accedunt ad formam corporis humani. Ita, prius extiterit *Pithecathropus Erectus* (inventus in insula lava a. 1891), qui refert quandam formam mediam inter simium et hominem; subinde *Sinanthropus Pekinensis* (inventus in Sinis, jrope Pekinum a. 1929), similis formae, qui sciverit uti igne et instrumentis igneis; subinde *Maxilla Maueriana* (inventa in pago Mauer prope Heidelberg a. 1907), quae magis accedit ad typum humanum quoad maxillam, sed adhuc refert alios characteres similes simio et pertineret ad aetatem in qua primo apparent instrumenta petrea; subinde *Homo Neanderthalensis* (primo inventus a 1859 Neanderthal prope Düsseldorf et postea in multis aliis locis), similior homini quoad caput sed adhuc retinens characteres simii, qui floruisset in ultima glaciali periodo; tandem apparuit *Homo sapiens,* homini historico valde similis, etsi adhuc aliquas reliquias characterum simii retinens, qui

[47] Cf. supra, n. 416, in nota.

iam in varias stirpes, fere ad modum modernarum stirpium iuxta pellis colorem, subdividitur.[48]

Adducunt praeterea argumenta deducta tum ex hominis *anatomia,* seu ex similitudine membrorum in homine et in brutis, necnon ex quibusdam organis rudimentariis in homine, quae apparent esse quaedam reliquia organorum quae perfectam formam habent in brutis; tum ex humana *embryologia,* seu ex evolutione fetus humani per diversas phases, correspondentes formis inferiorum viventium.

III. ASSERTIO. Primus homo conditus est a Deo immediate. quantum ad animam per vera: creationem ex nihilo, et quarttu ad corpus per transformationem ex materia praeexistente, excluso quolibet Transfor·ismo etiam **litigato.**

518. Nota theologica.

Animam primi hominis et primae mulieris (sicut generatim quamlibet animam) esse a Deo ex nihilo creatam, est *de fide* definita a Magisterio tum ordinario tum extraordinario (Leo IX et Conc. Vatic. I), ut declaravit ipse Pius XII in Encycl. «Humani generis»; unde Transformimus rigidus est vera haeresis. Corpus primae mulieris formatum esse immediate a Deo et quidem ex corpore primi hominis (abstrahendo a modo, puta ex costa), excluso quolibet mitigato Transformismo, est ita certum ut contrarium sit *temerarium** Corpus primi hominis formatum esse saltem sub speciali ac immedia-

[48] De his breviter, et ad rem nostram sufficienter, agit C. Boyer, *De Deo creante et elevante* (ed. 3, Romae 1940) 182-184. Valde vero diffuse et scientifice agunt inter alios: E. L. Bone, «Les nouveaux 'hommes' fossiles du Tanganyka», *Nouvelle revue théologique* (1961) 400-404.—«Un siècle d'Anthropologie préhistorique», *ibid.* (1962) 622-631, 709-734.—«'Homo habilis' nouveau venu de la Paléoanthropologie», *ibid.* (1964) 619-632.—M. Grison, *Problème d'origines. L'Univers, les vivants, l'homme* (Paris 1954) 183-251.—Marcozzi, in operibus supra relatis, in n. 514.—Ruffini, *op. cit.* (supra, in n. 404) 126-142.—G. Vanderbroeck, «L'origine de l'homme et les récentes découvertes des sciences naturelles», *Essai sur Dieu, l'homme et l'univers* (ed. sub directione **J** de Bivort de la Saudée, Paris 1951) 45-112.

[49] Plures theologi fortiorem notam assignant: «de fide catholica» (Dander, Sagüés), «proximum fidei» (Baisi); «theologice certum (Lercher); «certum» (Mors; Boyer ait «errare theologice» qui contrarium docet).

Unde omnino arbitraria censenda est sententia paucorum, qui, adhuc post responsum Commissionis Biblicae et Allocution>11 Pii XII, de qua infra et ad quam idem S. Pontifex sese refert in Encycl. «Humani generis», formationem Evae ex Adamo revocant ad formam figuraient sive litterariam. Ita J. Chaîne, *Le livre de la Genèse* (Paris 1951) 40 sq., 46.—Ch. Hauret, *Origines* (Paris 1952) 112 sq.—G. Lambert. «L'Encyclique 'Humani generis' et l'Ecriture Sainte», *Nouvelle revue théologique* LXXXIII (1951) 225-243.

His praeiverat Caietanus, scribens: «Cogor ex ipso textu et contextu intelligere hanc mulieris productionem, non ut sonat littera, sed secundum mysterium, non allegoriae, sed parabolae» *(In Gen.* 2. 21). Cf. huius parabolae explicationem apud I.-M. Voste, *Thomas de Vio, O. P., Cardinalis Caietanus Sacrae Paginae Magister* (Romae 1935) 81 sq.

to influxu divino, ita ut excludatur prima supradicta forma Transformismi mitigati, videtur pariter ita certum ut contrarium sit *temerarium*^ Altera vero forma eiusdem Transformismi, quatenus retinet aliquem specialem et immediatum influxum divinum, *nullam meretur censuram,* quamvis ab Ecclesiae Magisterio nonnisi sub magno cautelae moderamine in discussionem versari permittatur, utpote de re incerta, cui praeterea adversatur communis ac probabilissima opinio systematicorum theologorum.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

519. Magisterium extraordinarium, contra antiquum et novum emanatismum, tanquam de fide declaravit, animas omnes non a Dei substantia emanare sed vere creari. *Conc. Toletanum* a. 400, can. 11: «Si quis... crediderit, animam humanam Dei portionem vel Dei esse substantiam, an. s.» (Denz. 201). *Conc. Bracarense* a. 567, can. 5: «Si quis animas humanas vel angelos ex Dei credit substantia exstitisse, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, an. s.» (Denz. 455). *Leo IX,* Professio fidei a. 1053: «Animam non esse partem Dei, sed ex nihilo creatam... credo et praedico» (Denz. 685). *Conc. Vaticanum I,* sess. 3, can. 4, de Deo creatore: «Si quis dixerit, res finitas tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales e divina substantia emanasse..., an. s.» (Denz. 3024). Occasione autem ortus *theoriae Transformismi* eiusque mitigatae formae apud plures catholicos receptae, Magisterium pluries suam mentem expressit.

Iam provinciale Conc. Coloniense a. 1860 contra mitigatum Transformismum declaravit: «Primi parentes a Deo immediate conditi sunt. Itaque Scripturae sacrae fideique plane adversantem illorum declaramus sententiam, qui asserere non verentur, spontanea naturae imperfectioris in perfectiorem continuo ultimoque humanam hanc immutatione hominem, si corpus quidem spectes, prodiisse» (Collectio Lacensis 5. 292).

Paulo post, suggerente S. Officio, M. D. Leroy O. P. debuit suum miti-

50 Ita communiter iudicant moderni theologi, interpretantes saltem mentem documentorum Magisterii, seu responsi *Commissionis Biblicae et Encyclicae «Humani generis»,* quamvis ipsa istorum littera id non explicite ac necessario ferat. Ceterum, Pius XII in sua Allocutione ad Academiam Scientiarum 30 nov. 1941 explicite excludit talem saltem Transformismum quo dicatur primum hominem esse *generatum* a bruto: «DalTuomo soltanto poteva venire un'altro uomo, che lo chiamasse padre e progenitore e l'aiuto dato da Dio al primo uomo viene pure da lui ed è carne della sua carne, formata in compagna che ha nome delTuomo perché da lui è stata tratta» (AAS XXXIII [1941] 506).

Imo plures theologi fortiorem notam assignant: «de fide catholica» (Dander), «proximum fidei» (Baisi), «theologice certum» (Lercher), «certum» (Mors), tale ut contrarium sit «temerarium» (Hervé, Boyer, Sagüés).

gatum Transformismum retractare et I. A. Zahm C. S. C. suum opus de eodem e commercio revocare.[51]

Subinde 30 iun. 1909 CoMMisio de re biblica in suo generali responso de historico charactere trium priorum capitum Genesis, negavit «speciatim sensum litteralem historicum vocari in dubium posse, ubi agitur de factis in iisdem capitibus enarratis, quae christianae religionis fundamenta attingunt: uti sunt, inter cetera, rerum universarum creatio a Deo facta in initio temporis; *peculiaris creatio hominis; formatio primae mulieris ex primo homine;* generis humani unitas...» (Denz. 3514); ubi verba «creatio hominis» nequeunt restringi ad creationem animae, sed respiciunt productionem totius hominis, adeoque etiam secundum corpus, ut patet tum ex eo quod de hoc tantum dubitatum fuerit inter catholicos tum ex paritate cum eo quod ibidem subiungitur de muliere.[52]

Tandem Pius XII, in ipsa Encyclica *«Humani generis»,*[53] 12 aug. 1950, declaravit Transformismum rigidum (attingentem ipsam animam) «catholicae fidei» repugnare, Transformismum vero mitigatum posse, tanquam hypothesim et cum magna moderatione ac caute, discuti ac investigari: «Ecclesiae Magisterium non prohibet quominus *'evolutionismi' doctrina, quatenus nempe de humani corporis origine inquirit ex iam existente ac vivente materia oriundi - animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iuhet* - pro hodierno humanarum disciplinarum et sacrae theologiae statu, investigationibus ac disputationibus peritorum in utroque campo hominum pertractetur, ita quidem ut rationes utriusque opinionis, faventium nempe, vel obstantium, debita cum gravitate, moderatione ac temperantia perpendantur ac diiudicentur; dummodo omnes parati sint ad Ecclesiae iudicio obtemperandum, cui a Christo munus demandatum est et Sacras Scripturas authentice interpretandi et fidei dogmata tuendi.[54] Hanc tamen disceptandi

51 De hiis aliisque retractationibus confer Messenger, *op. cit.* (supra, in n. 514) 232-238; et M. Flick-Z. Alszeghy, *Il Creatore* (Firenze) 1959) 256-258.

52 Quidam tamen, ut *Echarri,* dicunt eam expressionem «creatio hominis», utpote distinctam et oppositam alteri «formatio primae mulieris» non necessario referri ad corpus Adae ac proinde non necessario excludere ipsam primam formam Transformismi moderati, quae negat immediatum influxum divinum in formationem corporis Adae.

53 Asensio F., «La Enciclica 'Humani generis' y la Escritura», *Gregorianum* XXXI (1950) 547-549.

Boyer, C., «Les leçons de l'Encyclique Humani generis'», *Gregorianum* XXXI (1950) 532 sq.

Echarri, J., «Evoluciôn y poligenismo a la luz de la Escritura, segùn el Magisterio eclesiâstico», ***XII** Semana Biblica Espanola* (Madrid 1952) 132-137. *Ibidem* 121-132 exponuntur praecedentes supradicti interventus Magisterii.

Flick, M., «L'Enciclica Humani generis», *Civiltà cattolica* CI (1950) III 587-590.

Rambaldi, G., *Decreti della Chiesa sull'evoluzione,* Chieri 1953.

Renwart, L.-Vanderbroek, G., «L'Encyclique 'Humani generis' et les sciences naturelles», *Nouvelle revue théologique* LXXIII (1951) 337-351.

Sagües, I. F., «La Enciclica 'Humani generis'. Avances teolôgicos», *Estudios eclesiâsticos* XXV (1951) 170-174.

Valcanover, R., «De origine speciei humanae secundum cvolutionistas et litteras encyclicas Humani generis'», *Antonianum* XXXIII (1958) 3-12.

54 Cf. Pius XII, *Alloc, ad Acad. Scientiarum* 30 nov. 1941 (AAS XXXIII [1941] 506).

libertatem nonnulli temerario ausu transgrediuntur, cum ita sese gerant quasi si ipsa humani corporis origo ex iam existente ac vivente materia per indicia hucusque reperta ac per ratiocinia ex iisdem iudiciis deducta, iam certa omnino sit ac demonstrata; atque ex divinae revelationis fontibus nihil habeatur, quod in hac re maximam moderationem et cautelam exigat» (Denz. 3896).[55]

520 **Scriptura**[56] in genesiaca narratione, in sensu obvio intellecta, exhibet immediatum influxum in productionem totius hominis, tum secundum animam, quae ostenditur productam per meram inspirationem nec ex praeexistente aliquo elemento, tum etiam secundum corpus, quod exhibetur efformatum ex limo terrae, seu ex praeexistente aliqua materia, nullo ceteroquin exhibito indicio alicuius praecedentis evolutionis huiusmodi materiae secundum aliquam successionem specierum viventium, imo ea exclusa per ipsam actionem, immediate formativam corporis ex limo terrae.

Gen. 1. 26 sq.: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram... Et creavit Deus hominem ad imaginem suam..., masculum et feminam creavit eos.» 2. 7: «*Formavit igitur Dominzis Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae* et factus est homo in animam viventem». 2. 21-23: «Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam; cumque obdormisset, tulit unam de costis eius et replevit carnem pro ea et aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem et adduxit eam, ad Adam. Dixitque Adam: Hoc nunc os ex ossibus meis,

55 Fatendum est verba «De humani corporis origine ex iam existente ac vivente materia oriundi» explicite non indicare immediatum ac specialem influxum divinum ac ideo non explicite excludere mitigatum Transformismum sub ipsa prima forma quae huiusmodi influxum non admittit. Unde posset aliquis dicere hunc ipsum Transformismum per Encycl. «Humani generis» non simpliciter excludi sed discussioni permitti (idque putat Echarri, *art. cit.* 134 sq.). Communius tamen theologi tum istud documentum, tum supradictum responsum Commissionis Biblicae, ita iuxta mentem Magisterii interpretantur ut ea Transformismi forma excludatur; et exinde concludunt eam esse saltem temerariam.

56 Bea, A., *II problema antropologico in Gen. 1-2. 11 trasformismo,* Roma 1950

Ceuppens, F., *Quaestiones selectae ex historia primaeva* (ed. 2, Taurini 1948) 166-175.

Clos en, G. E., «Quid S. Scriptura enuntiat de modo, quo corpus primi hominis ortum sit», *Verbum Domini* XX (1940) 109-112; XXII (1942) 228-232.

Colunga, A., «Contenido dogmatico de Genesis 2. 18-24», *'Giencia tomista* LXVII (1950) 289-309.

Diez Macho, A., «EI origen del hombre según la Biblia», *Estudios biblicos* XXI (1962) 213-272.

Fraine, J. de, *La Bible et l'origine de l'homme,* Paris 1961.

Gonzalez Ruiz, J. M , «Contenido dogmatico de la narraciôn de Génesis 2. 7, sobre la formaciôn del hombre», *Estudios biblicos* IX (1950) 399-439

Orbe, A., «La procesiôn del Espiritu Santo y el origen de Eva», *Gregorianum* XLV (1964) 103-118.

Renie, J., *Les origines de l'humanité d'après la Bible,* Lyon 1950.

et caro de carne mea: haec vocabitur virago, *quoniam de viro sumpta est*». 3. 19: «In sudore vultus tui vesceris pane, donec revertaris in *terram, de qua sumptus es;* quia pulvis es, et in pulverem reverteris».

Animam Adami productam esse non solum per immediatum influxum Dei sed etiam ex nihilo, seu non cum praeiacentis materiae concursu, significatur in ipsa oppositione cum modo quo productum est corpus («de limo terrae»; «inspiravit spiraculum vitae») et quo producta est anima inferiorum viventium (1. 21, 24: «Creavit Deus omnem animam viventem... Dixitque Deus: Producat terra animam viventem»; de homine vero: «Faciamus hominem»). De anima Evae, etsi nihil directe dicatur, idem intelligendum est> tum ex naturali paritate, tum ex eo quod Eva includitur sub ipsa appellatione hominis («Faciamus hominem... Creavit Deus hominem..., masculum et feminam creavit eos»), tum quia Eva dicitur esse ex Adamo, tantum secundum corpus («Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea»; non dicitur: anima de anima mea).

Quoad *corporis* formationem, immediata ac specialis actio Dei significatur per «formationem de limo terrae» quoad hominem, quae est praeterea parallela cum speciali actione inspirante animam, et per «aedificationem costae Adae in mulierem»; praeterea, modus quo utraque actio describitur, ostendit specialem Dei curam et attentionem, quae non ostenditur in productione ceterarum rerum et viventium.

Inde excluditur saltem *Transformismus mitigatus* secundum priorem ex supradictis duabus formis, qua negatur immediatus ac specialis Dei influxus. Altera vero forma, iuxta quam immediata Dei actio, formativa corporis ex limo terrae, intelligatur exerceri in aliquo bruto iam existente, quamvis non certo excludatur, tamen non satis congruit cum textu, seu tum cum formatione ex limo terrae et sumptione corporis ex terra, tum cum verbis: «Et factus est homo in animam viventem» (imo probabilius, iuxta textum hebraicum, «in animans vivum»), quibus innuitur corpus, de quo efformatum est corpus hominis, nondum fuisse vivum.[57]

Hic obvius sensus confirmatur ex eo quod quotiescumque alibi Scriptura loquitur de primi hominis formatione, hanc nonnisi ex limo vel ex terra factam dicit (Tob. 8. 8; Psal. 102. 14; Sap. 7. 1; Eccli. 17. 1; 33. 10; 1 Cor. 15. 45-47). Pariter corpus Evae ex corpore Adae confectum esse, si ter inculcat Apostolus ((1 Cor. 11. 8 sq.; Ephes. 5. 29; 1 Tim. 2. 13).

Nec *valet obicere* verba Genesis accipi posse in sensu figurato, ut patet de pluribus quae ibi dicuntur, ut de ipso limo, qui significat terram aqua commixtam (eo vel magis quod vox hebraica «afar» significat merum pulverem, sive argillam terrae arabilis), do sectione costae (sive lateris, vel alicuius partis corporis) et repletione carnis pro ea, de sopore immisso in Adamum.

57 Tamen Ceuppens, *ibid.* 171, putat ex ipso textu nihil deduci posse, quia iuxta textum hebraicum ea verba sonant «Et factus est homo in *personam* viventem»; quod, verum est, etiam si corpus hominis efformatum fuerit ex bruto viventi.

Nam, quamvis aliqua figurative accipi possint, non tamen omnia, nec talia ut totius narrationis sensus et obiectum evacuetur, quod quidem est non tantum ipsum generale factum productionis primi hominis et primae mulieris, sed etiam essentialis modus productionis, supra explicatus. Ex tota enim narratione satis manifestum est auctorem sacrum velle ipsum etiam modum productionis exhibere, quamvis in vulgari quadam forma et cum quibusdam figuratis circumstantiis, quae ad illius substantiam non necessario pertinent.[58]

521. **Patres**[58bis] triginem *animae* primorum parentum per creationem ex nihilo factam intelligunt, nec vacat locos referre. Nonnisi de creativa origine animae in ceteris hominibus qui ex illis generantur, aliqui Patres dubitarunt, inclinantes in quendam spiritualem traducianismum, de quo sermo erit in q. 3 (n. 541 sq.).

Corpus Evae efformatum esse ex corpore Adae, omnes explicite profitentur.

Theodoretus illius facti rationem assignat, ut scilicet ostenderetur unitas humanae naturae: «Sed ne diversas esse hominum naturas existimaret quisquam, ex una illa duorum copula innumeras propagari gentes praecepit. Ob hanc quoque causam, mulierem non aliunde formavit, sed ex viro illius effingendae materiam desumpsit, ne et ipsa putans se aliam a viro habere naturam, contumacem viro se praeberet» *(Graec. affect, cur. 5,* MG 83. 943).

Augustinus in eo facto sensum etiam figuralem sive mysticum, praeter litteralem, videt: «Etsi visibilis femina secundum historiam de corpore viri primo facta est a Domino Deo, non utique sine causa ita facta est, nisi ut aliquod secretum intimaret. Num enim aut limus defuit unde femina formaretur? aut, si vellet Dominus homini vigilanti costam sine dolore detrahere non posset? Sive ergo ista figurate dicta sint, sive etiam figurate facta sint,

[58] Ita, quod attinet mulieris productionem, eius derivatio ex corpore primi hominis est de substantia narrationis, et propterea sola refertur a Commissione Biblica; circumstantia vero scissionis et plasmationis costae revocari potest ad meram vulgarem et figuralem formam narrationis. Propterea alii aliter modum illius derivationis explicare conantur. Cf. apud E. C. Messenger, *Evolution and theology* (London 1931) 269-273.—J. Paquier, *La création et l'évolution* (Paris 1932) 132-135.—J. Gross, «Le problème des origines dans la théologie», *Revue des sciences religieuses* XIII (1933) 61-64.

[58bis] Prater generalem bibliographiam de Transformisme secundum Augustinum, supra relatam (η. 409), confer:

Galtier, P., «Saint Augustin et l'origine de l'homme», *Gregorianum* XI (1930) 5-31.

Gonzalez, E., «El evolucionismo en los Santos Padres», *El Evolucionismo en filosofia y teologîa* (Barcelona 1956) 155-181.

Livingstone, T. J., «The Fathers and évolution», *[American] ecclesiastical review* LXXIII (1925) 373-385.

Motherway, T. J., «The creation of Eve in catholic tradition», *Theological studies* I (1940) 97-116.

Rebecchi, L., «L'antropologia naturale di S. Gregorio Nisseno», *Divus Thomas* (Piacenza) XX (1943) 176-195, 309-341.

Termes Ros, P., «La formaciôn de Eva en los Padres griegos hasta San Juan Crisôstomo inclusive», *Miscellanea biblica* (Montiserrati 1953) 31-48.

non frustra hoc modo dicta vel facta sunt; sed sunt plane mysteria et sacramenta» *(De Gen. contra Manich.* 2. 12. 17, ML 34. 205).

Corpus Adae Patres dicunt efformatum immediata Dei actione eaque peculiariter distincta ab ea qua ceterae res factae sunt. Nam, cum Deus cetera fecerit mero unico verbo «Fiat», corpus hominis plasmavit veluti «manu propria»; et «totus occupatus, manu, sensu, consilio, affectione». *Basilius:* «Cuncta alia... verbo [«fiat»] nacta sunt ut essent... Homo autem non item. Haud enim dictum est, Fiat homo, veluti 'Fiat firmamentum'... Manu propria dignatur corpus nostrum formare» *(De hom. struet.,* orat. 2. 1, MG 30. 39). *Tertullianus:* «Adeo magna res agebatur quod ista materia extruebatur... Recogita totum illi Deum occupatum ac deditum, manu, sensu, opere, consilio, sapientia, providentia et ipsa imprimis adfectione, quae liniamenta dictabat» *(De resurr. mort.* 6. 2 sq., CCL 2. 928).

Corpus illud non ex alia re desumptum est, puta «ex existentibus ossibus et nervis», quam ex terra, imo «non ex qualibet terra», sed ex vilissima terra seu ex eo ipso pulvere ex quo resurrecturi sumus (ex quo quidem possibilitas resurrectionis ex ipso facto primae formationis corporis suadetur). *Chrysostomus:* «'Formavit Deus', inquit, 'hominem, pulverem accipiens de terra'. Quid dicis? Acceptone de terra pulvere formavit hominem? Etiam, inquit, et non simpliciter; nec quamlibet fortuito terram dicit, sed pulverem; quasi si quis dicat, tenuissimum et vilissimum quod est in terra» *(In Gen.,* c. 2, hom. 12. 4, MG 53. 102). *Irenaeus:* «Sed quoniam potens est in his omnibus [i. e. resuscitare corpora mortua], de initio nostro contemplari debemus: quoniam sumpsit Deus limum de terra et formavit hominem. Et quidem multo difficilius et incredibilius est, ex non existentibus ossibus et nervis et venis et reliqua dispositione, quae est secundum hominem, facere ad hoc ut sit, et quidem animalem et rationabilem facere hominem, quam quod factum est, et deinde resolutum est in terram..., rursus redintegrare» *(Adv. haer.* 5. 3. 2, MG 7. 1129 sq.).

Ex quibus manifestum est Patres *omnem mitigatum Transformismum* (de quo ceteroquin ne quidem cogitabant) excludere a corpore primi hominis,, et supradictam Transformismi formam mitiorem non aliunde suam non improbabilitatem emendicare posse quam dicendo Patres formationem corporis ex ipsa nuda terra non intendisse docere tanquam aliquid ad doctrinam fidei pertinens. Nec ceteroquin Transformismo ullatenus favet nota *theoria Augustini de rationibus seminalibus* (cf. supra, n. 409), quam ipse extendit etiam ad futuram formationem corporis humani; nam, ea non obstante, S. Doctor docet

corpus humanum efformatum esse a Deo non ex aliquo organismo aut evoluto corpore, sed ex nuda terra, in qua tamen Deus inde ab initio plantaverat aliquam vim, ratione cuius ea potuerit a Deo subinde immutari in corpus humanum *(De Genesi ad Utt.,* l. 6, c. 9, 10, 15).[59]

PROBATUR 2. Ex ratione tum theologica, tum philosophica.

522. *Transformismus rigidus,* quatenus attingit animam humanam, excluditur *ratione theologica,* seu ex doctrina fidei de huius animae spiritualitate et immortalitate (Conc. Later. IV et Vatic. I, Conc. Later. V, Denz. 800, 3002, 1440); nam anima cum sit spiritualis, non componitur ex materia et forma, et ita nequit fieri ex materia sed ex nihilo.[60] Excluditur etiam *ratione philosophica,* quia nempe species superior nequit produci a specie inferiori, cum nemo det quod non habet, imo, quia in quolibet ordine prima species nequit produci ab aliquo agente creato, seu ab alia specie etiam superiori; quas duas rationes iam evolvimus supra (n. 413), agentes contra Transformismum universaliter.

Transformismus mitigatus, secundum priorem jormam, quae nempe excludit immediatum ac specialem influxum divinum, refellitur tum hac eadem *ratione philosophica,* tum etiam triplici *ratione theologica. Primo* scilicet, quia tenendum est corpus Evae efformatum esse non per evolutionem sed ex corpore Adae; iamvero, non intelligitur quare per evolutionem solum corpus hominis processerit, non autem corpus mulieris. *Secundo,* iuxta doctrinam catholicam, intime connexam cum universalitate peccati originalis, omnes homines descendunt ab uno pare, seu Ada et Eva (cf. infra, n. 528); posito autem huiusmodi naturali Transformismo, non intelligeretur quare ex tot animalibus sese evolventibus nonnisi unum par obtentum fuerit, aut alicuius alterius paris omnes descendentes extincti fuerint, aut nullum aliud par post illud unquam apparuerit. *Tertio,* iuxta communem doctrinam fundatam in ipsa narratione genesiaca (Gen., c. 2 et 3), primi parentes conditi sunt in adulta aetate, in perfecto corpore et in animo tam intellectualiter quam moraliter evoluto; quod quidem non congruit cum legibus Transformismi de lenta evolutione ex vivente imperfectiore in perfectius et de ipsa embryonali efformatione corporis hominis ex corpore praecedentis bruti.

59 Cf. C. Boyer, *De Deo creante et elevante* (ed. 3, Romae 1940) 191-194; item Galtier, *loc. cit.* (n. 521) et reliquam bibliographiam augustinianam, supra, n. 409.

60 1 p., q. 90, a. 2; *C. Gent.* 2. 87.

Altera vero forma mitigati Transformismi, quae admittit immediatum ac specialem unfluxum divinum in immutationem corporis belluini in corpus humanum, quamvis nullo theologico aut philosophico argumento certo excludi possit,[61] utroque tamen modo improbabilis ostenditur. *Theologice* enim non congruit obvio sensui Scripturae, interpretationi Patrum et communissimae doctrinae catholicorum exegetarum et theologorum, usque saltem ad ortum novellae illius theoriae; ab ipso Magisterio nullo modo commendatur sed tantum sub magno cautelae moderamine discuti permittitur (Pius XII in Encycl. «Humani generis»). *Philosophice* vero, incongruum apparet.[62] Nam producere corpus humanum ex corpore belluino, est tum difficilius quam illud producere ex nuda terra, tum etiam frutraneum, cum in utroque casu fieri debet resolutio usque ad materiam primam, cui propinquior est terra quam perfectius corpus belluinum.

Qua etiam ratione, ipse lentus transformismus requisitus ad habendum ultimum corpus belluinum, impertinenter ac frustranee invocatur, cum nihil de facto conferret ad productionem corporis humani, resultantis tandem aliquando ex materia prima sub informatione animae rationalis; nec dici potest corpus illud belluinum, cum veluti ad limen humanitatis pervenerit, exiguisse transformationem in corpus humanum, nam ab inferiori specie ad superiorem nulla datur naturalis exigentia, ob principium rationis sufficientis sive causalitatis.

523. Nec supradicta *argumenta scientifica, ex palaeontologia* praecipue desumpta (n. 517), valent huiusmodi philosophicam probabilitatem cuiuslibet Transformismi impinguare, cum nihil certi hucusque attulerint,[63] nec quidquam protulerint de quo ipsi scientiarum cultores non discrepent inter se, si excipiatur commune Transformismi praeiudicium.[64]

61 Quoad modum quo potuit per influxum divinum corpus Adae provenire (nec proprie generari) ex corpore alicuius bruti viventis, confer Flick-Alszeghy, *op. cit.* (supra, in n. 519) 263-265.

62 Cf. A. Gazzana, «L'ultima disposizione alTanima dclTumana generazione», *Divus Thomas* (Piacenza) XXIV (1947) 255-265.—Ch. Boyer, «L'évolutionisme à la lumière des principes de la philosophie», *El Evolucionismo en filosofia y teologja* (Barcelona 1956) 37-47.

63 Id observat ipse Pius XII in sua Allocutione ad Academiam Scientiarum 30 nov. 1941: «Le molteplici ricerche sia della paleontologia che della biologia e della morfologia su altri problemi riguardanti le origini delTuomo non hanno finora apportato nulla di positivamente chiaro e certo. Non rimane quindi che lasciare aU'awenire la risposta al quesito, se un giorno la scienza, illuminata e guidata dalla rivelazione, potrà dare sicuri e definitivi risultati sopra un argomento cosl importante» (AAS XXXIII [1941] 506).

64 Sat diffusam illorum argumentorum refutationem habes apud Boyer, *op. cit.* (supra,.

Et imprimis de transformismo anthropologico valent quae generaliter supra (n. 416) dicta sunt de transformismo specierum, praesertim quod attinet impossibilitatem ostendendi transitum ab uno typo specifico ad alium et anulos transitionis; cui opponitur etiam simultas diversorum typorum in eadem aetate. Quoad ipsas diversas formas humanas, vel humanis viciniores, disputant illi eruditi quaenam tempore praecesserint et quaenam subsecutae fuerint, nec ostendunt formas inferiores necessario praecessisse superiores, imo quidam, ad explicandum quomodo aliquae formae inferiores appareant esse posteriores, recurrunt ad ipsam regressivam evolutionem sive degenerationem. De *Pithecanthropi) Erecto* controvertitur ab illis eruditis num sit habendus ut verus homo, et de *Sinanthropo Pekinensi* num vere differat a praecedenti. Ceterum, nemo ostendit quinam sit verus anulus transitionis inter simpliciter simium et simpliciter hominem qui ratiocinari coeperit; formae autem quae ut certius tanquam humanae habentur (inde nempe a Maxilla Maueriana) nonnisi accidentalem evolutionem ac discrimen ostendunt, qualiter habetur etiam apud aliquos homines modernarum stirpium.

Pariter *argumentum ex anatomia,* sive corporali similitudine, deductum, nihil probat, tum quia in bona logica similitudo duorum non probat originem unius ab altero, tum quia ea explicatur ex communi genere animalitatis et communibus vitae conditionibus ac circumstantiis, tum quia similitudinem ipsam comitatur etiam dissimilitudo, eaque maior et in quibusdam irreducibilis, quae potius ipsam speciei differentiam ostendit, ut patet, quoad hominem relate ad simium, ex maiori cerebro, erecta statione, maxillarum, dentium, pedum et manuum conformatione et ad actus vitae diversa habitudine.

Argumentum ex embryologia deductum, gratis assumit phases evolutionis fetus humani correspondere ipsi exteriori ac historicae evolutioni inferiorum brutorum in corpus humanum. Nam, etiam supposito quod anima rationalis non informet fetum nisi post huiusmodi phases (de quo controvertitur), in unaquaque istarum nequaquam habetur proprie stabilis quidam gradus sive species, ita nempe quod prius adsit aliqua petra, subinde planta, deinde brutum ac tandem homo, sed agitur de unico ente viali ac transeunti, quod per varias phases, correspondentes quoad suam virtualitatem cum gradibus ipsis minerali, vegetali et animali, in quibus stabiliter existunt petra, planta et brutum, tendit ad corpus humanum, in quo iam existente, suum cursum absolvit.

524. *Secundariae quaedam quaestiones* de creatione primi hominis, absque ulla peculiari controversia resolvuntur a theologis cum S. Thoma. Scilicet:

1. Quamvis solus Deus valuerit immediate corpus primi hominis ac jrimae mulieris efformare, «potuit tamen fieri ut aliquod ministerium extrinsecum]... *angeli exhiberent,* sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo» (1 p., q. 91, a. 2, ad 1).

in n. 517) 195-303, et Hudeczek, *loc. cit.* (supra, in n. 514). Utiliter leguntur quae de tota hac quaestione scribit H. Bon, *La création, vérité scientifique au XX‘ siècle* (Paris 1954) 161-199.

2. /Itf/wtf *primi hominis non fuit creata ante corpus* ac subinde ei coniuncta, sed simul cum eo condita est?5 Id indicat ipsa Scriptura, Gen. 2. 7: «Inspiravit in faciem eius spiraculum vitae et factus est homo in animam viventem». Ratio est quia anima est forma corporis illudque naturaliter exigit; nec convenit ut Deus inchoaret opus suum modo defectuoso, producendo nempe aliquid quod est praeter naturam (1 p., q. 90, a. 4). Imo nec potuit creari anima ante corpus, cum anima nequeat existere sine individuatione, individuatio autem non aliunde ei proveniat quam ex corpore, seu a materia quantitate signata.66 Semel autem hac individuatione accepta et postquam iam coeperit existere, potest anima a corpore separari et pergere in existentia; qui quidem status est praeter naturam et ex defectu corporis, ac petit resurrectionem.

Ipsum vero corpus primi hominis potuit quidem aliquomodo efformari ante animam, obtinendo nempe aliquam formam transitoriam, cui succederet infusio animae, eo fere modo quo quidam dicunt fieri ipsam generationem humanam (cf. infra, n. 558); sed id non fuit conveniens, ob eandem rationem supradictam, quia nempe, corpus est pars humanae naturae nec convenit ut Deus in initio opus suum incoeperit ab aliquo imperfecto. Unde «contra rationem primae institutionis rerum est quod Deus vel corpus sine anima vel animam sine corpore fecerit, cum utrumque sit pars humanae naturae (1 p., q. 91, a. 4).

3. Corpus primi hominis efformatum est in *perfecta dispositione,* non quidem simpliciter et sub omni aspectu (nam contingit ut unus vel alter sensus, v. g. olfactus, visus et auditus, sit perfectior in bruto quam in homine), sed secundum ordinem et finem proprium corporis humani, qui est inservire animae rationali, tanquam materia formae, eiusque operationi, tanquam instrumentum principali agenti. Etiam corpus ceterorum hominum generatur cum huiusmodi essentiali dispositione, non tamen cum tali perfectione quae conveniebat corpori primi hominis, utpote immediate a Deo producto (ibid., a. 3). Praeternaturalia autem dona illi superaddita, scilicet impassibilitas et immortalitas, pertinent ad ordinem elevationis, de quo infra.

65 Augustinus, mere opinando, peregrinam hypothesim proposuit, iuxta quam anima Adae fuerit creata sine corpore, in initio creationis una cum angelis: «Credatur ergo, si nulla scripturarum auctoritas seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi, anima vero iam ipsa crearetur, sicut primitus conditus est dies, et creata lateret in operibus Dei, donec eam suo tempore sufflando, hoc est inspirando, formato ex limo corpori insereret» *(De Gen. ad litt.* 7. 24. 35, *ML* 34. 368: Cf. *Retract. 2.* 24. 1).

66 S. Thomas id explicite docet in *De potentia,* q. 3, a. 10, «secunda ratio». Tamen in 1 p., q. 90, a. 4 (circa idem tempus) videtur loqui de impossibilitate ex parte solius convenientiae ac supponere quod de potentia Dei absoluta posset creari anima individua ante corpus. Attamen prior locus clarus videtur. Ceterum, si quis vellet altero modo mentem S. Doctoris interpretari et simul vitare contradictionem, posset dicere cum Gredt: «Anima... connaturalitcr postulat creari in corpore, licet absoluta potentia divina posset creari extra corpus et praeexistere corpori cum intrinseca tamen ct essentiali habitudine ad determinatum corpus, sicut etiam perdurat in esse post corporis corruptionem, sed cum habitudine ad illud» (cf. S. Thom., S. Th. I 90, 4)» *(Elementa philosophiae,* n. 531).

4. *Ratio quare corpus mulieris jactum juerit ex viro* quadruplex assignatur a S. Thoma (1 p., q. 92, a. 2). Primo nempe, ut strictius servaretur unitas ger.eris humani et vir esset principium totius speciei, in similitudinem Dei qui est principium totius universi (cf. Act. 17. 26). Secundo, ut arctius evaderet vmculum et intensior amor inter virum et mulierem, qui sunt principium generationis ceterorum, dum uterque sciret unam ab alio processisse (cf. Gen. 2. 23 sq.; Ephes. 5. 28 sq.). Tertio, ut ipsius viri auctoritas commendaretur, quae requiritur in vita et societate domestica, propter varietatem operum, a viro et muliere ad eundem finem diversimode exequendorum (cf. Ephes. 5. 22 sq.). Quarto, ob rationem sacramentalem, seu ut in ea unione, quae fuit figura unionis Christi cum Ecclesia, hoc etiam figuraretur quod Ecclesia procedit a Christo tanquam a suo principio (cf. Ephes. 5. 23-32).

5. Cum, iuxta Gen. 1. 26 sq. «creaverit Deus hominem *ad imaginem suam»,* quaerit et explicat S. Thomas (1 p., q. 93, per novem integros articulos) quomodo huiusmodi Dei, tum uni tum trini, imago verificetur in homine, secundum eius partem rationalem, facta distinctione inter imaginem proprie dictam, quae invenitur in solis creaturis rationalibus, et vestigium Dei quod invenitur communiter tum in corpore humano tum in ceteris irrationalibus ac corporalibus naturis. De quibus sufficienter diximus in tractatu *De Deo Trino* (supra, n. 24, 245).

QUAESTIO II. DE UNITATE GENERIS HUMANI.[67]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

525. Quaestio de *monogenismo,* sive de derivatione omnium hominum ab uno eodemque pare (de cuius creatione actum est in

67 Praeter bibliographiam de Transformismo anthropologico, supra relatam (n. 514), confer:

Alberti, O., «L'unità del genere umano nelTinsegnamento dei magistero della Chiesa», *Divinitas* V (1961) 735-797.

Alszeghy, Z.-Flick, M., «II peccato originale in prospettiva personalistica», *Gregorianum* XLVI (1965) 705-732.—«II peccato originale in prospettiva evoluzionistica», *ibid.* XLVII (1966) 201-225.

Ayuso, T., «Poligenismo y evolucionismo a la luz de la Biblia y de la Tradiciôn», *Arbor* XIX (1951) 361-365.

Bataini, J., «Monogénisme et polygénisme», *Divus Thomas* (Piacenza) LU (1949) 187-201; LUI (1950) 363-369.

Bone, E. L., «Un siècle d'anthropologie préhistorique. Compatibilité ou incompatibilité du Monogénisme?», *Nouvelle revue théologique* LXXXIV (1962) 622-631, 709-734. —*Devenir de l'homme,* Bruxelles 1963.

Bouyssonie, A et J., «Polygénisme», *Dictionnaire de théologie catholique* XII-2 (Paris 1935) 2520-2536.

Carles, J. C., «L'unité de l'espèce humaine», *Archives de philosophie* XVII (1948) 84-100.

Ceuppens, P. F., «Le polygénisme et la Bible», *Angelicum* XXIV (1947) 20-32.

Cuervo, M., «Evolucionismo, monogenismo y pecado original», *El evolucionismo en filosofia y en teologia* (Barcelona 1956) 183-225.

De Haes, P., *De Schepping als Heilsmysterie,* 1962. Versio germanica (H. Zufauf): *Die Schopjung als Heilsmysterium,* Mainz 1964.

quaestione praecedenti), antiquis quidem ignota, utpote quae affirmative resoluta supponatur in dogmate fidei de universalitate peccati originalis, ab Adamo per generationem transmissi, ventilari coepit saec. 17, occasione peculiaris doctrinae cuiusdam La Peyrère de existentia praeadamitarum, et peculiarem actualitatem recenter obtinuit, ratione ortus theoriae Transformismi quae ad quendam polygenismum connaturaliter ducebat.

Quaeritur ergo, *utrum omnes homines, qui in hoc orbe terrarum post Adam extiterunt, per generationem ab eodem Adamo et Eva originem trahant.* Praetermittitur proinde duplex alia quaestio, mere hypothetica et cum dogmate fidei non necessario connexa, utrum nempe in aliis corporibus caelestibus existant fortasse alii homines a Deo creati nec ullam origenis connexionem habentes cum

Dondeyne, A., «De communi generis humani origine», *Collationes Brugenses* (1932) 126-131, 199-203.

Drexêl, A., *Die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechtes im Lichte der Sprachforschung,* Innsbruck 1925.

Echarri, J., «Evoluciôn y poligenismo a la luz de la Escritura, segùn el magisterio eclesiàstico», ***XII** Semana Biblica Espanola* (Madrid 1952) 99-143.

Flick, M., «II poligenismo e il dogma del peccato originale», *Gregorianum* XXVIII (1947) 555-563.—«Peccato originale ed evoluzionismo», *Civiltà cattolica* CXVII (1966) II 440-447; III 15-26. Vide: Alszeghy-Flick, hic supra.

Fraine, J. de, *La Bible et l'origine de l'homme,* Paris 1961.

Garcia Cordero, M., «Evolucionismo, poligenismo y exegesis biblica», *Ciencia tomista* LXXVIII (1951) 459-481.

Garrigou-Lagrange, R., «Le monogénisme n'est-il nullement révélé, pas même implicitement?», *Doctor Communis* II (1948) 191-202.

Hulsbosch, A., *Die Schopfung Gottes. Zur Théologie der Schopfung, Sünde und Erldsung im evolutionistischen Weltbild,* Freiburg i. Br. 1965.

Labourdette, M., «Le péché originel et les origines de l'homme», *Revue thomiste* LU (1952) 15-27.

Lemonnyer, A., «L'unité du genre humain et la préhistoire», *Vie intellectuelle* II (1929) 558-571.

Lennerz, H., «Quid theologo censendum de polygenismo?», *Gregorianum* XXIX (1948) 417-434.

Mancini, A., «Monogenismo e poligenismo: informazioni», *Palestra del clero* XXVIII (1949) 904-908.

Marcozzi, V., «Poligenesi ed evoluzione nelle origini dell'uomo», *Gregorianum* XXIX (1948) 343-391.

Mariani, B., «II poligenismo e San Paolo: Rom. 5. 12-14», *Euntes docete* (1951) 120-146—«Il poligenismo e la Biblia», *ibid.* (1953) 188-240.

Naturwissenschaft und Théologie, III: *Die evolutive Deutung der menschlichen Leiblichkeit,* Freiburg-München 1960.

Motherway, Th. J., «Adam and the theologians», *Chicago studies* I (1962) 115-132.

O'Rourke, J., «Some considerations about Polygenism», *Theological studies* XXVI (1965) 407-416.

Perier, P. M., *Le transformisme* (Paris 1938) 291-303.

Perzl, J., «Die Einheit des Menschengeschlechtes im Lichte der neuren sprachwissenschaftlichen Forschung», *Zeitschrift für katholische Théologie* LX (1936) 120-122.

Prete, B., «A proposito del poligenismo», *Sapienza* I (1948) 420 sq.

terricolis,[68] et utrum ante Adamum fuerint in hac ipsa terra alii homines, a Deo creati et omnes ante creationem Adae extincti.[69]

II. ERROR POLYGENISMI.

526. Hic error, qui negat omnes homines originem ducere ab Adamo, distingui solet in *Praeadanûtismum* et *Coaàamitismum,* prout illi homines, qui censentur non processisse ab Adamo, dicuntur originem habuisse ante illum vel secus. Prima et antiquior forma est minoris momenti, tum quia est creationistica, tum quia conatur extendere peccatum originale ab Adamo ad omnes homines, tum quia ceteroquin est iam obsoleta. Altera vero ac recentior forma est gravioris momenti, quatenus intime connectitur cum ipso Transformismo.

Praeadamitismus, iam saec. 15 propositus a *Zanino de Solcia* (cf. infra,

Rahner, K., *Shriften zur Théologie* I (Einsiedeln 1954) 253-322: «Theologisches zum Monogenismus» (Idem in *Zeitschrift fiir katholische Théologie* (1954) 1-18, 187-223). —«Die Hominisation ais theologische Frage», *Das Problem der Hominisation* (auctoribus Overhage et Rahner, Freiburg 1961) 13-90.

Ryan, B., *The evolution of man. Some theological, philosophical and scientific considerations,* London 1966.

Schneider, J. M., «Theologisches und Geologisches zur Lehre über das Alter des Menschheit», *Divus Thomas* (Freiburg) V (1927) 313-326.

Schulien, M., *L'unità del genero umano alia luce delle ultime risultanze antropologiche, linguistiche ed etnologiche,* ed. 3, Milano 1946.

Scheffczyk, L., «Adams Sündenfall», *Wort und Wanrneit* XX (1965) 761-776.

Schillebeeckx, E., *Approches théologiques.* II: *Dieu et l'homme,* Bruxelles 1966.

Schoonenberg, P., *Man and sin,* London 1965.

Theurer, W., «Monogenismus und Erbsünde», *Théologie der Gegenwart* VIII (1965) 173-176.

Zuerich, A., «Monogenismo teologico», *Divus Thomas* (Piacenza) LIX (1956) 230-245.

68Ut diximus supra (n. 402), pluralitas diversorum independentium mundorum non repugnat. Ceterum, etiam posito hoc uno mundo quem scimus et ad quem pertinemus, non repugnat esse homines diversae originis in aliqua alia eius parte. De qua re disserunt. —J. Pohle, *Die sternenwelten und ihre Bewohner,* Koln 1884 (ultima editio 1922).—T. Ortolan, *Etudes sur la pluralité des mondes habités,* Paris 1893.—P. Humbert, «Les planètes sont-elles habitées», *Revue apologétique* XLIV 154-164.— V. Lenoir, «La pluralité des mondes habités, et les convenances théologiques», *ibid.* 532-539.—F. Albert, «A propos des planètes et de leurs habitants», *ibid.* XLV 202 sqq.—D. Grasso, «La teologia e la pluralité dei mondi abitati», *Civiltà cattolica* (1953) IV 255-265.—A. Perego, «Origine degli esseri razionali extraterreni», *Divus Thomas* (Piacenza) (1958) 17-24.—J. Carles, «Que penser de la pluralité des mondes habités?», *Bulletin de littérature ecclésiastique* LXV (1964) 34-43.

69 Id ut minimum docuit saec. 15 Zaninus de Solcia (cf. infra) et tanquam probabilem saltem hypothesim recentius proposuerunt Fabre d'Envieu, *Les origines de la terre et de l'homme,* l. 2, prop. 50 (Paris 1873); F. Dierckx, «L'homme singe et les précurseurs d'Adam en face de la théologie», *Revue des questions scientifiques* XXXVI (1894) 86-90; A. B., «A propos des 'Préadamites'», *Revue apologétique* LVII (1933) 622-626; E. Amann, «Préadamites», *Dictionnaire de théologie catholique* XII (Paris 1935) 2799 sqq.

n. 529), magis determinate formulatus et expositus est a medico burdigalensi *Isaac de la Peyrère* (t 1676),[70] qui ceteroquin, a Calvinisme ad catholicismum conversus, suum errorem coram Alexandro VII retractavit.

Occasionem arripiens ex verbis Rom. 5. 13: «Usque ad legem peccatum erat in mundo, peccatum autem non imputabatur, cum lex non esset», et accipiens huiusmodi legem pro praecepto imposito Adamo, docuit Deum bis hominem creasse, ut patet ex ipso Genesis textu, prius nempe hominem, de quo in Gen. 1. 26 sq. («Faciamus hominem... Creavit Deus hominem..., masculum et feminam creavit eos») et ex quo processerunt populi pagani, subinde Adamum et Evam, de quibus in Gen. 2. 7, 22 («Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae... Et aedificavit Dominus Deus costam... in mulierem») et ex quibus processit solus populus hebraicus. Peccatum autem originale ideo est in omnibus hominibus, quia ex quo peccavit Adam, peccatum coepit imputari omnibus hominibus, etiam his qui ab eo non descendunt, per quoddam pactum divinum quo Adam legaliter constitutus est caput omnium, imo et his qui Adamum praecesserunt, per quandam vim retroactivam, illi pacto superadditam.

Peyrère nonnisi paucos adeptos habuit in Hollandia, ita ut inepte quidam loquantur de aliqua secta praeadamitica, eo vel magis quod eius doctrina vivaciter impugnata fuerit tum a catholicis tum ac praesertim a Protestantibus, praecipue post eius conversionem ad catholicismum. Recentius similem doctrinam proposuit *Winchell?'*

Coadamitismus sive doctrina de distincta diversorum hominum origine, cui praeivit ipsa praefata theoria Peyrère, coepit inde a saec. 18 suggeri sub forma «raziali», seu specificae distinctionis hominum iuxta pellis colorem aliosque morphologicos characteres. Ita iam suggesserat *Voltaire* (t 1778; in suo opere *Essai sur les moeurs}* et explicitius docuerunt saec. 19 plures inter defensores incipientis theoriae transformisticae.[72] Subinde evolutio et confirmatio Transformismi, praecipue per supradicta argumenta palaeontologica (n. 517) quibus per humana fossilia ostenditur magnum discrimen hominum praehistoricorum, quorum plures simpliciter extincti sunt, ipsam doctrinam coadamiticam, quae exinde *Polygenismus* appellari consuevit, inculcare et confirmare visa est, ita ut plures transformistae simul tanquam polygenistae sese exhibuerint.

Duplicem autem formam huiusmodi Polygenismus assumpsit.

70 In opusculo *Praeadamitae sive exercitatio super versibus 12, 13 et 14 capitis 3 epistolae D. Pauli ad Romanos,* s. 1., 1655, quod subinde evolvit in opus *Systema theologicum ex praeadamitarum hypothesi,* s. 1., 1655. De eius vita confer J. Carreyre, «La Peyrère (Isaac de)», *Dictionnaire de théologie catholique* VIII-2 (Paris 925) 2615 sq.; de eius doctrina confer E. Amann, «Préadamites», *ibid.* XII-2 (Paris 1935) 2793-2800.

71 *Preadamites,* Chicago 1890.

72 Ex his principiis quidam in Statibus Americae, ut minister M. Calhoun a. 1844. servitutem nigrorum iustificare conati sunt.

Quidam enim docent homines originari ex diversis paribus (nec tantum ex Ada et Eva) *diversae speciei,* ita ut varietates hominum (vulgo «races», «razze») repraesentent varias species (varios stipites, ut aiunt): ita, inter antiquiores, M. Calhoun, Virey, Desmoulins, Gerdy, Morton, Nott, Gliddon, et, inter recentiores, duo germani Klaatsch et Arldt, et duo itali Sergi et Serra. Alii vero docent omnes homines originari quidem ex diversis paribus, quae tamen sunt *eiusdem speciei* seu stypitis (quo sensu vocari solent monogenistae vel monophyletistae, quamvis reapse et quod attinet ipsam hominum originem sint veri polygenistae); ita, inter antiquiores, ipse Lamarck, Cuvier, Blainville, Muller, Humboldt et peculiariter A. De Quatrefages,[73] inter recentiores vero Dubois, Elliot Smith, Giuffrida-Ruggeri, Gregory, Keith, Pilgrim, Schwalbe, Wood-Jones et alii multi (nam hodie haec opinio est inter naturalistas et transformistas longe communior). Iuxta utramque opinionem, variae hominum stirpes («races, razze») originem habuerunt ex diversis brutis (puta simiis) eiusdem virtutis generativae, vel in diversis aetatibus, vel in eodem Iere tempore sparsim per varias terrae partes.[74]

527. Inter theologos *protestantes* non defuerunt qui putaverint universalitatem peccati originalis componi posse cum Polygenismo, dicendo v. g. quod omnes primi homines, sive capita variorum stipitum, simul ac collective peccaverint sub instigatione unius viri vel inspiratione unius mulieris.[75] Pariter inter *doctores catholicos* ante Encyclicam «Humani generis» a. 1950, quidam aliquid simile timide et tanquam possibilem hypothesim proposuerunt, ut scilicet peccatum originale posset fortasse considerari ut peccatum alicuius collectivitatis primorum stipitum, potiusquam unius paris, atque analogia paulina inter Adamum, ut patrem generis humani, et Christum, novum Adamum redemptorem, posset referri tantum ad universalem atque haereditariam hominum culpabilitatem et integralem redemptionem, potiusquam ad communitatem originis hominum.[76]

73 Qui statum quaestionis pro sua aetate apte exponit in opere *Unité de l'espèce humaine,* Paris 1861.

74 Hanc alteram explicationem sub nomine *Ologenesis* protulerunt D. Rosa, *Ologenesi,* Torino 1917, et eius discipulus G. Montandon, *L'Ologenèse humaine,* Paris 1928.

Statum quaestionis sive varias opiniones recentiorum polygenistarum apte exponit H-V. Vallois, «Y a-t-il plusieurs souches humaines?», *Revue générale des sciences pures et appliquées,* 5 avril 1927; «Les preuves anatomiques de l'origine monophylétiques de l'homme», in ephemeride *Anthropologie* (1929), n. 1-2. Quem abbreviant A. et J. Bouysso-NiE et Marcozzi in *locis cit* (supra, in n. 524).

75 Ita R. Seeberg, *Christliche Dogmatik* II (Leipzig 1925) 49-52; P. Althaus, *Die christliche Wahrheit* (ed. 3, Guetersloh 1952) 331-333.

76 Ita Bouyssonie, *art. cit.* (supra, in n. 524) 2536. Idem discrete suggerere videtur Amann, *art. cit.* (supra, in n. 404) 1390 sq et 2799. Clarius eam hypothesim variasque eius formas exponit Bataini, *art. cit.* (supra, in n. 524) 199 sq., dicens necessariam connexio

III. ASSERTIO. Totiun genus humanum, sive omnes homines qui post Adamum et Evam extiterunt, ab his per generationem descendit.

528. Nota theologica.

Attentis tum tridentina fidei definitione de universalitate peccati originalis eiusque contractione per generationem ex Adamo, tum communi iudicio theologorum de immediata connexione inter hanc fidei veritatem et assertionem de descendentia totius generis humani ex Adamo, haec ipsa assertio videtur tum *theologice certa,* ob primam rationem immediatae conclusionis ex duplici praemissa fidei, tum etiam *proxima fidei,* ob probabilem inclusionem in ea fidei veritate tanquam implicitum in explicito (vel aequivalens in formali) et ob alteram rationem praefati communis iudicii theologorum.

Quod attinet huiusmodi indicium, non parva observatur varietas apud auctores, proveniens ex ipsa generali difficultate assignandi notas theologicas et ob varium et indefinitum sensum qui sub eadem voce (praecipue «de fide») ab auctoribus intelligitur. Moraliter tamen omnes assignant notam superiorem quam notam «theologice certum» et inter recentiores saltem auctores praevalet nota «de fide implicite definita a Cone. Trid.». Omnes pariter concedunt id non esse de fide explicite et formaliter definita a Magisterio, saltem extraordinario.

Attenta theologica vi, ea iudicia sequenti modo classificati possunt: *de fide definita a Magisterio ordinario* in universali Ecclesiae praedicatione (Van Noort, Van Hove, Hugon, Hervé); *de fide implicite definita a Cone. Trid.* (Beraza, ut videtur, Huarte, Lercher, Hervé, Lennerz, ut videtur, Daffara, Boyer, Zuerich, Bozzola, Sagüés); *de fide,* generaliter et ambigue (Pesch, Pohle-Gierens, Garrigou-Lagrange, Flick); *de fide divina,* satis ambigue (Lahousse, Del Val, Baisi); *de fide catholica,* ut distincta a fide divina et satis ambigue (Boyer, Dander, Mors); *de fide divina et catholica* (Lercher); *fidei proximum* (Lahousse, Del Vai, Van Hove, Tanquerey, Garrigou-Lagrange, Dieckamp); tantum *theologice certum* (pauci, ut Rahner[77] et De Fraine, saltem

nem monogenismi cum deposito revelato, seu cum dogmate peccati originalis, non esse claram. Praeterea, Mancini, *loc. cit.* (supra, in n 524), redintegrat partialiter supradictam theoriam Peyrère de imputatione peccati Adam ceteris hominibus ab eo non generatis; quam impugnat idem Bataini.

Ceterum, eandem sententiam instantius redintegrare conati sunt post ipsam praefatam Encyclicam plures recentes scriptores, ut P. Schoenenberg, R. M. Dubarle, A. Hulsbosch et Z. Alszeghy-M. Flick in suo articulo «II peccato originale in prospettiva evoluzionistica», *Gregorianum* XLVII (1966) 201-225.

77 Hic doctor in *loc. cit.* (supra, in n. 524) sustinet, etiam ex Cone. Trid. non magis argui posse quam ex encycl. «Humani generis», seu solam *notam theologicae certitudinis, ceteroquin secundum se reformabilem.* Quem apte impugnat Zuerich, *loc. cit.* (supra, in n. 524). Nobis autem non apparet quomodo praefata nota dici possit reformabilis, si, ut explicavimus in tractatu *De Locis Theologicis* (in vol. 1, n. 482, 487), «theologice cer-

post encycl. «Humani generis»; quibus videntur etiam consentire Flick-Alszeghy, dicentes id esse theologice certum ex Encycl. «Humani generis» et fortasse etiam de fide divina, si tamen certo probaretur textum genesiacum accipiendum esse in sensu proprio ac litterali).

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

529. Magisterii extraordinarii doctrina sequentibus documentis praecipue exprimitur:

Pelagius I, Professio fidei, ex Epist. «Humani generis »ad Childebertum regem a. 557: «Quem credo et confiteor... sicut ascendit in caelos, ita venturum iudicare vivos et mortuos. Omnes enim homines ab Adam usque ad consummationem saeculi natos et mortuos cum ipso Adam eiusque uxore, qui non ex aliis parentibus nati sunt, sed alter de terra, alter [altera] de costa viri creati sunt, tunc resurrecturos esse confiteor» (Denz. 443). Universalitas resurrectionis implicat universalitatem originis ex Adamo; non enim praedicatur solos et omnes filios Adae resurrecturos, relictis ceteris, qui forte non ex Adamo originem habuerint, sine resurrectione.

Pius II a. 1459 inter varios *Zanim de Solcia,* canonici Bergamensis, «perniciosissimos errores», hunc damnavit: «Deum quoque alium mundum ab isto creasse, et in eius tempore multos alios viros et mulieres extitisse, et per consequens Adam primum hominem non fuisse» (Denz. 1363).[78]

Conc. Carthaginense a. 418 (Denz. 223), Conc. Arausicanum II a. 529 (Denz. 372) et Conc. Trid. (Denz. 1512-1514, 1521, 1523; cf. infra, n. 535), provocantia ad textum Apostoli, Rom. 5. 12, definiunt peccatum originale contrahi ab omnibus hominibus, idque ratione eorum originis ex Adamo. In quo ipsa universalis origo ex Adamo dici potest implicite definiri, cum exhibeatur ut sola causa ipsius universalitatis peccati. Praeterea Conc. Trid. signanter Adamum vocat «primum hominem» (Denz. 1511), quo ulterius premitur ab eo originem habuisse omnes homines, saltem post ipsum existentes.

In Conc. Vaticano I sequens canon pro definitione parabatur: «Si quis universum genus humanum ab uno protoparente Adam ortum esse negaverit, an. s.» (Coli. Lac. 7. 566).[79] Quamvis interruptio Concilii huiusmodi definitionem impedierit, schema illud ostendit saltem theologos conciliares eam veritatem reputasse ut definibilem tanquam de fide, ita interpretantes communem sensum Ecclesiae.

tum» dicatur esse aliqua conclusio theologica stricte dicta, vel generaliter aliqua doctrina catholica necessario connexa cum veritate revelata. Quomodo enim quod est certe necessario connexum, potest in alio tempore fieri non necessario connexum? Non ergo praefatus theologus de theologica certitudine loquitur, sed de inferiori nota. Ceterum, ante encycl. «Humani generis» quidam alii theologi, ut *Mancini* et *Bataini,* negarunt necessariam ac certam connexionem monogenismi cum dogmate de peccato originali.

78 Ea Zanini sententia duplici modo intelligi potest, ut notavimus supra (n. 525).

79 Quoad duplicem redactionem huius canonis et adnotationes conciliarium theologorum, confer ibidem, coi. 507-567.

Commisio de re BiBLiCA *a.* 1909, in responso supra relato (n. 519), reponit «generis humani unitatem» inter ea facta, quae in genesiaca narratione intelligenda sunt in sensu litterali historico, utpote attingentia Christianae religionis fundamenta. Ubi non agitur tantum de unitate specifica sed etiam de unitate originis, cum asseratur in immediata connexione cum affirmatione creationis Adami et Evae, hominum parentum.

Pius XII, Encycl. «Summi pontificatus», 20 oct. 1939: «[Perniciosus error] oblivione continetur mutuae illius hominum necessitudinis caritatisque, quam quidem cum communis origo postulat, ac rationabilis omnium hominum naturae aequalitas, ad quaslibet iidem gentes pertineant... Biblia... narrant ex primo hominis feminaeque coniugio duxisse originem ceteros omnes; quos referunt... variis tribubus fuisse gentibusque distinctos, per variasque terrarum orbis partes disseminatos» (AAS XXI [1939] 426 sq.).

Idem, Encycl. *«Humani generis»,* 12 aug. 1950, immediate post supra citatam (n. 519) declarationem de aliqua catholicorum libertate relate ad theoriam mitigati Transformismi, sic prosequitur: «Cum vero de alia coniecturali opinione agitur, videlicet de polygenismo, quem vocant, tum Ecclesiae filii eiusmodi libertate minime fruuntur. *Non enim cbristifideles eam sententiam amplecti possunt,* quam qui retinent asseverant vel post Adam hisce in terris veros homines extitisse, qui non ab eodem prouti omnium protoparente, naturali generatione originem duxerint, vel Adam significare multitudinem quandam protoparentum; cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali, quod procedit ex peccato vere commisso ab uno Adamo, quodque generatione in omnes transfusum, inest unicuique proprium» (Denz. 3897).

530. In hoc postremo documento, quo *prima vice doctrina Polygenismi directe et explicite a Magisterio considerata est,* haec certe excluditur *saltem ut erronea,* cum absolute negetur a catholico sustineri posse. Nec proinde obstat mitigata forma subsequendum verborum *«Cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat»,* quoniam totus contextus ostendit mitigationem respicere solam formam verborum negantium, non vero ipsam negationem, ac si S. Pontifex dubitet, vel contempletur possibilitatem componendi non derivationem omnium hominum ex Adamo cum dogmate fidei de universali peccati originalis contractione per generationem ex eodem Adamo: haec enim contradictionem implicant, scilicet aliquem non derivari ad Adamo et peccatum originale contrahere per generationem ex Adamo.

80Ut notatum est supra (n. 528), Rahner ob ea verba S. Pontificis non aliud pro monogenismo concludi posse asserit, quam notam certitudinis reformabitis; imo ulterius asserit ex ipso Concilio Tridentino non magis deduci posse, sed illius sensum ex ipsa hac declaratione Pii XII determinari. Aliquid simile, quod attinet solam hanc declara-

Nec refert quod non dicatur explicite «generatione ipsius Adami» sed «*generatione*» peccatum transfundi. Nam referentia ad generationem ipsius Adami resultat tum ex commate immediate praecedenti «Ex peccato commiso ab uno Adamo» tum ex ipsa explicita doctrina Cone. Trid. ad quam S. Pontifex manifeste sese refert quaeque sic sonat: «Homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur iniusti, cum ea propagatione per ipsum, dum concipiuntur, propriam iniustitiam contrahant» (Denz. 1523).

Unde nequit fingi hypothesis, in qua aliqui priores stipites, Adamo aequales nec ab ipso generati, veluti iuridice inquinati fuerint ipsa culpa Adami, eamque subinde suis ipsis filiis per generationem communicaverint. Ad summum cogitari potest hypothesis alicuius polygenismi praeadamitici, seu aliquorum hominum ex stipitibus praeadamiticis generatorum, nec proinde originali Adami peccato inquinatorum, qui tamen ante Adamum vel non multo post extincti fuerint, ita ut non censeantur ad praesens historicum genus humanum pertinere. Et haec esset porta, quam S. Pontifex theoriae Polygenismi apertam relinqueret.

531. Ex Scriptura quatuor praecipui loci afferri solent:

Primus locus est *integra narratio genesiaca,* Gen. 1-3. Gen. 1. 26-28: «*Masculum et feminam creavit eos... Et ait.' Crescite et multiplicamini et replete terram*».

Plerique exegetae, inter quos Zapletal, Jacob, Vaccari, Heinisch, Chaîne, putant ex hoc textu sufficienter deduci unitatem generis humani; alii vero pauci, signanter Ceuppens,[81] dicunt ex ipso solo textu non deduci nisi Deum creasse diversitatem sexuum, non vero unicitatem paris. Quidquid sit, prior sensus huic textui accedit saltem ex manifesto parallélisme cum Sap. 10. 1 sq. de quo mox dicetur.

Ceterum, in c. 2 et 3 plura dicuntur quae, sine praeiudicio et in sensu litterali accepta, manifestant Adamum et Evam fuisse solos homines, quando creati fuerunt, et ex eius subinde ceteros homines processisse; c. 2, v. 5: «Homo non erat, qui operaretur terram», quod quidem dicitur immediate post narrationem creationis caeli et

tionem, concludit Echarri, *art. cit.* (supra, in n. 524) 140, scribens: «En definitiva, pues, diriamos que, segùn el sentido objetivo y formal del texto, no se declara que el poligenismo sea falso o inconciliable con el dogma del pecado original».

[81] *Art. cit.* (supra, in n. 524) 24 sq. Item *Quaestiones selectae ex historia primaeva* (ed. 2, Taurini 1948) 38.

terrae; v. 7: «Et factus est homo in animam viventem», quod connaturaliter significat tunc primo factum esse ut existeret homo; v. 18: «Non est bonum esse hominem solum; faciamus ei adiutorium simile sibi», non ergo erat tunc aliud humanum individuum; v. 20: «[Inter] cuncta animantia... non inveniebatur adiutor similis eius»; c. 3, v. 20: «Et vocavit Adam nomen uxoris suae Heva, eo quod mater esset cunctorum viventium», quod quidem in c. *4* et 5 particulariter ostenditur per enumerationem generationum et descendentium Adae et Evae.

532. Vis huiusmodi loci nequit infirmari nisi omnia haec referendo ad *meram formam litterariam vel figuraient,* ita ut unicum historicum ac litterale contentum illius sit affirmatio creationis viri et mulieris, vel etiam unitatis speciei omnium hominum et originis a Deo, non obstantibus tot eorum somaticis et culturalibus differentiis.[52] Sed hoc modo tangeretur ipsa substantia historicae narrationis, cum ex tot citatis expressionibus et ex toto ipso generali contextu, manifesta sit intentio auctoris enarrandi originem historicam, tum mundi tum ipsius generis humani; unitas autem specifica et unitas causae divinae non sunt veritates ordinis historici, sed metaphysici et religiosi.

Ceterum viro saltem catholico non licet aliter quam historice et litteraliter interpretari ea quae ibi dicuntur de «generis humani unitate» quoad eius originem, ut declaravit *Commissio Biblica* supra relata (n. 519). Nec valet obicere quod, ut subinde declaravit secretarius eiusdem Commissionis in epistola ad Card. Suhard 16 ian. 1948, in interpretatione trium priorum capitum Genesis «examinandum est, quae sit antiquorum populorum orientalium in libris componendis modus, quae eorum psychologia, quis modus loquendi, quae eorum de ipsa veritate historica notio». Nam, quamvis ex his sequatur plures narrationis circumstantias accipi posse in sensu figurato et vulgari aut ad meram litterariam formam revocari, manet tamen ipsam narrationis substantiam esse accipiendam in sensu vere historico, vulgari sermone expresso, ut in eadem epistola declaratur, his verbis immediate subductis: «Si quis a priori contenderet narrationes eorum nullam historiam in sensu moderno huius verbi continere, facile insinuaret ea nullo sensu esse historica, cum reapse verbis simplicibus et figuratis, quae respondent captui hominum minus eruditorum, referant veritates fundamentales oeconomiam salutis spectantes atque etiam modo vulgari describant originem generis humani et populi electi» (Denz. 3864).

533. *Sap. 10. 1 sq.*\ «Haec [Sapientia] *illum qui primus for-*

[52] Ita vim biblici argumenti infirmare conatus est inter catholicos Rahner, *loc. cit.* (supra, in n. 524); cf. apud. Zuerich, *art. cit.* (supra, in n. 524) 235-235. Simili fere modo loquitur Bataini, *art. cit.* (supra, in n. 524) 194 sq.

matus est a Deo pater orbis terrarum [*«τήρ κόσμου] ℟ cum solus esset creatus, custodivit et eduxit illum a delicto suo et dedit illi virtutem continendi omnia». Hic habetur manifesta allusio ad narrationem genesiacam et ex ipsa iudaica traditione confirmatur historicus ac litteralis sensus illius, quod attinet originem totius humani generis ab Adamo.

Act. 17. 24-26 (oratio Pauli ad Athenienses in Areopago): «Deus, qui fecit mundum et omnia quae in eo sunt..., ipse dat omnibus vitam et inspirationem et omnia... *Fecitque ex uno omne genus humanum inhabitare super universam faciem terrae* definiens statuta tempora et terminos habitationis eorum».

Ille unus, ex quo factus est genus humanum non est ipse Deus, ut patet ex ipsa lectione (non enim Deus facit ut ex Deo procedat genus humanum), sed Adam, de quo 1 Cor. 15. 45: «Factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem». Affirmatur explicite universalitas originis hominum ex Adamo («Omne genus humanum super universam faciem terrae»), idque adversus polygenisticas ipsas ideas paganorum de discrimine speciei et originis populorum. Textus igitur, cum sit indirecta allusio ad genesiacam narrationem, illius historicum ac litteralem sensum confirmat ac determinat, cumque non sit mera citatio Genesis, profert directum testimonium ipsium Apostoli de historicitate originis generis humani ex Adamo, quam ille invocat in confirmationem alicuius doctrinae religiosae.

Rom. 5. 12-21: «Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt...».

Agitur de una persona physica et individuali, non morali aut collectiva, quae in v. 14 designatur nomine Adam et opponitur Christo. Transmissio peccati Adae in ceteros homines explicite significatur; huius autem rationem esse generationem sive unitatem originis, non significatur explicite, sed supponitur tum ex ipsa implicita allusione ad narrationem genesiacam tum ex pleno sensu eorum quae dicuntur de omnibus peccantibus in Adamo, quae vix concipi possunt absque pertinentia ad familiam Adae et descendentia ab eo. Unde, quamvis hic locus per se solus et abstracte conside-

rs Vox côsmos (mundus) pro genere humano adhibetur etiam alibi in A. T-, v. g. in ipsa Sap. 2. 24; 26: «sanitas orbis terrarum»; 14. 14; et saepe in N. T., ut Mat. 5. 14; 13. 38; Io. 1. 29; 3. 17, 19; Rom. 3. 19; 5. 12; 1 Io. 2. 2; 4. 14: «salvator mundi».

ratus, non probet unitatem generis humani, hanc tamen probationem vehit, eamque decisivam, in toto contextu mentis Apostoli. In 1 Cor. 15. 45, 47, Apostolus eundem duplicis Adami parallelismum his verbis exprimit: «Factus est primus homo Adam in animam viventem [ex quo, ut ait in Act. 17. 24-26, supra, Deus «fecit omne genus hominum»], novissimus Adam in spiritum vivificantem... Primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo caelestis».

534. **Patres** unitatem generis humani ostendunt tum ex unitate salutis in Christo, secundo Adamo, tum ex derivatione peccati Adae in omnes homines. Eiusdem unitatis signum esse dicunt ipsum factum formationis Evae ex Adamo, ut nihil nempe relinqueretur quod non ex Adamo procederet. Propositis sibi fabulis antiquorum de existentia monstrosorum hominum generum, vel sic dictorum Antipodum sive hominum a contraria parte terrae existentium, respondent, vel negando illorum existentiam, ob quasdam sibi evidentes rationes scientificas, vel dicendo quod, supposita illorum existentia, aut non sunt homines, aut, si homines sunt, ex Adamo descendant oportet.

Irenaeus, *Adv. haer.* 3. 23. 2: «Hic est autem Adam, si oportet verum dicere, primiformis ille homo, de quo Scriptura ait dixisse Dominum: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; *nos autem omnes ex ipso,* et quoniam sumus ex ipso, propterea quoque ipsius haereditavimus appellationem» (MG 7. 961).

Theodoretus, supra relatus (n. 521), ex unitate humani generis repetit formationem Evae ex Adamo.

Ambrosius, *De paradiso* 48, pariter ait ideo Evam formatam esse ex Adamo «ut sciremus... esse... *unum fontem generis humani*». (ML 14. 298).

Augustinus, *In Io.,* tr. 9, n. 10: «In ipso exordio Adam et Eva parentes omnium gentium erant, non tantummodo ludaeorum; et quidquid figurabatur in Adam do Christo, ad omnes utique gentes pertinebat, quibus salus est in Christo» (CCL 36. 96). *De civ. Dei* 16. 8 sq.: «Quaeritur etiam, utrum ex filiis Noe vel potius ex illo uno homine, unde etiam ipsi extiterunt, propagata esse credendum sit quaedam monstrosa hominum genera, quae gentium narrat historia... Sed omnia genera hominum, quae dicuntur esse, credere non est necesse. Verum quisquis uspiam nascitur homo, id est animal rationale mortale, quamlibet nostris inusitatam sensibus gerat corporis formam seu colorem sive motum sive sonum sive qualibet vi, qualibet parte, qualibet qualitate naturam: *ex illo uno protoplasto originem ducere nullus fidelium dubitaverit...* Quapropter..., aut illa, quae talia de quibusdam gentibus scripta sunt, omnino nulla sunt; aut si sunt, homines non sunt; aut *ex Adam sunt, si homines sunt...* Quod vero et antipodas esse fabulantur, id est homines a contraria parte terrae, ubi sol oritur, quando occidit nobis, adversa

pedibus nostris calcare vestigia: nulla ratione credendum est» (CCL 48. 508-510).

Eodem modo antipodas iam iudicaverat Lactantius *(Div. instit.* 3. 24, ML 6. 425-428). Saec. 8 Zacharias R. P. in quadam epistola ad S. Bonifacium damnat cuiusdam Virgilii presbyteri «perversam et iniquam doctrinam..., quia contra Deum et animam suam locutus est, si clarificatum fuerit ita eum confiteri, quod alius mundus et alii homines sub terra sint, seu sol et luna» *(Epist.* 11, ML 89. 946).

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

535. Unitas originis generis humani est necessaria conclusio duplicis veritatis fidei a Conc. Trid. definitae, scilicet universalitatis peccati originalis (sess. 5, can. 2) et transmissionis eiusdem per generationem ex Adamo (can. 2 et 3: «Ada eius propagini nocuit... In omne genus humanum transfudit peccatum... Adae peccatum, origine unum est, et propagatione non imitatione transfusum, omnibus inest unicuique proprium», Denz. 1512 sq.). Ratio sic in forma conficitur: Omnes homines habent peccatum originale. Atqui peccatum originale contrahitur per generationem ex Adamo. Ergo omnes generati sunt ex Adamo. Huiusmodi conclusio ex duabus praemissis fidei est tam immediata, ut plures theologi dicant eam esse implicite definitam, nec meram conclusionem theologicam, ut notavimus supra (n. 528, 529).

Unde unitas originis totius generis humani ex Adamo est *necessarium fundamentum dogmatis peccati originalis, prout de facto praedicatur ab Ecclesia,* seu ut peccati universalis et ut contracti per originem ex Adamo. Nec nisi triplici modo, quo pessumdaretur huiusmodi dogma, posset quis fingere peccatum originale in hypothesi Polygenismi.

Primo nempe, eximendo a peccato originali aliquos homines, illos nempe qui ab Adamo non derivarentur. Et hoc est contra universalitatem illius peccati.

Secundo, excogitando alium modum transmissionis praeter generationem, puta meram iuridicam imputationem. Et hoc pariter adversatur definitioni tridentinae, explicite loquenti de «propagine» et «propagatione» ex Adamo; cuius sensus adhuc explicitius declaratur in sequenti sess. 6, c. 3, his verbis: «Homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur iniusti, cum ea propagatione per ipsum, dum concipiuntur, propriam iniustitiam contrahant» (Denz. 1523).M

Tertio, accipiendo Adamum non pro individua persona sed pro collecti-

MCf. R. *Gibellini,* «La generazione come mezzo di trasmissione dei peccato originale nel decreto Tridentino 'De peccato originali'», *Studia Patavina* **III** (1956) 389-420. —«La generazione come mezzo di trasmissione dei peccato originale nel decreto Tridentino 'De iustificatione' e documenti recenti dei magistero», *ibid.* IV (1957) 3-32.

vitate plurium primorum stipitum, ex quibus ceteri homines per generationem peccatum contraherent. Et haec hypothesis, quam suggesserunt aliqui doctores protestantes nec displicuit quibusdam catholicis (cf. supra, n. 527), adversatur pariter tum menti Conc. Trid. tum eius definitioni.*5 Nam, quamvis Concilium nunquam directe dicat Adamum esse unum physicumque hominem nec meram hominum collectivitatem, iugiter tamen hoc tanquam indubitatum supponit, tum quia in hoc solo sensu Adam intelligebatur a patribus conciliatibus nec unquam alius sensus occurrerat in catholica theologia, tum quia in ipsa definitione plura dicuntur quae nonnisi ad unam physicam personam referuntur; agitur enim de «*primo* homine Adam, mandatum Dei transgrediente» (sess. 5, can. 1), de peccato quod non «sibi *soli* sed et nobis nocuit» (can. 2), de peccato «quod origine *unum est*» (can. 3) quodque proinde ab uno peccante procedit, de «primo Adamo» opposito «*secundo Adamo* lesu Christo» (sess. 6, can. 4) qui procul dubio est unica physica persona.*0

536. Obiectiones, quae contra monogenismum afferri solent, ad tres reduci possunt.

Primo scilicet, ipsa *Scriptura* supponit tempore Caini et Abelis, primorum Adae filiorum, fuisse multos homines; nam dicitur in Gen. 4. 13, 14, 17: «Dixitque Cain ad Dominum: ...Ecce... ero vagus et profugus in terra: omnis igitur, qui invenerit me, occidet me... Cognovit autem uxorem suam, quae concepit et pcperit Henoch; et aedificavit civitatem, vocavitque nomen eius ex nomine filii sui Henoch». Ceterum, nisi fuissent alii homines praeter Adamum, istius filii nubissent eorum sororibus, quod est contra legem naturalem.

Secundo, scientia palaeontologica ostendit *magnam varietatem hominum,* qui nequeunt proinde ab eodem stipite et multo minus ab eodem pare descendere.

Tertio, eadem scientia ostendit *multo antiquiorem esse humanitatem* quam hucusque putabatur; id autem suggerit polygenismum, seu derivationem hominum ex variis stipitibus, quorum quaedam generationes potuerunt per longum tempus extingui, aliis manentibus vel novis stipitibus eorumque generationibus locum cedentibus.

537. *Respondetur.*

Primo, nescimus quot filios et filias Adam genuerit et quo ordine et

83 Vide quomodo supradicti (n. 528) *Rahner* et *Bataini* conentur eludere vim definitionis tridentinae.

86 Ceterum, praefata hypothesis collectivitatis hominum, conspirative, vel simultanée, vel quomodolibet universaliter, peccantium, innumerabilibus difficultatibus oneratur. Supponit enim omnes tales homines in variis dissitisque fortasse regionibus, imo in variis temporibus, existentibus, habuisse donum integritatis ex quo exciderunt, omnes accepisse idem Dei mandatum, omnes habuisse eandem tentationem et omnes succubuisse eidem peccato, vel saltem eos qui fuerunt absque elevatione, aut mandato, aut peccato, omnes obiise nulla relicta prole. Cf. Lennerz, *art. cit.* (supra, in n. 524) 419-423. Haec autem dicimus tantum ad ostendendam summmam hypothesis improbabilitatem, supposita quidem non absoluta cius imposibilitate; nam his non indigemus ad ipsum dogmaticum argumentum conficiendum.

tempore. Genesis, in c. 4 nominat solos Cain, Abel et Seth, quorum commemoratio sola confert ad historiam salutis; in c. 5, v. 4 ait generaliter: «Et facti sunt dies Adam, postquam genuit Seth, octingenti anni, genuitque filios et filias». Sensus verborum Caini, et civitatis quam extruxit, non uno modo explicatur ab exegetis. Quidam inter alia suggerunt transpositionem narrationis de Abele et Cain a posteriori tempore patriarchali ad primam periodum humanitatis, et praefatam civitatem dicunt extructam non a Caino sed ab ipso Henoch, ut suadet ipsa nominis attributio. Ceterum, omnia accipiendo ut sonant et supposita satis celeri multiplicatione filiorum et filiarum Adae, non difficile intelligitur, quare Cain timuerit occidi ab aliis iam numerosis hominibus, utut familiaribus, et quare dici possit construxisse aliquam civitatem, in sensus largiori cuiusdam stabilis familiaris commorationis, in oppositione ad anteriorem vitam nomadam. Matrimonium autem inter fratres et sorores non repugnat primariis praeceptis legis naturalis, ac ideo, ex necessitate multiplicandae speciei, dici potest permissum a Deo in primordiis humanitatis.

538. *Secundo, ex scientia palaeontologica* nequit ostendi specifica differentia inter varios typos humanitatis, sicut non ostenditur quidquam in materia essentialis Transformismi, ut dictum est supra (n. 523). Varii typi historici quos cognoscimus (vulgo «races») manifestant solas differentias accidentales.[87] De variis vero typis praehistoricis (cf. supra, n. 517, 523), cum nihil certi adhuc afferatur, ex quo determinari possit quandonam verus homo, ratione praeditus, existere ceperit, dici potest quod Augustinus aiebat de monstrosis hominibus suo tempore praedicatis: «Aut illa, quae talia de quibusdam gentilibus scripta sunt, omnino nulla sunt; aut si sunt, homines non .sunt; aut ex Adamo sunt, si homines sunt» (supra, n. 534).[88]*

539. *Tertio, humani generis antiquitas®* quatumvis extendatur, non favet polygenismo, cum ex unica stirpe et unico pare, interminatae generationes oriri possint, nec unius vel alterius extinctio continuationi et multiplicationi ceterarum officiat. Ceterum, quamvis modernae scientiae inventa suggerant remotiorem antiquitatem quam hucusque putabatur, non est tamen leviter et ultra modum extendenda, tum quia data ipsa scientifica sunt valde incerta, ut patet ex discrepantibus computationibus cultorum scientiae naturalis, tum quia, etiam sub ratione theologica, excessivae antiquitatis computatio tangeret indirecte dogma redemptionis, seu computationem temporis

87 De qua re apte et sufficienter disserit Schulien, *loc. cit.* (supra, in n. 524).

88 Varios sensus cultorum scientiarum summatim et apte exponit Bataini, *art. cit.* (supra, in n. 524) 188-191.

w Dezani, S., *L'alba dell'humanità,* Torino 1945.

Koppel, R., «Ultimae investigationes de aetate generis humani», *Biblica* (1934) 419-436.—«De antiquissimis hominibus», *Verbum Domini* XVII (1937) 262-267.

Marcozzi, V., *L'uomo nello spazio e nel tempo,* (Milano 1953) 267-284.

Ruffini, E., *Chronologia Veteris et Novi Testamenti in aeram nostram collata* (Romae 1924) 39-89.—*La teoria dell'evoluzione secondo la scienza e la fede* (Roma 1948) 192-196.

Schneider, J. M., «Theologisches und Geologisches zur Lehre über das Alter des Menschheit», *Divus Thomas* (Freiburg) V (1927) 313-326.

adventus Christi et explicationem rationis quare divina Providentia remedium salutis, sive plenitudo temporum salvificorum, tam diu postposuerit.

Attenta *Scriptura,* inter Adamum et Christum haberentur, iuxta textum hebraicum masoreticum circiter 4117 anni, iuxta textum Samaritanum circiter 4418, iuxta versionem Septuaginta circiter 5613. In his fundantur aliae computationes quae in *Ecclesia* circumferebantur, ut Martyrologii Romani (5199), Clementis Alex. (6620) et Augustini (6000; cf. *De civ. Dei* 18. 40), quaeque medium numerum 5000 annorum generatim proferunt. Ceterum, ea Scripturae computatio valde incerta est, cum variae genealogiae, in quibus ipsa fundatur, sint incompletae et verbum «genuit» in eis accipi possit, et quandoque debeat, in sensu generationis mediatae, ut patet ex comparatione diversarum genealogiarum (cf. v. g. Gen., c. 4, 5 et 11; Mat. 1. 1-17; Luc. 2. 23-38).

Attenta *scientia historica,* nonnisi pauca approximative determinari possunt. Ita antiqui Aegyptii historia refert signa primae dynastiae ad annos circiter 3300 ante Christum et antiquissima omnium historia Babylonensis et Sumerica non ascendit ultra annum 4000 ante Christum.[90] Cum autem huiusmodi stabilis ac organizatae civilizationis forma satis longum praeparationis tempus supponat, ea chronologia satis propinqua apparet ipsi scripturisticae computationi.

Attentis autem inventis *scientiae palaeontologicae,* mira est discrepantia computationum inter modernos, quod attinet integrum periodum inter apparitionem (catholice creationem) primi hominis et hodiernum tempus. Inter ipsos catholicos nonnisi unus vel alius[91] retinet antiquiorem ac communem computationem, fundatam in Scriptura, scilicet 6000 vel 7000 annorum (4 vel 5 usque ad Christum); alii assignant 10 vel 20 vel 30 vel 40 et usque ad 100 millia annorum. Inter extraneos, aliqui ultra procedunt, generatim usque ad, 230.000 annorum, et unus vel alter (ut L. Pilgrim) usque ad 1.620.000 annorum. Difficultas autem provenit praecipue tum in assignanda duratione epochae quaternariae, in qua apparent prima hominis vestigia sive fossilia (cf. supra, n. 416), tum ex incertis criteriis quae adhibentur in determinanda duratione variarum epocharum, puta iuxta mutationes geologicas, quae tamen in antiquo tempore potuerunt esse multo velociores quam nunc, vel iuxta praesuppositum successionis inter varias mutationes, quarum tamen plures potuerunt simul contingere.

QUAESTIO III. DE ORTU SINGULORUM HOMINUM.[92]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

540. Haec quaestio est extensio duarum praecedentium, qua-

90 Cf. A. Falkenstein, *Archaische Texte ans Druk,* Berlin-Leipzig 1936.

91 Ut Schneider, *loc. cit.*

92 1 p., q. 90; q. 118, a. 2 et 3; *In* 2 *Sent.,* dist. 18, q. 2, a. 1; C. *Gent.* 2. 83-89; *De potentia,* q. 3, a. 9 et 10.

Alessandri, M. et Masi, R., «SulTorigine delTanima umana», *Euntes docete XV* (1955) 60-95.

Da Cruz Pontes, J. M., «Le problème de l'origine de l'âme de la patristique à la solution thomiste», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* XXXI (1964) 175-229.

tenus ab origine humanitatis complexive spectatae fit transitus ad originem sive ortum singulorum hominum. Porro in quaestione immediate praecedenti iam statuimus totum genus humanum procedere a primo pare, Adam et Eva; restat ut inquiramus de modo quo ista processio fit in singulis hominibus, cumque de corpore ex ipsa experientia constet ipsum non fieri per Dei creationem ex nihilo, neque per immediatam Dei formationem (sicut corpus primi hominis et primae mulieris), sed per puram immediatorum parentum generationem (sicut in ceteris viventibus), sola quaestio manet de anima, utrum scilicet producatur ab ipso Deo *per veram creationem* ex nihilo, nec ullatenus a parentibus per viam generationis, et utrum primo producatur *in ipso momento quo corpori unitur* et in quo dicitur ipse integer homo generari.

II. ERRORES.

541. *Quoad primam quaestionem de ipso modo productionis,* contra communem ac catholicam doctrinam quae vocari solet creationismus, seu quae docet veram ac proprie dictam ex nihilo creationem uniuscuiusque animae (non secus ac animae ipsorum primorum parentum), occurrunt duo errores, scilicet *Emanatismus,* docens omnem animam emanari a substantia divina, de quo dictum est supra (n. 516), agendo de anima primorum parentum, et *Generatianismus sive Traducianismus,*[93] docens animam, non secus ac corpus,

Karpp, H., *Problème altchristlicher Anthropologie,* Gütersloh 1950.

Kleutgen, J., «Uber den Ursprung der menschlichen Seele», *Zeitschrift fiir katholische Théologie* VII (1883) 197-229.

Konerman, A., *Die Lehre von der Entstehung der Menschenseele in der christlichen Literatur bis zum Konzil von Nizda,* Münster 1915.

Lacroix, B., «L'origine de l'âme humaine», *Revue de l'Université d'Ottawa* XIV (1944) 61-97, 175-202, 209-249.

Michel, A., «Traducianisme», *Dictionnaire de théologie catholique* XV-1 (Paris 1946) 1350-1365.

Muzio, G., *La creazione dell'anima umana seconda S. Tommaso,* Roma 1961.

Rahner, K., «Die Hominisation als theologische Frage», *Das Problem der Hominisation* (auctoribus Overhage et Ranner, Freiburg 1961) 13-90.

Reany, W., *The creation of human soul,* New York 1932.

Riva, C., *Il problema delVanima intellettiva,* Domodossola 1956.

Stockums, W., «Historisch-kritisches über die Frage: Wann entsteht die geistigg Seele?», *Philosophisches Jahrburcb* XXXVII (1924) 225-252.

Zehetbauer, O., *Animae humanae infundendo creantur et creando infunduntur,* Sopronii 1893.

[93] Haec vox primo invecta est a Pelagianis, qui «traducianos» vocabant catholicos docentes transmissionem peccati originalis per viam generationis (cf. Augustinum, *Opus imperfectum contra lulianum,* l. 1, n. 6, MI. 44. 1053).

generari sive traduci a parentibus. Huiusmodi Traducianismus duplicem formam assumpsit.

Traducianismus materialis, vel simpliciter dictus, docet animam vere generari sive produci ex ipso semine parentum, eodem modo ac corpus. Id necessario supponitur a *Sensistis* et cognatis *Transformistis* rigidis, qui animam humanam assimilant animae brutorum et de quibus dictum est supra (n. 516). Aliquid simile docuerunt aliqui antiquiores Patres, qui, ut impugnarent emanatismum et praeexistentialismum platonicum, concipiebant animam tanquam aliquod corpus subtilius ac sui generis, quod originatur ex semine distillato ab ipsa anima parentum, sicut corpus ex corporali semine eorundem. Haec sententia ab omnibus ac certius tribuitur *Tertulliano,*[93] incerte vero etiam aliis scriptoribus, ut *Lactantio* (ita Rufinus, *Apol. ad Anastasium* 6, ML 21. 626), *Apollinari* (ita Hieronymus, *Epist.* 126. 1, ML 22. 1086, qui exaggerate id attribuit «Tertulliano, Apollinari et maximae parti Occidentalium») et *Lucifero* schismatico episcopo Caralitano (ita Augustinus, *De haeresibus,* haer. 81, ML 42. 45). Huiusmodi Traducianismus damnatus est ut haereticus ab Anastasio II a. 498 (cf. infra, n. 545).

Traducianismus spiritualis, qui a modernis vocatur potius *Generatianismus,* docet animam spiritualiter produci ab anima parentum, vel per quandam transfusionem, sicut lux generatur a luce, vel per superadditam a Deo creatricem virtutem qua parentes fiunt simul veluti instrumentum creationis novae animae (in qua utraque explicatione putant sen·ari sufficienter doctrinam de creatione animarum, scilicet vel mediate in anima primi hominis, vel immediate ratione instrumentalis creationis). In hanc sententiam inclinarunt *Augustinus et aliqui alii Patres occidentales* post ipsum, putantes ita facilius contra Pelagianos explicari transmissionem peccati originalis, quod pertinet ad animam.[94]

542. Ipse quidem *Augustinus,* reiecto ex una parte supradicto materiali Traducianismo et admissa ex alia parte possibilitate et convenientia im-

^IND e *anima,* fere per totum librum, et peculiariter c. 7, 8, 9, 19, 20, 22, 36. In c. 9 ait: «Animae corpus adserimus propriae qualitatis et sui generis»: c. 27: «Hoc erit semen animale, protinus ex animae destillatione, sicut et virus illud corporale semen ex camis defaecatione»; c. 36: «Anima in utero seminata pariter cum came pariter cum ipsa sortitur et sexum» (CCL 2. 791, 723, 838).

Augustinus sic refert ac reicit Tertulliani sententiam: «Nam et illi qui animas ex una propagari asserunt, quam Deus primo homini dedit, atque ita eas ex parentibus trahi dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus sed corpora esse contendunt, et corpulentis seminibus exoriri: quo perversius quid dici potest? Neque hoc Tertullianum somniasse mirandum est, qui etiam ipsum Creatorem Deum non esse nisi corpus opinatur» *(Epist.* 190, c. 4, n. 14, ML 33. 861).

Analysim totius doctrinae Tertulliani de natura et origine animae instituit A. D'Ales, *La théologie de Tertullien* (Paris 1905) 112-153. Confer etiam G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians,* Paderborn 1893.

94 Ex Patribus graecis quidam autores incerte Gregorium Nyssenum inter traducianistas referunt, ob aliquas eius expressiones quae etiam in tali sensu intelligi possent (De *hominis opificio* 29, MG 44. 235). Cf. D. L. Rebecchi, «L'antropologia naturale di San Gregorio Nisseno», *Divus Thomas* (Piacenza) XX (1943) 325-330.

mediatae creationis uniuscuiusque animae, quamvis speculative hanc praeferret, de facto tamen iugiter haesitavit et usque ad finem suae vitae quandam inclinationem in spiritualem Traducianismum manifestavit, tanquam in faciliorem modum explicandi transmissionem peccati originalis et vitandi periculum negationis illius, addens tamen se esse paratum ad creationismum amplectendum, si exinde doctrina de peccati originalis transmissione nullum capiat detrimentum.94 ,b"*Ob Augustini auctoritatem, contraria creationistica sententia aliorum Patrum, et peculiariter Hieronymi inter latinos, nonnisi lento pede processit, nec supradicta traducianismi condemnatio per Anastasium II decisivum influxum in hunc sensum exercere potuit. Nam haesitatio inter creatianismum et spiritualem Traducianismum permansit usque ad scholasticum medium aevum, signanter apud *Fulgentium Ruspensem (De vera praedest.* 3. 28 sq.; *Epist.* 16. 16), *Gregarium M. (Epist.,* 1. 9, epist. 52) et *Rabanum Maurum (De anima* 2), donec, saltem saec. 12, simpliciter expuncta fuerit, Petro Lombardo firmam ceterorum doctorum sententiam sic exprimente: «Catholica autem Ecclesia nec simul nec ex traduce factas esse animas docet, sed in corporibus per coitum seminatis atque formatis infundi et infundendo creari» *(Sent.,* 1. 2, dist. 18, n. 8).

Ceterum, etiam in tempore posteriori quidam doctores mitigatum quendam et ambiguum Traducianismum redintegrare conati sunt. In libello «Cum dudum», a Benedicto XII Armenis transmisso a. 1341, reprobatur «quod quidam *magister Armenorum vocatus Mechitriz,* qui interpretatur paraclitus, de novo introduxit et docuit, quod anima humana filii propagatur ab anima patris sui, sicut corpus a corpore et angelus etiam unus ab angelo» (Denz.33

b'»)S. Doctor mentem suam signanter manifestat in duplici epistola 166 ad Hieronymum (anni 415) et 190 ad episcopum Optatum (a. 418). In *Epist.* 166, n. 25-27, recensitis variis de origine animae sententiis per respectum ad dogma de transmissione peccati originalis. scribit «Unde illa de animarum novarum creatione sententia, si hanc fidem fundatissimam [de peccato originali] non oppugnat, *sit et mea;* si oppugnat, non sit et tua... Nam licet nemo faciat optando, ut verum sit quod verum non est, tamen si fieri potest, *optarem ut haec sententia vera esset,* sicut opto ut, si vera est, abs te liquidissime atque invictissime defendatur... Illam vero opinionem, quod ex una [anima primi hominis] fiant omnes animae, *nec discutere volo, nisi necesse sit;* atque utinam ista, de qua nunc agimus [i. e. creationismi], si vera est, sic abs te defendatur, ut hoc necesse iam non sit» (ML 33. 731 sq.).

Epist. 190, n. 15 sq.: «Cum considerari et pertractari coeperit quid dicatur, mirum si ullus sensus comprehendit humanus quonam modo *tanquam lucerna de lucerna* accendatur et sine detrimento alterius alter inde ignis existât, *sic anima de anima parentis* fiat in prole, vel traducatur in prolem; utrum incorporeum semen animae, sua quadam occulta et invisibili via seorsum ex patre currat in matrem cum fit conceptus in femina; an, quod est incredibilius, in semine corporis lateat... Quaeritur tamen utrum omnem flatum ex illo uno flatu [quo Deus creavit animam primi hominis], sicut omne corpus hominis ex uno illo corpore, faciat, an vero nova quidem corpora faciat ex uno, animas autem novas ex nihilo... Sed ubi res naturaliter obscura nostrum modulum vincit et aperta divina Scriptura non subvenit, temere hinc aliquid definire humana coniectura praesumit» (ML 33. 861 sq.).

Cf. P. Galtier, «Saint Augustin et l'origine de l'homme», *Gregorianum* XI (1930) 5-31.—M. F. Sciacca, «L'origine deU'anima secondo Sant'Agostino», *Giornale di metafisica* IX (1954) 542-550.—C. Riva, «Creazionista o traducionista, S. Agostino?», *Rivista Rosminiana* L (1956) 1-5.

1007)."5 Saec. 16, *Lutberus* (secus ac Calvinus) in Traducianismum inclinavit.^'Saec. 17-18, duo theologi angustiniani, *H. de Noris* **j** 1704)* et *J L. Berti* (t 1766)*,Ell1 Augustini sententiam probabilem esse dixerunt. Saec. 19, *H. Klee,*9l *G. C. Ubagbs**^'7 et *D. B. Gravina*^ in eundem spiritualem Traducianismum inclinarunt. Eidem peculiarem formam addiderunt tum *lacobus Frohscbanimer,*^,ki,i docens hominem tam secundum corpus quam secundum animam generari a parentibus, vi cuiusdam potestatis creativae, divinitus insitae naturae humanae inde a prima rerum origine (cui favet *G. Hermes),*96 tum *Antonius Rosmini,* docens animam prius generari a parentibus tanquam sensitivam er subinde sese evolvere in intellectivam, quando illi apparet idea entis.'

543. *Quoad secundum quaestionem* de momento creationis animae, occurrit generalis quaedam doctrina, *Praeexistentialismus* appellata, quae docet animas creatas esse, vel quomodolibet existere, antequam corporibus infundantur. *Duplicem formam assumpsit,* aliam sicilicet rigidiorem, quae infusionem animarum corporibus pendulam facit a peccato animarum, et aliam quae a peccato abstrahit.

95 Ceterum in responso episcoporum armenorum ad praefatum libellum, huiusmodi error explicite reprobatur: «Hic error, quo anima hominis propagatur ab anima patris sui, sicut corpus a corpore... semper fuit excommunicatus in ecdesia Armenorum, et maledictus sit, quia dicta ecclesia sicut semper credidit, ita idem credit, quoniam animae creantur noviter a Deo, et in tempore animandi, simul fit creatio animae et positio in corpore» (Mansi 25. 1193).

95[HQuem inter recentiores sequitur R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* IV (ed. 2-3, Leipzig 1917) 170 sq.

96 *Vindiciae augustinianae,* c. 4, § 3, apud ML 47. 691-701, ubi ait perperam Augustini sententiam erroris argui, cum nec ex traditione nec ex ratione Traducianismus spiritualis refelli possit.

96 lbl»l *De theologicis disciplinis,* 1. 12, c. 4, n. 9-16.

97 *Katholische Dogmatic* (Mainz 1835) II 234.

97 b"'*Anthropologiae philosophicae elementa* (Lovanii 1848) 221. Cuius assertio officiosum monitum S. Sedis provocavit.

98 *Sull*origine delianima umana e talune verita che ne dipendono dissertazione fisicotcologica,* diss. 2, Panormi 1872.

K^*Clber den Ursprung der menschlicben Seele. Rechfertigung des Generatianismus,* München 1854. Opus in Indicem relatum a. 1857.

99 *In Zeitschrift fiir Philosophie und katholische Théologie* (1832) 69 sq..

| Ita prop. 20 sq. (inter damnatas a S. Officio a. 1887): «Non repugnat ut anima humana generatione multiplicetur, ita ut concipiatur, eam ab imperfecto, nempe a gradu sensitivo, ad perfectum, nempe ad gradum intellectivum, procedere. Cum sensitivo principio intuibile fit esse, hoc solu tactu, hac sui unione, principium illud antea solum sentiens, nunc simul intelligens, ad nobiliorem statum evehitur, naturam mutat, ac fit intelligens, subsistens atque immortale» (Denz. 3220 sq.). Similem sententiam S. Thomas tribuit quibusdam doctonbus sui temporis (1 p., q. 118, q. 2, a. 2). Sententiam Rosmini vario modo interpretantur A. Luciani, *L'origine dell*anima umana seconda Antonio Rostnini,* cd. 2, Padova, 1958, et P. Barale, «L'origine dell'anima intellettiva secondo Rosmini», *Salesianum* XX (1958) 118-128.

Prior ac rigidior forma, partialiter connexa cum emanatismo platonico aut manichaeistico, docet Deum ab initio produxisse per emanationem vel per veram creationem (parum refert) angelos et animas (quae a quibusdam vix ab angelis distinguuntur), tanquam puros spiritus, de se nullatenus destinatos ad corpus informandum, quorum subinde qui peccarunt deiecti sunt in corpora, tanquam in locum punitionis et expiationis.

Ita *Priscillianistae* (inde a saec. 4), quorum errorem connexum cum emanatismo manichaeistico sic refert et damnat *Conc. Rracarense* a. 563: «Si quis animas humanas dicit prius in caelesti habitatione peccasse et pro hoc in corpora humana in terra deiectas, sicut Priscillianus dixit, an. s.» (Denz. 456; cf. emanatisticam propositionem supra, n. 519). Eosdem iam damnaverat *Leo* Af, in *Epistola* ad Turribium episc. asturicensem a. 446,[2] scribens: «Referuntur [Priscillianistae] asserere, animas quae humanis corporibus inseruntur fuisse sine corpore, et in caelesti habitatione peccasse, atque ob hoc a sublimibus ad inferiora delapsas, in diversae qualitatis principes incidisse, ac per aerias ac sidereas potestates, alias duriores, alias mitiores, corporibus esse conclusas, sorte diversas et conditione dissimili... Quam impietatis fabulam ex multorum sibi erroribus texuerunt; sed omnes eos catholica fides a corpore suae unitatis abscidit, constanter praedicans atque veraciter, quod animae hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere, nec ab alio incorporantur nisi ab opifice Deo, qui et ipsarum est creator et corporum» (ML 54. 684 sq.).

Ita pariter *Origenistae* (inde a saec. 3), fundati in quibusdam ambiguis expressionibus ipsius Origenis, quorum doctrina (non emanatistica tamen, sed creationistica) sic formulatur ac damnatur in Edicto lustiniani imperatoris, in ^articulari *Conc. Constantinop.* a. 543 publicato et a *Vigilio R. P.* verisimiiter confirmato:[3] «Si quis dicit au sentit, praeexistere hominum animas, utpote quate antea mentes fuerint et sanctae virtutes, satietatemque cepisse divinae contemplationis, et in deterius conversas esse, atque idcirco refrixisse a Dei caritate, et inde ψυχά graece id est, animas esse nuncupatas, demissasque esse in corpora supplicii causa: anathema sit» (Denz. 403).[4]

Secunda ac mitior forma docet animas prius a Deo creatas, subinde, non ob commissam culpam sed Dei vel propria voluntate, unitas esse corporibus.

[2] De illius authenticitate confer J. A. de Aldama, *El Stmbolo Toledano I* (Romae 1934) 54-56. Authenticitatem tamen negavit Kiinstle, cui non contradicunt Denzinger (in *Enchiridio,* n. 283-286) et Dekkrs (in opere *Sacris erudiri).*

[3] Ut innuit Cassiodorus, *De instit. div. litt.* 2, ML 70. 1111.

[4] De doctrina ipsius Origenis, cum sit satis confusa, ab eruditis ambigitur. Cf. *De principiis (Peri Archon),* l. 2, c, 8, n. 3 sq.; c. 9, η. 1 et 6; l. 3, c. 3, n. 5. Quidquid sit, certum est Origenistas ex dictis ipsius magistri suam doctrinam deduxisse, imo praefatum lustiniani edictum ex ipso Origenis opere *De principiis* varios anathematismos efformasse. De doctrina Origenis in hac re confer *Dictionnaire de théologie catholique* ad voces «Ame», col. 996 sq., «Origène», col. 1533-1535, «Origénisme», col. 1576-1588.

Similis doctrina tribuitur etiam Caio Mario Victorino (4 post 362), philosopho neoplatonico ad fidem converso, cuius influxum subiit ipse Augustinus et cuius plura opera perierunt (ea quae referuntur in ML 8 sunt spuria). Cf. H. De Leusse, «Le problème de la préexistence des âmes chez Marius Victorinus Afer», *Recherches de science religieuse* XXIX (1939) 197-239.

Ita *Nemesius,* episcopus emesenus (saec. 4; *De natura hominis,* c. 2, MG 40. 571 sq.), qui putat nonnisi hoc modo servari spiritualitatem et immortalitatem animae, et *alii «quidam ecclesiastici»,* quos ita reticito nomine refert Hieronymus *(Epist. V2G.* 1, ML 22. 1085 sq.: «An [animae] in thesauro habeantur Dei, olim conditae, ut quidam ecclesiastici stulta persuasione confidunt»).56

Quidam huc adducunt etiam sententiam de *metempsychosi,* seu de transmigratione animarum ex uno corpore in aliud per generationem. Sed haec respicit potius quaestionem de ulteriori sorte animae iam creatae cum primo corpore, quod in prima generatione obtinuit, ac proinde proprium locum obtinet in tractatu *De 'Novissimis,* quamvis indirecte ac partialiter tangat praesentem quaestionem, quatenus nempe ex ea sententia sequitur non semper animam creari cum huic particulari corpori unitur, cum potuerit iam in alio corpore praeexistere.

III. ASSERTIO I. Anima sigulorum hominum, non secus ac primi hominis, producitur immediate a Deo per veram creationem ex nihilo.

544. Nota theologica.

Animam singulorum hominum vere a Deo creari est dicendum *de fide* definita a Magisterio ordinario. Eas non emanari ex substantia divina, est *de fide* definita a Magisterio extraordinario, ita ut Emanatismus sit formalis haeresis. Eas non derivari, sicut corpus, a semine parentum, eo modo quod docetur a Traducianismo materiali, videtur *de fide,* saltem ex Magisterio ordinario, cum id nullatenus stet cum conceptu creationis. Eas nullatenus derivari a parentibus, neque incorporaliter, eo modo quo docetur a Traducianismo spirituali, videtur *proximum fidei,* cum vix concipi possit quomodo ita salvetur conceptus creationis.0

5 Forte Hieronymus sese refert ad praefatum Nemesium et ad Clementem Alex., *Stromata,* 1. 2 et 3, passim. De huius sententia confer J. Hering, *Etude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie,* Paris 1922.

In recentiori aetate aliquid simile redintegravit Leibnitius, docens omnes animas fuisse creatas in die sexto genesiaco atque inclusas in quibusdam corpusculis, ita ut postea, secundum leges harmoniae praestabilitae, uniantur successive cum propriis corporibus humanis. *Essais de théodicée,* 1" partie, § 91: «Je croirais que les âmes qui seront un jour âmes humaines, comme celles des autres espèces, ont été dans les semences et dans les ancêtres jusqu'à Adam et ont existé par conséquent, depuis le commencement des choses, toujours dans une manière de corps organisé».

6Cum nulla habeatur contra Traducianismum directa ac certa definitio Magisterii extraordinarii, theologi non uno prorsus modo assignant notam theologicam. Contra Traducianismum materialem: *de fide definita* (Huarte, Hugon, Mors, Baisi); *de fide definita a Magisterio extraordinario* seu ab Anastasio II (Boyer); *de fide catholica ex Magisterio ordinario* (Sagüés); *doctrina catholica* (Parente). Contra Traducianismum spiritualem: *de fide catholica ex Magisterio ordinario* (Sagüés); *fidei proximum* (Beraza, Lercher, Baisi,

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

545. Magisterii documenta quibus excluditur, tanquam haeresis, *Emanatisnius* animarum ex substantia divina dedimus supra (n. 519), agendo de creatione animae primi hominis. Restant documenta contra *Traducianismum.*

Anastasius **II**, Epist. «Bonum atque iucundum» ad episcopos Galliae a. 498, c. 1, § 2 et 4: «[Asserunt quidam haeretici] quod humano generi parentes, ut ex materiali faece tradunt corpora, ita etiam vitalis animae spiritum tribuant... Quomodo ergo contra divinam sententiam carnali nimis intellectu animam ad Dei imaginem factam putant hominum permixtione diffundi atque insinuari, cum ab illo, qui ab initio hoc fecit, actio ipsa hodieque non desinat...? ...Sanae igitur doctrinae acquiescant, quod ille indat animas, qui 'vocat ea, quae non sunt, tanquam sint' [cf. Rom. 4. 17]» (Denz. 360). C. 3, § 6: «Itaque, dilectissimi, ego absens corpore, spiritu vero praesens vobiscum (1 Cor. 5. 3), ita redargui volo qui in novam haeresim prorupisse dicuntur, ut a parentibus animas tradi generi humano asserant, quemadmodum ex faece materiali corpus infunditur, ut sciant secundum apostolicam praedicationem se quidem iam mortuos...» (Cavallera 646). Quamvis de authentia huius documenti aliqui dubia proferant,[7] generatim theologi illud suscipiunt, et quidem ut definitionem qua excluditur solus Traducianismus materialis, cum vix probabile sit R. Pontificem voluisse ferire spiritualem Traducianismum, quem ut probabilem habuerat ipse Augustinus et post illud documentum adhuc alii retinuerunt.

Leo IX, Professio fidei a. 1054: «Animam non esse partem Dei, sed ex nihilo creatam... credo et praedico» (Denz. 685). Hoc documentum potest hic legitime invocari, quamvis non directe probet creationem singularum animarum, sed saltem creationem animae primi hominis, quae sufficit ad reiciendum Emanatismum, etiam si ceterae animae procedunt ab illa per generationem.

Benedictus **XII** (supra, n. 542) a. 1341 reprobavit etiam spiritualem Traducianismum, quem censebatur docere quidam doctor inter Armenos.

Conc. Lateranense V, sess. 8, a. 1513, damnans «perniciossimos errores» neo-aristotelicorum, docet animam esse «immortalem, et pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilem, et multiplicatam, et multiplicandam» (Denz. 1440); ubi «infusio» animae supponit eius creationem, excluso omni Generatianismo.

Alexander **VII**, Brevi «Sollicitudo» a. 1661, declarat: «Vetus est Christi fidelium erga eius beatissimam matrem Virginem Mariam pietas sentientium, eius animam in primo instanti creationis atque infusionis in corpus fuisse... a macula peccati orginalis praeservatam immunem» (Denz. 2015).

Mors); *doctrina catholica* (Hugon, Otten, Hervé, Boyer, Parente); *theologice certum* (Huarte, Hervé, Michel, Flick-AIszeghy et, ut videtur, Diekamp et Ott).

7 Praecipue P. Galtier, «Saint Augustin et l'origine de l'homme», *Gregorianum* XI (1930) 17 sq.

Animae creatio et infusio, quae explicite asseritur de B. Virgine, intelligenda est etiam de ceteris hominibus, cum nemo unquam in Ecclesia putaverit B. Virginem diversum naturalem ortum habuisse.

Conc. Coloniense a. 1860, mentem universalis ipsius Magisterii interpretans, docet: «Dubium esse nequit e Conciliorum mente, anima rationali, a Deo creata, ipsa omnes illas vitae nostrae operationes perfici» (Coli. Lac. 5.293).

In Conc. Vaticano I sequens definitionis schema paratum erat: «Adam... dicitur pater orbis terrarum..., quippe a quo cuncti qui incolunt terram, naturali generatione descendant carne de carne nascente, cui anima a Deo in singulis de novo creata, infunditur» (Coli. Lac. 7. 655).

S. Officium, ut supra dictum est (n. 542), animadvertit in Traducianismum Ubaghs, Frohschammer et Rosmini.

Pius XII, Encycl. «Humani generis» a. 1950 (cit. supra, in n. 519) ait quod *«animas a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iubet»*. Haec verba haberi debent ut authentica declaratio praecedentium documentorum, vel saltem ordinarii Magisterii. Nec refert quod dicantur incidenter tantum, quin potius haec ipsa forma incidens peculiarem vim declarativam habere videtur, quoniam suggerit rem ita esse claram ut non indigeat signate declarari.

546. Ex Scriptura nonnisi unus vel alter textus colligi potest, qui satis clare rem suggerat. *Eccl. 12.* 7: «Et revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum»; Sap. 15. 11: «[Qui fingit idola] ignoravit qui se finxit et qui inspiravit illi animam, quae operatur, et qui insuflavit ei spiritum vitalem». Ipsa implicita referentia ad textum genesiacum, in quo agitur de vera creatione animae primi hominis, mentem dirigit ad paritatem creationis animae in ceteris hominibus. Minus clarus est textus 2 *M.ach.* 7. 22, in quo non solius animae sed etiam corporis productio refertur ad Deum: «Nescio qualiter in utero meo apparuistis; neque enim ego spiritum et animam donavi vobis et vitam, et singulorum membra non ego ipsa compegi».

547. Patres *graeci concorditer docent* animam singulorum hominum a Deo creari; nec ullum certum Traducianismi vestigium apud illos apparet; potius apud aliquos, ut Origenem, Clementem Alex, et Nemesium emesenum, floruit oppositus error Praeexistentialismi. Soli autem haeretico Apollinari Traducianismus certius attribui solet, qui, ad suum christologicum systema fulciendum, separat animam a spiritu eamque carnalem dicit;[8] incerte vero quidam

---

8Cf. Pseudo-Athanasium, *Contra Apollinarium* 2. 8, MG 26. 1143. Nemesius emesenus testatur: «Ipsi quoque Apollinario videtur animas ab animis creari veiut a corpo-

unum locum Gregorii Nysseni in sensu Traducianismi putant intelligi posse;' citatur etiam a Gennadio (infra) quidam Cyrillus, sed non apparet de quo Cyrillo agatur.

Gregorius Nazianzenus: «Non totius hominis homo pater est, ut dici solet, sed tantum carnis et sanguinis, quorum utrum peribit. Anima autem Dei omnipotentis spiraculum est, extrinsecus incidens in terrestre figmentum» *(Carmina,* l. 1, s. 2, v. 392, MG 37. 552).

Cyrillus Alex.: «Mulier quae peperit, etsi carnis tantummodo sit origo, totum tamen hominem enixa creditur, ex anima inquam et corpore, quamvis ad existentiam animae nihil a seipsa contulerit» *(Contra Nestoriam* l. 4, MG 76. 38). «Terrenorum hominum matres naturae ad generandum subservientes, in utero quidem carnem gestant..., Deus vero corpusculo, modo quem ipse novit, spiritum infundit» *(Epist.* 1, MG 77. 22).

Theodoretus: «[Ecclesia] divinae Scripturae fidem praebens, animam dicit una cum corpore creari, non quae ex seminis materia causam habeat creationis, sed quae auctoris voluntate post corporis exsistat formationem» *((Haer. fabul. conip. 5.* 9, MG 83. 482).

Constitutiones apostolorums «Deus in utero hominem ex exiguo semine format, et animam ex non ente creans ipsi indit» (5. 7, MG 1. 850).

548. *Apul plures quidem latinos Patres,* ut notavimus supra (n. 541 sq.), *aliqua haesitatio et error* in hac re extitit ac satis diu permansit, prius sub rudiori forma materialis Traducianismi, signanter apud *Tertullianum,* ob finem obsistendi platonico Emanatismo et Praeexistentialismo, subinde sub subtiliori forma Traducianismi spiritualis, signanter apud *Augustinum,* ob finem facilius defendendi contra Pelagianos existentiam sive transmissionem peccati originalis. Notandum tamen est, priorem Traducianismum fortunam non habuisse et ab Augustino tanquam aliquid valde «perversum» iudicatum, mox ab Anastasio II R. P. tanquam haereticum damnatum esse; alterum vero Traducianismum nonnisi ut probabilem hypothesim propositum esse ab ipso Augustino, ob cuius solius auctoritatem plures alii subinde haesitarunt, et ceteroquin explicite a pluribus aliis reiectum esse, donec in medio aevo ut alienum a catholica doctrina ab omnibus theologis consideratum fuerit. Unde

ribus [corpora]; quippe animam procedere vult ex traduce per successionem a primo homine ad eos qui nati sunt ex illo, instar corporeae successionis» *(De anima,* serm. 1, inter opera Gregorii Nysseni, MG 45. 206).

9 *De hominis opificio* 29, ubi S. Doctor videtur loqui de origine totius hominis, potiusquam ipsius animae: «Nam et futuri hominis forma potestate exsistit in semine, atque idcirco latet, quod velut in lucem producta conspici prius nequeat, quam necessarius rerum ordo permittat, sic et animus est in eo quamquam non appareat» (MG 44. 235).

huiusmodi haesitatio nequit accipi ut vera ac essentialis discrepantia in ecclesiastica traditione, sed potius ut quaedam retardatio in determinatione ipsius traditionalis doctrinae de origine animae ab ipso Deo.

Lactantius ipse, cui a quibusdam, ut Rufino (supra, n. 541), prior Traducianismus attribuitur, scribit: «De animis anima non potest [nasci], quia ex re tenui et incomprehensibili nihil potest decedere. Itaque serendarum animarum ratio uni ac soli Deo subiacet... Nam de mortalibus non potest quidquam nisi mortale generari. Nec putari pater debet, qui transfudisse aut inspirasse animam de suo nullo modo sentit... Ex quo apparet non a parentibus dari animas, sed ab uno eodemque omnium Deo patre» *(De opificio Dei* 19, ML 7. 73).

Hilarius: «Sed ut per se sibi [Christus] assumpsit ex Virgine corpus, ita ex se sibi animam assumpsit; quae utique nunquam ab homine gignentium originibus praebetur» *(De Trin.* 10. 20, ML 10. 358).

Ambrosius: «Ex nullo homine generantur animae» *(De Noë et arca* 1. 4. 9, ML 14. 366).

Hieronymus, explicans textum Eccl. 12. 7, ait: «Ex quo satis ridendi, qui putant animas cum corporibus seri, et non a Deo sed a corporum parentibus generari. Cum enim caro revertatur in terram et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum, manifestum est Deum parentem animarum esse, non homines» *(Comm, in Eccl.* 12. 7, ML 23. 1168; cf. epist. Augustini ad Hieronymum, supra, n. 542).

Ceterum, non obstante haesitantis Augustini auctoritate, plures posteriores Patres latini decisive omnem Traducianismum reiecerunt. Ita saec. 4 *Prudentius (Carmen apoth.,* vers. 915, ML 59. 994), saec. 5 *Gennadius (De eccles. dogm.* 14, ML 58. 984), saec. 6 *Cassiodorus (De anima* 3. 7, ML 70. 1292). Scribit Gennadius: «Animas hominum non esse ab initio inter ceteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes fingit; neque cum corporibus per coitum seminatas, sicut Luciferiani, Cyrillus et aliqui latinorum praesumptores affirmant, quasi naturae consequentiam servantes. Sed dicimus creationem animae solum Creatorem omnium nosse et corpus tantum per coniugii copulam seminari, Dei vero iudicio coagulari in vulva et compingi atque formari, ac formato iam corpore animam creari et infundi, ut vivat in utero homo ex anima constans et egreditur vivus ex utero plenus humana substantia». Cassiodorus, commemoratis variis opinionibus de origine animae et laudato Augustino, nihilominus decisive scribit: «Hoc autem veraciter fixeque credendum est, et Deum animas creare, et occulta quadam ratione iustissime illis imputare, quod primi hominis peccato teneantur obnoxiae».

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

549. Nisi anima singulorum hominum crearetur a Deo ex nihilo, ipsa procederet:

Vel per emanationem sive separationem ex substantia divina, iuxta Emanatismum; et hoc est impossibile, tum quia substantia divina utpote simplex secari non potest, tum quia secus anima humana esset eiusdem specifice naturae ac substantia divina, quod pariter offendit simplicitatem et unitatem Dei.

Vel *per generationem sive traductionem a parentibus,* et tunc: Aut *per semen ipsum corporale* quo corpus producitur; et hoc est impossibile, cum anima spiritualis sit altior substantia. Aut *per aliquod semen subtilius,* distillatum ab anima parentum (Traducianismus materialis); et hoc pariter impossibile est, quia anima est prorsus immaterialis a qua nihil distillari potest. Aut *per altiorem virtutem,* a Deo animae inditam, qua fiat causa principalis aut instrumentalis creationis novae animae; sed, ut ostendimus supra, solus Deus creare potest nec ipse potest adhibere instrumentum in creando, et ceteroquin in hoc casu egrederemur saltem ex hypothesi Generationismi proprie dicti. Aut *per quandam separationem spiritus a spiritu,* sicut lucis a luce; sed spiritus a spiritu separari nequit, cum spiritus sit indivisibilis. Aut *per quandam eductionem spiritus a spiritu,* tanquam actus a potentia; sed spiritus utpote simplex est aliquid in actu, nec nisi ex potentia materiae formae educi possunt. Aut *per quandam puram processionem,* sicut personae divinae in Trinitate procedunt; sed, ut constat ex dictis in tractatu De Deo Trino, in spirituali natura nequit aliter processio haberi quam per actum intellectus et voluntatis, qui quidem, cum in creaturis sit aliquid accidentale, nequit producere nisi aliquod accidens, nec ideo substantiam animae generare; et propterea nequit ipse angelus alium angelum generare.

Quapropter quaelibet forma vel explicatio Traducianismi sive Generatianismi nequit consistere cum ipsa, tum philosophica tum dogmatica, veritate de spiritualitate animae.

550. Duplex obiectio contra nostram assertionem fieri potest ac solet, altera scilicet *philosophica,* deducta ex ipsa notione generationis, et altera *theologica,* deducta ex dogmate transmissionis peccati originalis.

Prima obiectio. Parentes generant totum hominem (cuius vere dicuntur genitores, pater et mater), adeoque generant etiam animam, quae est forma sive praecipua pars hominis; idque confirmatur ex ipsa definitione genera-

tionis, quae est productio similis sibi secundum speciem, sive origo viventis a vivente principio coniuncto in similitudinem naturae. Ceterum, productio animae in efformatione hominis nequit dici vera creatio sive productio ex nihilo, cum in ea concurrat materia nec possit anima creari sola et sine materia; unde est vera generatio, cum non sit excogitabilis alia productio praeter creationem et generationem.

Resp. Ad hoc ut parentes dicantur vere generare non est necesse ut producant directe ipsam formam generati, imo nec potest in ulla generatione forma ipsa proprie et immediate produci, sed solum compositum producitur, sicut solum compositum est, quamvis per formam habeat quod sit.[10] Unde ad veram generationem sufficit ut parentes sint causa compositi, seu ratio quare forma uniatur cum materia et ex hac unione resultet simile sibi in specie. Quod quidem fit per hoc quod parentes sua actione ita immutant materiam et talem in ea inducunt dispositionem, ut materia sic disposita exigat talem proportionatam formam, ac proinde ut ex materia resultet, per naturalem eductionem, forma materialis ex ea deducibilis (et hoc fit in generatione brutorum), vel ex creatrice manu Dei et ex nihilo subiecti proveniat forma spiritualis ex materia non deducibilis (quod fit in humana generatione). Unde homines non minus quam bruta vere generant suam prolem et vere sunt eius parentes, cum ad rem impertinens sit unde forma proveniat in quam directe non influunt; imo sub aliqua intimiori ac minus apparenti ratione, parentes humani fortius ac nobilius suam prolem generant, pro quanto in materia ab eis disposita ponunt exigentiam alicuius formae quae nullo modo, nec in potentia, adest in materia, sed ex nihilo vocatur, ex quo ipsa materia ultimo extrahitur.[11]

[10] 1 p., q. 65 a. 4: «[Quidam inepte] quaerebant causam formarum, ac si ipsae formae fierent secundum seipsas. Sed, sicut probat Aristoteles in 7 *Metaph.* [1. 6, c. 8 sq.],. id quod proprie fit, est compositum; formae autem corruptibilium rerum babent ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc quod ipsae generentur aut corrumpantur, sed compositis generatis aut corruptis: quia etiam formae non habent esse, sed composita habent esse per eas: sic enim alicui competit fieri, sicut et esse. Et ideo, cum simile fiat a suo simii, non est quaerenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis, sed aliquod compositum, secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formae corporales causantur, non quasi influxae ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito [vel, si agitur de anima spirituali, per creationem ex nihilo ab agente divino et universali]». Cf. q. 90. a. 2; *De potentia,* q. 3, a. 9.

[11] Unde non est scrupulose de hac re ambigendum nec sunt ineundae aliae satis ambiguae viae, praeter hanc S. Thomae explicationem in sana philosophia fundatam, quibus ampliorem influxum in ipsam productionem animae parentibus tribuatur. Huiusmodi tentamina, iam inita a *Frobschammer* et *Rosmini* (supra, n. 542), nequeunt nisi infelicem exitum habere, cum logice ducant ad quendam mitigatum Generatianismum quo genuina creationis notio pessumdatur, nec sit medium inter generationem et creationem.

Recenter C. Rahner *(Das problem der Hominisation* [P. Overhage et K. Rahner], Freiburg 1961) directum quendam influxum parentum in ipsam animam prolis conatus est adstruere, recurrendo ad aliquam actionem divinam creativam, qua actio causae secundae sive parentum elevatur ad producendum superiorem effectum ad quem pertingere non potest, quaeque ceteroquin (ut docet) intervenit quotiescumque per causas secundas aliquid vere novi fit; inde sequitur animam produci per copulatam actionem, quae in causar secunda est non creatrix, et in causa prima est creatrix. Quam ambiguam sententiam expo-

Quod autem in obiectione additur de dependentia productionis animae a productione corporis per ipsos parentes, non officit vero ac pleno conceptui creationis animae, quoniam haec pendet a corpore tanquam a materia non ex qua, sed in qua, producitur. Huiusmodi autem dependentia, utut essentialis quoad ipsum primum esse animae, quatenus anima non possit creari nisi in corpore infundatur tanquam substantialis forma eius, est impertinens ad ipsum conceptum creationis, qui respicit ipsum ac solum fieri animae: haec scilicet pendet a corpore in esse, sed non in fieri, vel, si placet, ad hoc ut fiat, non ut per hoc fiat.12

551. *Secunda obiectio* deducitur ex dogmate transmissionis peccati originalis per generationem ex parentibus. Nam, cum peccatum sit in anima, non videtur quomodo per generationem possit ad animam transmitti nisi ipsa anima generetur.

Resp. Haec obiectio, ratione cuius ipse Augustinus anceps haesit, inclinans in spiritualem quendam Traducianismum, solvitur ex consideratione ipsius indolis peccati originalis. Hoc enim peccatum est primo et per se peccatum non personae sed naturae, quae moraliter infecta fuit per personalem culpam Adae, anima vero illud peccatum incurrit non per se et directe, sed ex consequenti, in quantum constituit ipsam naturam. Unde, cum natura humana traducatur per generationem, modo supra dicto (seu quatenus parentes sunt causa compositi sive unionis corporis cum anima), per eandem traducitur peccatum originale cum ipsa natura, et, una cum natura, inficitur ipsa anima, tanquam eius pars.13

552. *Secundariae autem obiectiones,* quae adduci solent quaeque solvuntur ab ipso S. Thoma, 1 p., q. 118, a. 2, ad 1 et 5, nullam difficultatem

nit ac discutit M. Flick, «Problemi teologici sulTominazione», *Gregorianum* XLIV (1963) 66 sq.

12 Unde non est ratio quare, indebite commiscendo utrumque conceptum, intelligamus animae productionem tanquam diminutam quandam ac sui generis creationem. Quod videtur suggerere Flick scribens: «L'azione creativa di Dio si potrebbe dunque chiamare *'concorso creativo'* della causa prima con le cause seconde, per distinguerla dalla creazione, con cui Dio dà l'esistenza a un soggetto completo, senza la cooperazione di altre cause... Come si vede quindi, nella dottrina tomistica, l'atto con cui Dio produce l'anima, è una *'creazione' sui generis,* che differisce sia dagli interventi di Dio nell'ordine soprannaturale, sia dalla prima creazione» *{loc. cit.).*

13 *De potentia,* q. 3, a. 9, ad 3 et 4: «Peccatum originale dicitur peccatum totius naturae, sicut peccatum actuale dicitur peccatum personale. Unde quae est comparatio peccati actualis ad unam personam singularem, eadem est comparatio peccati originalis ad totam naturam humanam traditam a primo parente, in quo fuit peccati initium et per cuius voluntatem in omnibus originale peccatum quasi voluntarium reputatur. *Sic ergo originale peccatum est in anima in quantum pertinet ad humanam naturam.* Humana autem natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodurt anima infunditur; et *ex hoc infectionem incurrit, quod fit, cum carne traducta, una natura.* Si enim non uniretur ei ad constituendam naturam, sicut angelus unitur corpori assumpto, infectionem non reciperet...

«Sicut [ergo] in natura Adae erat natura omnium nostrum originaliter, ita et peccatum originale, quod in nobis est, erat in illo peccato originali originaliter. Nam *peccatum originale, ut dictum est, per se recipit natura, anima vero ex consequenti**.

fadunt. Primo scilicet obicitur in Scriptura nonnunquam dici animas factas, egressas, natas esse ex parentibus, et filios antea fuisse in lumbis patris (Gen. 12. 5; 46. 26 sq.); sed anima ibi ponitur pro toto homine, per synecdochen qua ponimus partem pro toto. Secundo obicitur quod, si anima crearetur, Deus concurreret ad peccatum, quotiescumque generantur filii adulterini; sed respondetur Deum concurrere tantum ad materiale peccati, seu ad opus naturae quod secundum se bonum est, non vero ad formale peccati, sive malitiam; quod quidem valet de omni peccato, et valeret etiam si anima non crearetur, cum Deus ut causa prima necessario ad omnes actiones concurrat (cf. dicta in tractatu De Deo Uno, in vol. 1, n. 768 sq.).

ASSERTIO 2. Anima singulorum hominum time primo creatur, cum corpori infunditur.

553. Nota theologica. Sub hac generali expressione, assertio est *salteni theologice certa.* Theologi generatim fortiorem notam assignant (i. e. de fide, vel proxima fidei), praecipue quoad exclusionem Praeexistentialismi rigidi, idque ob documenta Leonis M., Vigilii et Cone. Later. V. Attamen, ut notavimus supra, de epistolae Leonis M. authenticitate a quibusdam dubia moventur et Vigilii confirmatio de decisione Cone. Constant, contra Origenistas non est certa; Cone. Later. V vero hanc quaestionem non directe tangit, sed tantum supponit. Notandum tamen est ipsam peculiarem doctrinam praeexistentialismi rigidi de culpa commissa ab animabus ante unionem cum corpore, recte ab omnibus considerari ut haereticam, ex sensu Ecclesiae.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

554. Magisterii doctrina continetur praecipue in documentis supra relatis (n. 543), quibus damnatur rigidus Praeexistentialismus, seu in epistola Leonis M. necnon definitione Cone. Bracarensis, contra Priscillianistas, et in definitione Cone. Constantinop. contra Origenistas, verisimiliter confirmata a Vigilio R. P. Addenda est etiam supra relata definitio Cone. Later. V (n. 545), quae, asserens animas multiplicari iuxta corpora quibus infunduntur, supponit eas ante hanc infusionem non existere.

Scriptura satis clare excludit Praeexistentialismum rigidum, quatenus saltem hic docet animas uniri corporibus propter aliquam culpam praecedentem. Nam id dici non potest neque de anima Adami et Evae, cum Deus de eorum creatione complacuerit tanquam de re valde bona (Gen. 1. 31: «Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona»); neque de ceteris animabus, quarum unionem

cum corporibus Deus benedixit (Gen. 1. 28: «Benedixitque illis Deus et ait: crescite et multiplicamini»), nam huiusmodi unio importaret potius Dei maledictionem si esset in alicuius culpae punitionem. Directius ad rem faciunt illi loci S. Pauli in quibus significatur peccatum originis provenire in nos ex culpa primi hominis ac ideo supponitur animas ante unionem cum corpore non peccasse; ita Rom. 5. 12: «Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt»; 9. 11: «Cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali..., non ex operibus sed ex vocante dictum est...: 'Iacob dilexi, Esau autem odio habui'».

Exclusio vero simplicis praeexistentiae animae, abstrahendo a praeexistentia culpae, nequit directe colligi ex Scriptura, quamvis paritas cum formatione Adae, cuius anima ostenditur creata in momento infusionis in corpus (Gen. 2. 7: «Formavit hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae»), id vehementer suggerat.

555. Patres explicite ac decisive praefatum Praeexistentialismum rigidum reiciunt, tanquam alienum a doctrina fidei, ut patet ex magna oppositione quam,tum Origenismus tum subinde Priscillianismus, suscitavit, quaeque duxit ad illorum solemnem condemnationem in Cone. Constantinop. et Bracarensi. Hieronymus loquitur de «Origenis haeresi».[14] Augustinus ait «bonum vel malum meritum habuisse animam ante carnem, catholicum non esse».[15] Cyrillus Alex, ait eas opiniones esse «nugas adversus Ecclesiae dogmata»[16] et Gregorius Nazianzenus, quanquam Origenis admirator, declarat idipsum esse «nimium absurdum et ab ecclesiastica fide et doctrina alienum».[17] Ceterum, ipse Origenes, non tam affirmando quam opinando, suam sententiam proposuit, quam eius discipuli in determinatum systema erexerunt (cf. supra, n. 543).

Ceterum Patres, ad modum unius cum praecedenti Praeexistentialismo, excludunt etiam omnem Praeexistentialismum, aperte dicentes animas ante corpus non existere.

Gregorius Nyssenus: «Cum unus et idem homo sit, qui corpore et animo constet, unum esse communemque tribuendum ei dicimus existendi

[14] *Apol. adv. lib. Rufini* 1. 22.
[15] *De anima et eius origine* 7. 10.
[16] *In Io.* 1. 9.
[17] *Orat.* 37. 15.

principium, ne parte hac seipso prior, altera iunior sit et posterior.. Quocirca alterum alteri praeponi non debere, quasi singularum in partium creatione vel animus sit ante corpus conditus, vel e contrario corpus ante animum, idque hanc potissimum ob causam, ne secum ipse dissidere videatur homo, tanquam diversas in partes ob temporis in harum ortu discrimen divisus» *(De hominis opificio* 29. MG 44. 234 sq.).

Hieronymus: «An [animae] in thesauro habeantur Dei, olim conditae, ut quidam ecclesiastici stulta persuasione confidunt» *(Epist.* 126. 1, ML 22. 1085 sqj.

Damascenus: «Porro corpus et anima simul creata sunt, non autem, ut declaravit Origenes, haec prius, illud posterius» *(De fide orth.* 2. 12, MG 94. 922).

Bernardus sensum ipsius traditionis concinne exprimit, aiens: «Porro quod unitur rationalis animae creatura terreno corpori, omnino non est humilitati adseribere, siquidem non ex deliberatione propria carni miscetur, sed creando immittitur, immittendo creatur» *(In Nativ. Dom.,* serm. 2. 6, ML 183. 122).

PROBATUR 2. Ex ratione.

556. Ratio fundamentalis est, quia anima est vera forma corporis, ita ut sine corpore esset in statu non naturali, imperfecto et quasi violento. Hoc autem, *theologice* spectatum, est inconveniens; nam non intelligeretur ratio quae moveret Deum ad creandam animam in tali statu sibi non naturali, eo vel magis quod divina Providentia solet actionem suam attemperare naturae rerum; et confirmatur a paritate cum creatione primi hominis, quae est imago creationis ceterorum, ob naturae communitatem. *Philosophice* vero spectatum, id est etiam impossibile, quia anima accipit suam individuationem ex corpore, nec potest sine individuatione existere, ut dictum est supra (n. 524), agendo de anima primi hominis; ubi etiam dictum est de discrimine cum existentia animae post separationem a corpore, a quo iam individuationem accepit.

Praeterea, contra rigidum Praeexistentialismum observandum est quod, si anima uniretur corpori in punitionem anterioris culpae, non explicaretur quare ipsa nullam habeat conscientiam aut memoriam anteactae vitae, saltem ut poenitentiam agat et purificationem consequatur, quare debeat incurrere novum peccatum originale ex parte Adae parentis, et quare mors sit poena peccati et non potius liberatio a poena et restitutio ad perfectiorem anteactam conditionem.

557. *Quod autem attinet ipsum corpus,* agendo superius de corpore primi hominis (n. 524) dictum est non fuisse conveniens ut corpus Adae ullo

modo formaretur ante infusionem animae, quia inconvenit quod Deus opus suum inciperet ab aliquo imperfecto, cum ageretur de prima naturae humanae formatione per ipsam immediatam Dei actionem. Haec autem ratio non valet de corpore posteriorum hominum, ac ideo disputatur inter doctores ULTERIOR QUAESTIO DE MODO FORMATIONIS CORPORIS IN HUMANA GENERATIONE, VEL, SI PLACET, DE MOMENTO QUO ANIMA INFUNDITUR CORPORI in pTOcessu generationis, vel de momento in quo corpus est ita dispositum ut exigat infusionem animae.[18]

Praetermissa paucorum opinione, a S. Sede damnata, iuxta quam anima infunditur in momento partus, seu cum corpus editur in lucem,[19] *duplex habetur sententia,* utraque probabilis (prior tamen, ut videtur, tam philosophice quam etiam scientifice probabilior), quas iuverit breviter exponere, adiectis subinde utriusque rationibus ac responsionibus.

558. *Vrirna sententia, dicta de animatione mediata,* docet animae infusionem fieri non in ipso momento conceptionis (strictius fecundationis, seu unionis seminis masculini cum ovulo feminino), sed *post aliquod tempus* evolutionis ontogenicae,[20] quando organismus est aliquatenus evolutus ad opera vitae exercenda secundum proportionem ad animam rationalem. Huiusmodi autem evolutio sic generatim cum S. Thoma[21] explicatur ut in ovulo fecundato prius habeatur anima quaedam inferior ac transitoria ordinis vegetativi; subinde, hac pereunte, per transformationem et vi seminis adveniat anima superior ac pariter transitoria ordinis sensitivi sive animalitatis, in qua praecedens eminenter continetur; tandem, iam sufficienter disposita materia per hanc formam, adveniat, non per transformationem, ut patet, sed per creationem et vi exigentiae praecedentis transformationis, anima intellectiva quae duas praecedentes eminenter continet.[22]

Haec sententia fuit communissima inter philosophos et theologos usque ad saec. 17; subinde, ob rationes tum scientificas tum canonico-morales, quibus aliqui addiderunt theologicas, a maiori parte doctorum deserta est, qui

18 Expositionem, satis tamen antiquatam, huius controversiae habes apud A. Chollet, «Animation», *Ditionnaire de théologie catholique* 1-2 (Paris 1902) 1305-1319.

19 Innocentius XI, Decr. S. Officio a. 1679, inter alias laxistarum propositiones, habendas «ut minimum scandalosas et in praxi perniciosas», hanc refert: «Videtur probabile, omnem foetum (quandiu in utero est) carere anima rationali et tunc primum incipite eandem habere, cum paritur: ac consequenter dicendum erit, in nullo abortu homicidium committi» (Denz. 2135). Id praecipue docuerat medicus pragensis Ioannes Marchi in opere *Idearum operatricium idea* a. 1635, et ut probabile habuit cisterciensis moralista Ioannes Caramuel de Lobkovicz (f 1682), a S. Alfonso princeps laxistarum nuncupatus, qui tamen hanc opinionem antequam condemnaretur retractavit in opere *Theologia moralis fundamentalis,* 1. 2, fundam. 55, q. 6.

20 Aristoteles, quem refert ac sequitur S. Thomas *(In 3 Sent.,* dist. 3, q. 5, a. 2), assignat 40 dies pro masculis et 90 pro feminis; alii loquuntur indeterminate de pluribus hebdomadibus; alii (ut Merkelbach) de tribus mensibus: alii (ut SertiUanges) de sex mensibus.

21 1 p., q. 118, a. 2, ad 2; C. *Gent. 2.* 89; *In 2 Sent.,* dist. 18, q. 2, a. 3; *De potentia,* q. 3, a. 9, ad 9. Sententiam S. Thomae apte exponit L.-E. Otis, *La doctrine de révolution* (Montréal 1950) II 153-169.

22 Quidam tamen antiquiores duplicem aliam explicationem afferunt, quam exponit ac reicit S. Thomas, 1 p., q. 118, a. ad 2, et *De potentia,* q. 3, a. 9. ad 9, scilicet *tricho-*

confugerunt ad alteram sententiam; nunquam tamen sufficientes ac décisives patronos amisit, imo inter recentiores novellam et increscentem fortunant consequitur, in ipsis factis scientificis, melius cognitis solide fundatam. Eam, saltem ut probabiliorem, sustinent in fine saeculi elapsi insignes philosophi Liberatore, Zigliara, Cornoldi, Lorenzelli, Sanseverino, Di Maria, et in praesenti saeculo philosophi et theologi De Becker, Vallet, Pegues, Lottini, Guidi, Card. Mercier,[23] Marcellus a Puero lesu, Remer, H. de Dorlodot,[24] Sertillanges,[25] Priimmer, Mattiussi,[26] Farges-Barbedette, Vermeersch,[27]*Merkelbach,[23] Pirotta, Carbone, F.-X. Maquart,[29] E.-C. Messenger,[30] Jolivet,[31] C. Boyer,[32] A. Lanza,[33] R. Lacroix,[34] Barbado,[35] L.-E. Otis/[6] H. M. Hering,[3738]M. M. Hudeczek,[33] M. Alessandri et R. Masi,[39] M. Flick et Z. Alszeghy.[39] (U11

tomisticam, iuxta quam successive superveniunt ac manent simul tres animae, prius vegetative, subinde sensitiva et tandem intellectiva; et *transformisticam,* iuxta quam anima vegetative, prius adveniens, virtute seminis fit sensitiva, et haec subinde, virtute non seminis sed ipsius Dei agentis extrinseci eam illustrantis, evadit intellectiva. Quarum philosophicam ipsam impossibilitatem facile ostendit S. Thomas.

23 *Psychologie* (éd. II, Louvain 1923) 337.

24 *Le darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique* (Paris 1921) 131 in nota: «Nous n'exagérerons rien en comptant au nombre des plus grandes hontes de l'esprit humain, que cette théorie [de l'animation immédiate] ait pu trouver encore des défenseurs, longtemps après que la fausseté des bases expérimentales sur lesquelles on avait cru pouvoir l'établir fut définitivement démontrée».

25 *Les grandes thèses de la philosophie thomiste* (Paris 1928) 205.

26 In suo commentario ad 24 theses S. Thomae, a S. Sede approbatas.

27 Sive in *Theologia morali* sive in *Epitome iuris canonici* (Vermeersch-Creusen).

Quaestiones de embryologia (Liège 1927) 67 sq.

29 In optimo cursu *Elementa philosophiae* (Paris 1937) II 542: «Hanc [sententiam]... propugnamus, utpote exigentiis embryologiae et philosophiae magis consentaneam».

30 *Evolution and theology* (London 1934) 87: «We ourselves regard as certain the theory of the succession of embryon forms as expounded by St. Thomas».

^*Traité de philosophie,* II: (Lyon 1940) 676. Idem dicit ac Maquart.

32 *De Deo Creante et Elevante* (ed. 3, Romae 1940) 158 sq.

33 In praeclaro ac fusion opere *La questione del momento in cui l'anima razionale è infusa nel corpo,* Roma 1939.

34 *L'origine de l'âme humaine* (Québec 1945) 143.

35 *Estudios de psicologia experimental* (Madrid 1948) II 568 sq.

36 *Loc. nuper cit.*

37 «De tempore animationis foetus humani», *Angelicum* XXVIII (1951) 18-21 ubi concludit: «Ex citationibus factis liquido apparet sententiam de animatione dilata, nedum sit derelicta tanquam erronea vel minus probabilis, hodie a pluribus scientiae cultoribus sustineri, utpote principiis philosophiae scholasticae de forma substantiali necnon factis empiricis embryologiae magis conformem».

38 «De tempore animationis foetus humani secundum embryologiam hodiernam», *Angelicum* XXIX (1952) 162-181. Ubi quaestio sciendfice exagitatur atque ex datis tum generalis embryologiae tum didymologiae ostenditur novo progressu biologiae iam superatam esse theoriam praeformisticam, iuxta quam ovulum ex primo instanti fecundationis habet sufficientem organizationem et in qua sententia de immediata animatione fundabatur. Auctor sic concludit: «Adhaerendo principiis Philosophiae S. Thomae et accipiendo facta Embryologiae hodiernae non possumus non affirmare animam rationalem in primis stadiis evolutionis embryonalis non adesse».

39 «SulTorigine dell'anima umana», *Euntes Docete* VIII (1955) 60-95.

39 (N Favent in opere *II Creatore* (Firenze 1959) 251, scribentes: «Oggi pero si delinea un ritorno all'opinione di S. Tommaso, completata e corretta secondo i dati della biologia odierna, che sembrano pariare in suo favore».

559. *Secunda sententia de animatione immediata* docet animam infundi *in ipso momento fecundationis,* seu ipsi ovulo a zoospermate fecundato. Haec sententia, ignota ante saec. 17, nata est ex iisdem ipsis exigentiis scientificis, quibus hodie impugnatur, seu ex inventis embryologiae quibus videbatur ostendi ovulum fecundatum consequi immediate aliquam sufficientem organizationem. Cum autem subinde accesserint rationes morales, canonicae et theologicae, evasit paulatim longe communior, praecipue apud moralistas et canonistas (quorum nomina frustra afferuntur, cum sint legio), qui contrariam sententiam tanquam antiquatam, derelictam ac fere improbabilem, imo vix non erroneam, leviter iudicarunt (Noldin ait eam «in theologia non amplius attendi»; Cappello eam iudicat erroneam, cum suam sententiam dicat «omnino certam»; adhuc, et quidem inter dogmaticos, Sagüés iudicat hanc eandem esse «multo probabiliorem, et etiam moraliter certam»).

Satis sit afferre *rationes huius sententiae,* ex quarum solutione, allata a defensoribus primae sententiae, apparent ipsae istius rationes.

560. 1. *Ratio biologica et philosophica.* In ovulo fecundato apparent immediate opera vitae; ergo est animatum, et quidem ab anima rationali, quae, cum sit simul sensitiva et vegetativa, potest ea opera iam exercere, quin indigeat praecedi ab alia forma, sive anima vegetativa et sensitiva. Confirmatur ex eo quod ovulum fecundatum ex seipso connaturaliter evolvitur in organismum humanum, ac ideo iam habet quidquid ad hoc requiritur.

Resp. Biologia moderna docet ipsum ovulum et ipsum sperma, antequam uniantur, esse aliquid vivens et exercere opera vitae; ex quo ostenditur illegitime ex apparentia vitae deduci praesentiam animae rationalis et inconsequenter reici successionem formarum in eadem materia. In ovulo fecundato apparet quidem aliquod principium vitae et in eo adest virtus ut perducatur ad organismum humanum, sed inde non sequitur illud principium esse animam rationalem. Imo contrarium ostendunt *rationes tum philosophicae tum biologicae.* Nam anima est forma non cuiuscumque corporis, sed organici, adeoque nequit uniri nisi corpori iam organice disposito; initio autem fecundationis nondum habetur organizatio, nequidem in parvis dimensionibus, ut falso hucusque putabatur; unde forma substantialis non est initium ac principium processus generativi sed eius terminus, ad quem ducunt praecedentes vitales dispositiones in materia, inductae per virtutem ipsius seminis sive ovuli fecundati (quomodolibet tandem intelligatur huiusmodi dispositivarum formarum successio).[40]

Id totum confirmatur tum ex moderna biologica theoria de *epigenesi,* iuxta quam vivens paulatim evolvitur, emittens successive varia organa quae ab initio non coexistunt (unde ostenditur falsa esse antiquior et opposita theoria praeformistica), tum ex moderna *didymologia* (qua ostenditur ipsa

40 Ad hanc S. Thomae doctrinam alludit thesis XV inter *24 theses S. Doctoris,* approbatas a S. C. Studiorum: «Per se subsistit anima humana, quae, cum subiecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque 1 ortalis». Ex qua aliqua confirmatio pro ipsa doctrina legitime peti potest. Cf. G. Mλτ-tiussi. *Le XXIV test della filosofia di S. Tommaso d'Aquino* (ed. 2, Roma 1925) 117.

epigenetica evolutio), seu ex *factis polyembryonicis,* quibus nempe apparet unum ovulum, vivens unico principio vegetativo, subinde scindi in duo ex quibus procedunt duo animalia vel homines, et ex factis *teratologicis,* cum scilicet generantur monstra, anima rationali carentia.[41]

561. 2. *Ratio canonica et moralis* affertur ex baptismo abortivorum et ex malitia abortus. Codex I. C., can. 747: «Curandum ut omnes fetus abortivi, quovis tempore editi, si certo vivant, baptizentur absolute; si dubie, sub conditione»; cum autem dicatur abortivos fetus vivos esse baptizandos absolute, supponitur eos certo animari anima rationali. Praeterea, abortus est graviter illicitus, ut omnes indicant moralistae et sequitur etiam ex gravibus poenis adnexis in Codice I. C. (can. 985, n. 4; can. 2350, § 1); id autem nequit explicari nisi ex praesentia animae in quolibet foetu, ratione cuius abortus assumit malitiam homicidii.

Resp. cum *Vermeersch-Creusen;* «C. 747 prima specie videtur controversiam pro prima opinione [de immediata animatione] solvisse, cum statuat foetus qui certo vivant esse absolute baptizandos. Verum huiusmodi controversias solvere alienum erat a legislatore. Quare verba: 'si certo vivant' hoc modo complenda sunt: si certo vivant anima rationali».[42] Haec interpretatio, quam alii ut voluntariam reiciunt, confirmari videtur ex sequenti decreto S. Officii a. 1713, ab ipso Codice I. C. tanquam fonte illius canonis allegato: «De baptismo foetus abortivi: Si suppetat rationale fundamentum dubitandi an foetus ille sit animatus anima rationali, tunc potest et debet baptizari sub conditione; si vero non suppetat fundamentum, nullatenus potest baptizari».

Quod autem attinet immoralitatem omnis aborti, etiam foetus nondum anima rationali animati, ea provenit imprimis ac generaliter ex eo quod impeditur finis generationis, sicut in pollutione et in onanismo, et quidem proximius ac gravius; si vero foetus est iam humanus, accedit species homicidii (quidam improbabiliter addunt, etiam in casu foetus nondum animati haberi rationem homicidii, quatenus vita hominis impeditur, etsi non adimatur).

562. 3. *Ratio theologica* desumitur a quibusdam *ex conceptione Christi et Beatae Virginis,* quae censetur facta esse in primo momento, quin

41 Cf. Hudeczek, *loc. cit.* (supra, in n. 558).

42 *Epitome iuris canonici* (ed. 6, Mechlimiae 1940) **II** 18, n 31. Ibidem addunt: «Obiciunt... plures scientiarum physiologicarum periti, nullam allegari posse rationem positivam affirmandi infusionem animae rationalis a primo conceptionis momento; validas autem id negandi rationes sana philosophia scholastica suppeditari». Idem ait Vermeersch, in sua *Theologia morali* **II**, ed. 3, n. 580; **III**, ed. 4, n. 219.

Eodem modo iudicat Merkelbach: «Codex loquitur secundum ordinaria contingentia et rarissimas potest negligere exceptiones. Ceterum canon forsam intelligi potest de vita humana, ut opinatur Vermeersch» *(Theologia moralis* **III**, n. 159). Et in nota addit: «Id valet etiam si redactores Codicis sententiam modernorum secuti sint de animatione inde a primo instanti conceptionis. Nam, ut notat Vermeersch, Th. M., **III**, n. 219, Codex sententiam minime doctrinaliter proponit, sed mere tradit practicam normam. Ceterum auctoritas Codicis hac in re non est irrefragabilis, sicut nec illa Ritualis Romani. Unde sicut Rituale in praxi de Baptismo in utero matris vel de baptizandis monstris errare per plura saecula potuit, ita posset et in quaestione practica errare Codex: de quo si constaret esset relinquendus».

aliqua causa adduci possit quare debuerit alio miraculoso modo fieri ac in ceteris hominibus. Nam Verbum assumpsit corpus animatum anima rationali, secus initio assumpsisset aliquam plantam vel brutum, nec dici potest incarnationem fuisse factam non in instanti fecundationis sed postea, aut corpus Christi inde ab initio fuisse virtute divina formatum tanquam perfecte dispositum (ut vult S. Thomas, 3 p., q. 33, a. 2, ad 3), nam ex una parte Ecclesia numerat novem menses ab Annuntiatione ad Nativitatem, et ex alia parte, si corpus Christi fuisset ita perfecte formatum debuerit nasci multo citius (nisi velimus miracula multiplicare), quod nec congruit praefatae Ecclesiae computationi nec ipsi Scripturae narrationi. Pariter de B. Virgine definitum est ipsam fuisse praeservatam ab originali peccato «in primo instanti suae conceptionis», ex quo sequitur eam in eo instanti habuisse animam; ubi pariter notandum est Ecclesiam festum Immaculatae Conceptionis celebrare nono mense ante festum Nativitatis eiusdem B. Virginis.

Resp. Huiusmodi aliasque id genus theologicas rationes aliqui nequidem considerare dignantur atque ut vanas et improbabiles praetermittunt. Profecto, cum Christi conceptio fuerit miraculosa, nescimus quomodo acciderit et quo tempore corpus illud animatum fuerit; ceterum, nullatenus inconvenit quominus eius corpus miraculose adduceretur ad sufficientem organizationem inde a primo momento, secus ac fit in ceteris hominibus.[43] Quoad B. Virginem vero primum instans conceptionis accipitur de conceptione humana, seu primo instanti animationis; unde ea obiectio petit principium.[44] Obiecta autem Ecclesiae computatio est mere accommodata moribus humanis, cum nequeat aliter de illis conceptionibus iudicare.

QUAESTIO IV. DE NATURA HOMINIS[45]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

563. Quaestio de natura hominis quod attinet corpus pertinet simpliciter ac totaliter ad philosophiam (Cosmologiam), quod vero attinet animam pertinet etiam ad theologiam (1 p., q. 75, prol.),

[43] Docet S. Thomas corpus Christi efformatum esse in perfecta organizatione inde ab initio (3 p., q. 33, a. 2, ad 3); imo alibi significat id omnino fieri debuisse *(In 3 Sent.,* dist. 3, q. 5, a. 2).

^Propterea eam, tamquam prorsus inefficacem, seponit ipse Huarte, patronus sententiae de immediata animatione *(De Deo creante et elevante,* ed. 2, p. 222, in nota).

[45] 1 p., q. 75-76; *In 2 Sent.,* dist. 17, q. 1, a. 2; dist. 19, q. 1, a. 1; C. *Gent.* 2. 49-58, 65, 68-71, 79, 94; *De spiritualibus creaturis,* a. 1-3; *De anima,* a. 1-14.

Praeter manualia tum philosophica (ut Gredt et Hugon) tum theologica (ut Boyer, Daffara, Huarte, Hugon, Sagüés) et particulares bibliographias infra referendas (n. 567, 578, 581) confer:

Bleeker, C. J., (protestans), *Anthropologie religieuse,* Leiden 1955.

Copleston, F. C., «De unitate formae substantialis». *Divus Thomas* (Piacenza) XI (1934) 582-593.

Cullman, O., (protestans), *Immortalité de l'âme ou resurrection des morts,* Neuchâtel 1956.

De Rosa, G., «Immortalité dcll'anima e rivelazione», *Divinitas* IX (1960) 81-101.

quamvis soleat fere tota expleri in ipsa philosophia (Psychologia), ac ideo posset ab hoc loco simpliciter dimitti, ne fiant frustraneae ac fastidiosae repetitiones. Nihilominus, cum ea quae pertinent praecipue ad naturam animae (abstrahendo nempe ab eius potentiis earumque operationibus), plura theologalia elementa contineant ac sint obiectum dogmatis fidei vel doctrinae catholicae, a quibus abstrahunt philosophi quaeque inserviunt etiam ad ipsam intellectionem quorumdam dogmatum fundamentalium, ut patet de unione animae et corporis per respectum ad Incarnationem et de immortalitate animae quoad vitam futuram, ideo opportunum videtur, breviori ac theologico sytlo, attingere quaestionem de natura animae, sive secundum se, seu prout est *spiritualis et immortalis,* sive in relatione ad corpus, prout est *vera ac unica substantialis eius forma**

II. ERRORES.

564. *Quoad primam quaestionem de animae spiritualitate et immortalitate,* utramque hanc essentialem proprietatem negant *Ma-*

De Vries, J., «Zum thomistischen Bcweis der Immaterialitiit der Geistseele», *Scholastik* XL (1965) 1-22.

Dictionnaire de théologie catholique 1-1 (Paris 1902) 968-1041: «Ame».

Fabro, C., *L' anima. Introduzione al problema dell'uomo,* Roma 1955.

Heidingsfelder, G., *Die Unsterblichkeit der Seele,* Münster 1930.

Laveille, L., *De l'âme humaine,* Paris 1951.

Lepicier, A. M., «Quanti facienda sit pro philosophica et theologica veritate dilucidanda S. Thomae Aquinatis doctrina de anima humana tanquam forma substantiali corporis», *Xenia thomistica* (Romae 1925) II 97-117.

Loncke, *J., «De* unione corpus inter et animam humanam iuxta S. Thomam», *Collationes Brugenses* XLIII (1947) 414-419.

Michel, A., «Forme du corps humain», *Dictionnaire de théologie catholique* VI-1 (Paris 1914) 546-588.

Orbe, A., «La definidôn del hombre en la teologia del s. II.'», *Gregorianum* XLVIII (1967) 522-576.

Phan-Van-Long, J., «La spiritualité de l'âme humaine», *Laval théologique et philosophique* XII (1956) 152-174.

Rodriguez, J. M., *El mas antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma humana,* Santander 1952.

Pirotta, A., «Nota psychologiae rationalis (de unione immediata animae rationalis, ut talis, cum corpore)», *Divus Thomas* (Piacenza) (1925) 322 sqq.—«Ulterior explanatio de anima humana ut forma substantiali corporis», *Angelicum* III (1926) 278-298.

Trapp, G., «Humanae animae competit uniri corpori (S. Th. 1 q. 51 a. 1 c.). Uberlegungen zu einer Philosophie des menschlichen Ausdrucks», *Scholastik* XXVII (1952) 382-399.

Wenzl, J. A , *Unsterblichkeit,* Bern 1951.

Wimmer, J. B., «De anima intellectiva ut forma corporis», *Zeitschrift fiir katholische Théologie* XLIII (1919) 581-616.

* S. Thomas vero fere totam psychologiam anthropologicam ad hunc locum revocat, considerans tum animae essentiam, secundum se (1 p., q. 75) et secundum ordinem ad corpus (q. 76), tum eius virtutem sive potentias (q. 77-83), tum eius operationem, tam immanentem (q. 84-89), quam transeuntem (q. 117-119).

terialismus et ab eo derivati errores Sensismi, rigidi Transformismi et materialis Traducianismi, supra memorati (n. 516, 541), qui omnes animam hominis assimilant animae brutorum. Ex minus exculto quodam materialismo processit etiam negatio immortalitatis animae apud aliquos antiquos, ut tempore apostolico apud *Sadducaeos,* qui «dicunt non esse resurrectionem neque angelum neque spiritum» (Act. 23. 8; cf. Mat. 22. 23), subinde saec. 3 apud quosdam *Arabes,* qui, teste Eusebio Caes., «asserebant hominum animas in praesenti quidem saeculo una cum corporibus interire atque corrumpi, rursus vero resurrectionis tempore simul cum iisdem corporibus ad vitam esse redituras» *(Hist, eccles.* 6. 37, MG 20. 598; idem refert Augustinus, *De haer.* 83), et saec. 7 apud *Thnetopsychitas* qui, teste Damasceno, «animam humanam similem animae pecudum inducunt, eamque aiunt cum corpore perire» *(De haer.* 90, MG 94. 758).

Praeterquam ex materialismo, etiam ex aliis principiis sive philosophiis negatio immortalitatis animae processit, scilicet tum ex *Pantheismo* (brahamanistico vel idealistico); tum ex mediaevali *aristotelismo averroistico,* qui docuit unicum esse intellectum in omnibus hominibus eumque solum immortalem, ipsas vero animas singulorum hominum esse tantum sensitivas ac mortales;[47][48] tum ex *neoaristotelismo humanistico* saec. 16, inter cuius fautores alii accesserunt ad praefatum averroismum, alii vero, ab eo dissentientes et Alexandrum Aphrodisiensem (saec. 2) sequentes, simpliciter immortalitatem animae negarunt;[43] tum ex moderno *Existentialisme) atheo* (peculiariter Heidegger et Sartre), qui in suo pessimismo docet hominem tragica quadam sorte in nihilum tendere.[49]

565. *Quoad secundam quaestionem de anima vera ac unica corporis forma substantiali,* plures in historia, tum philosophiae tum theologiae, deprehenduntur errores et opiniones, quorum aliqui interventum ipsius Magisterii provocarunt quique omnes magis vel minus directe connectuntur cum duplici diversa conceptione compositi humani, quae traditur in *philosophia platonica et aristotelica.*

47 Cf. A. Chollet, «Averroisme», *Dictionnaire de théologie catholique* 1-2 (Paris 1902) 265 sq.

48 Ita peculiariter philosophus Petrus Pomponazzi (f 1524), dux Alexandristarum, qui in opere *De immortalitate animae* docuit hanc, saltem philosophice et iuxta principia Aristotelis (etsi non theologice), negandam esse. Quem errorem damnavit Cone. Later. V (infra, n. 571). Cf. M. Deandrea, «Fede e ragione nel pensiero di Pomponazzi», *Rivista di filosofia neo-scolastica* (1946) 278 sqq.—«Il razionalismo di P. Pomponazzi», *Sapienza* III (1950) 48-59.—F. Verde, «A proposito dei 'caso Pomponazzi'», *Sapienza* XVI (1963) 154-165.

49 Cf. in tractatu *De Deo Uno,* in vol. 1, n. 543.

Non iuvat autem eos distinguere in duas categorias, eorum nempe qui negant animam esse veram formam substantialem et eorum qui negant eam esse unicam formam, nam, cum reapse forma substantialis intelligatur ea quae dat speciem rei et distinctionem ab omni alia re, ipsa nequit esse nisi una, ac ideo, negando animam esse veram formam, eo ipso inducitur multiplicitas formarum, et pariter, negando animam esse solam formam ac ponendo multiplicitatem formarum, eo ipso negatur animam esse veram formam corporis. Unde potius iuvat errores et opiniones exponere modo chronologico, prout de facto iuxta varias historicas circumstantias occurrerunt, eo vel magis quod, praeter principia philosophica, in eos errores peculiarem influxum habuerunt etiam quaedam praeoccupationes dogmaticae, sive *connexio cum veritatibus fidei,* sub quo aspectu haec quaestio praecipue facit ad nostrum scopum theologicum.

566. *Plato* ex exaggerato intellectualisme posuit animam rationalem nonnisi accidentaliter uniri cum corpore, tanquam motorem mobili et gubernatorem navi; ex quo sequitur animam non esse proprie formam corporis, nec hominem esse compositum ex anima et corpore, sed totum hominem esse ipsam animam, seu «animam utentem corpore».[50] Exinde Plato inductus est ad quandam pluralitatem formarum in corpore ponendam, scilicet animam nutritivam in epate, concupiscibilem in corde et cognoscitivam in cerebro (trichotomiam),[51] quae essent vel tres distinctae formae, motae ab ipsa anima rationali, vel tres diversi modi movendi ipsius animae rationalis?[52]

Aristoteles vero docuit animam rationalem uniri corpori substantialiter ac ideo esse veram ac unicam corporis formam, quam definit «actum primum corporis physici organici» (De *anima,* l. 2, c. 1), quamvis aliunde distinguat tres animas, vegetativam, sensitivam et intellectivam, quae in variis quidem viventibus sunt distinctae, in homine vero in unam essentialiter colliguntur.[53]

Utriusque philosophi doctrinam in quandam mediam sententiam redigere conatus est mediaevalis *Averroismus* (ab arabe Averroe, † 1198), ponens uni-

50 Apud Nemesium, *De natura hominis* 1, MG 40. 505. Cf. Augustinum, *De mor. eccles. catb.* 1. 27, ML 32. 1332.

51 Divisio in *trichotomiam et dychotomiam* satis ambigua est apud auctores, prout, inter tria vel duo hominis principia, referunt etiam corpus vel solas animas, vel prout corpus identificant, vel non, cum inferiori anima. Ita, cum sermo est de trichotomia platonica, agitur de tribus praefatis animabus; quandoque vero trichotomia intelligitur corpus, anima inferior (sensitiva aut vegetativa) et anima rationalis. Stricte loquendo dychotomia habetur in sola sententia thomistica ac communiori, quae ponit duo tantum hominis principia, seu corpus et solam formam rationalem; quo sensu in sententia scotistica, ponente corpus, formam corporeitatis et animam rationalem, habetur trichotomia.

52 Cf. Aristotelem, *De anima,* l. 1, text. 90; S. Thomam, 1 p., q. 75, a. 4; q. 76, a. 3 et 4; *C. Gent.* 2. 57-58; J. Souilhe, *De Platonis doctrina circa animam* (Romae 1930) 20-41.

53 Sic doctrinam Aristotelis interpretatur traditionalis sensus philosophorum, praecipue catholicorum, quamvis nonnulli contra huiusmodi interpretationem dubia moverint.

cam animam intellectivam et spiritualem in omnibus et plures animas sensitivas (seu unam ac distinctam in unoquoque homine eamque sensitivam, aut quomodolibet corruptibilem ac mortalem), vel, si placet, unum intellectum spiritualem ac separatum, qui multiplicatur sensibiliter ac corruptibiliter in pluribus hominibus (cf. supra, n. 564). Ex quibus necessario sequitur animam spiritualem proprie ac simpliciter (seu praefatum intellectum separatum) non esse formam corporis sed ei accidentaliter uniri.[54] Quam sententiam secuti sunt iidem supradicti *humanistae neoaristotelici saec. 16* (supra, n. 564), nominatim damnati a Conc. Later. V (infra, n. 571).

567. In his philosophicis conceptionibus, et praecipue in platonica, fundantur ac connectuntur *varii theologici errores,* a quibusdam ecclesiasticis scriptoribus prolatis.[55]

Et primo quidem, saec. 4 *ApolVmaris* (f 390) iuxta praefatam platonicam trichotomiam, ad quam retulit paulinum ipsum trinomium «spiritus, anima, corpus» (Thes. 5. 23), distinxit tres animas, vegetativam, sensitivam et intellectivam, ut loco huius tertiae animae poneret Verbum divinum in sua explicatione mysterii Incarnationis. Quae sententia tanquam haeretica damnata est in Conc. Ephes, et Constantinop. **II/**

Apud *scholasticos medii aevi* (saec. 13) quaestio de pluralitate vel unicitate formae in homine tum philosophice tum theologice agitata est et aliquam *acrem controversiam* suscitavit, in quam Magisterium ecclesiasticum intervenit.[57]

MCf. Chollet, *loc. cit.* (supra, in n. 564), ubi narratur ortus averroismi latini inter scholasticos saec. 13 et enata controversia quae ecclesiasticum interventum provocavit. Ob aliquas Aristotelis expressiones in *De anima* 3. 5 et *De gener, animal.* 2. 3, quidam improbabiliter putant etiam Aristotelem fuisse eiusdem opinionis, ac ideo Averroem recte illum interpretatum esse. Ita F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote* I, Louvain 1948; a quo dissentit G. Soleri in *Sapientia* II (1949) 323 sq. Cf. etiam varias historias philosophiae, ut P. Gény et F.-J. Thonnard.

55 Incerta est connexio *Manichaeismi* cum Platonismo. Etiam in anthropologica Manichaeismi doctrina admittebatur quaedam trichotomia, scilicet corpus, anima bona seu producta a prinicipio bono et anima mala seu producta a principio malo. Cf. Augustinum, *De duabus animabus contra Manichaeos* 1. 1, ML 42. 93 sq.; *Retract.* 12. 16, ML 32. 105 sq. De generali doctrina Manichaeorum confer nostrum opus *De Matrimonio* I 125-129.

50 De oppositione aliorum Patrum contra Apollinarem, confer H. de Riedmatten, «Sur les notions doctrinales opposées à Apollinaire», *Revue thomiste* LI (1951) 553-572.

^Lottin, O., «La pluralité des formes substantielles avant saint Thomas d'Aquin», *Revue néo-scholastique de Philosophie* XXXIV (1932) 449-467. f

Masi, R., «Una celebre controversia di S. Tommaso», *Euntes docete* II (1952) 241-247.

Pegis, A. C., *St. Thomas and the problem of the soul in the thirteenth century,* Toronto 1934.

Thery, G., «L'augustinisme médiéval et l'unité de la forme substantielle». *Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae* (Taurini-Romae 1931) 140-200.

Plures doctores, ut Pseudo-AJexander Halensis *(Summa theol.,* p. 2, q. 63, n. 4), Bonaventura (/« 2 *Sent.,* dist. 12, a. 1, q. 3; dist. 13, a. 2, q. 2; dist. 17, q. 1, a. 2, ad 6; q. 2, a. 2, ad 6), Henricus Gandavensis *(Quodl. 2,* q. 2 et 3), Scotus *(In 4 Sent.,* dist. 11, q. 3, a. 2) et Richardus a Mediavilla *(In 2 Sent.,* dist. 17, a. 1, q. 5), plus aequo adhaerentes platonicae philosophiae, posuerunt in homine *duas formas substantiales,* alteram corporeitatis, qua homo est corpus, et alteram, qua homo vivit, sentit et intelligit, quaeque est ipsa anima rationalis; idque tanquam theologice innocuum praetermitti potuit. Eodem tempore, occasione controversiae de latino averroismo, qui favebat doctrinis aristotelicis, eiusque condemnationis per eclesiasticam auctoritatem, plures theologi augustinianae ac platonicae tendentiae conati sunt eam condemnationem extendere ad ipsum sanum aristotelismum S. Thomae, quo docebatur unicitas formae in homine, et propriam sententiam de pluralitate formarum vindicare.

Paulo autem post, franciscanus *Petrus loannes Olivi* (1248-1279) huic sententiae peculiarem determinationem addidit quae, utpote in discrimen adducens substantialem hominis unitatem, interventum ecclesiasticum provocavit ac verisimiliter damnata est in Conc. Viennensi a. 1312, vel saltem istius definitionem infra referendam provocavit. Olivi sententiam, secundum se valde confusam et implicatam, alii aliter interpretantur (cf. infra, n. 581). Essentiale autem punctum in eo consistit ut, ad salvandam animae humanae spiritualitatem et immortalitatem, putaverit hanc, secundum suam substantiam, non esse directe formam corporis, quamvis, ratione principii vegetativi et sensitivi cum ea physice coniuncti, corpus informet, ita ut anima intellectiva dicenda sit non forma corporis, sed forma hominis.[58]

Vanni Rovighi, S., «La controversia sulla pluralité delle forme nel secolo XIII», *Rivista di filosofia neo-scolastica* XLIV (1952) 246-253.

Wulf, M. de, *Le traité «De unitate formae» de Gilles de Lessines,* Louvain 1901.

Zavalloni, R., *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes,* Louvain 1951.

58 Integra eius doctrina in hac re ad hanc summam reduci potest. Homo est ens unum, resultans ex substantiali unione corporis et animae: corpus ipsum, abstrahendo ab informatione animae, est iam compositum ex materia et forma; etiam anima in seipsa constat alia materia (veluti spirituali) quae informatur tribus formis sive principiis formalibus. seu vegetativo, sensitivo et intellectivo. Cum autem haec anima informat ipsum praefatum corpus, illud informat non per formam sive principium intellectivum, sed tantum per alia duo, vegetativum et sensitivum, principia. Quia tamen principium intellectivum informat eandem materiam spiritualem ipsius animae, quae informatur per alia duo principia, mediante hoc communi substrato unitur corpori et pertinet ad substantiale compositum humanum.

Unde in systemate Olivi habentur duae materiae et quatuor formae, vel saltem quatuor principia formalia, et anima intellectiva non unitur per se, formaliter et immediate cum corpore, sed tantum mediate ac concomitanter, quatenus est unita in eadem materia spirituali in qua sunt formae vegetativa et sensitiva, quae solae per se corpus informant. *In 2 Sent.,* q. 15, ad 11; q. 49, ad 4; q. 51, ad 3 et 13 primae impugnationis, ed. Quarachi II (a. 1924) 134, 140, 149. Cf. quaedam excerpta, relata a Duplessis d'Argentre, *Collectio iudiciorum de novis erroribus* (Lutetiae Parisiorum 1728) I 232; et D. Laberge, *Fr. Petri loannis Olivi, O. F. M. tria scripta sui ipsius apologetica* (ad Claras Aquas 1937) [128], [155], [406 sq.]: extractum ex *Archivo Franciscano histdrico* XXVIII-XXIX

568. *Saec. 19 aliqui theologi* theoriam platonicam de accidentali unione animae rationalis cum corpore, ac proinde de formarum pluralitate, iterum resuscitare conati sunt, faventibus ipsis *cartesianis ac leibnitianis principiis* de constitutione corporum.

Antonius Giinther (t 1863) eiusque discipuli docuerunt hominem componi ex materia, iam informata vita seu forma sensitiva, et ex spiritu seu anima rationali, quae illi iam viventi accedit, ita ut utriusque vires veluti commisceantur, ope conscientiae quam spiritus de vita sensitiva acquirit; unde ponunt duas substantias completas et duas formas physice distinctas, et tantum psychice (formaliter, ut aiunt) non vero physice (adeoque accidentaliter) unitas.[59] Quam doctrinam reiecit Pius IX in Brevi ad archiep. coloniensem a. 1857: «Noscimus iisdem libris [Giinther] laedi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima eaque rationalis sit vera per se atque immediata corporis forma» (Denz. 2828).

Cum autem *loannes Baltzer,* Günhterii discipulus, magistri sui sententias docere pergeret, idem R. Pontifex in epistola ad episc. vratislaviensem a. 1860 sic conquestus est: «Notatum... est, Baltzerum..., cum omnem controversiam ad hoc revocasset, sitne corpori vitae principium proprium, ab anima rationali re ipsa discretum, eo temeritatis progressum esse, ut oppositam sententiam et appellaret haereticam et pro tali habendam esse multis verbis argueret. Quod quidem non possumus non vehementer improbare, considerantes hanc sententiam, quae unum in homine ponit vitae principium, animam sicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam atque Doctoribus plerisque, et probatissimis quidem maxime, cum Ecclesiae dogmate ita videri coniunctam, ut huius sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari» (Denz. 2833).

Pariter *Antonius Rosmini* (t 1855) concipit animam rationalem uniri corpori iam viventi ac sensitivo, modo quodam accidentali seu cognitivo, per hoc nempe quod intellectualiter percipit eius sensationem. Id sonat sequens obscura propositio damnata a S. Officio a. 1887: «Forma substantialis corporis est potius effectus animae atque interior terminus operationis ipsius: propterea forma substantialis corporis non est ipsa anima. Unio animae et corporis proprie consistit in immanenti perceptione, qua subiectum intuens ideam, affirmat sensibile, postquam in hac eius essentiam intuitum fuerit» (Denz. 3224; cf. 3222 sq.).

S. Tongiorgi (f 1865),[60] D. *Palmieri* (f 1909),[61] et quidam alii,[62] iuxta

[59] Cf. L. Orban, *Theologia güntheriana et Concilium Vaticanum I* (Romae 1942) 38 sqq.

[60] *Institutiones philosophicae* (Romae 1862) **III,** n. 167-169, 180-183.

[61] *Institutiones philosophicae* **II** (Romae 1875) 410-415.—*De Deo creante et elevante* (Romae 1878) 242-245. In huius tamen operis recentiori editione *(De creatione* [Prati 1910] 277 sq.), prior sententia tanquam insufficiens retractatur: «Eamque nos, licet olim comprobaverimus, nunc insufficientem prorsus esse non dubitamus affirmare».

[62] Ut H. Ramiere, *L'accord de la philosophie de saint Thomas et de la science moderne,* Paris 1877, et P. Bottalla, *La composition des corps d'après les deux principaux*

principia philosophiae cartesianae[63] docuerunt corpus ct animam esse duas substantias physice distinctas ac completas, quarum proinde unio non est proprie substantialis sed dynamica sive secundum operationem, ita ut, potius-quam unam substantiam, efficiant unam naturam sive principium operationis. Ex quibus necessario sequitur eam unionem esse accidentalem et haberi saltem duas formas in homine, alteram corporalem et alteram spiritualem.

569. *Nostris diebus* omnes theologi concorditer docent animam rationalem esse vere ac proprie formam substantialem corporis et nullam aliam haberi animam in corpore praeter eam. Sed, contra *thomisticam* ac communiorem sententiam de absoluta unicitate formae substantialis, adhuc remanet dissensus plurium de schola *scotistica,* qui post suum magistrum (cf. supra, n. 567) docent praeter animam rationalem haberi in homine aliam formam substantialem, quam dicunt corporeitatis eo quod det corpori quod sit corpus. Aliquod compromissum inter utramque sententiam, quod iam attentaverat *Suarez*^ suggerunt istius sequaces.

III. ASSERTIO 1. **Anima humana est spiritualis et immortalis.**

570. Nota theologica. Animae *spiritualitas* est *de fide* definita saltem a Magisterio ordinario et probabilius etiam a Magisterio extraordinario, seu a Cone. Later. IV. Eiusdem vero *immortalitas* (et quidem connaturalis, nec mere de facto ac praeternaturaliter addita) est *de fide* directe definita a Cone. Later. V.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

571. Magisterii doctrina quoad animae *spiritualitatem* continetur *implicite* tum in ipsa definitione de eius immortalitate (de qua infra), tum in illis documentis in quibus anima dicitur rationalis, ut in Cone. Ephesino, Chalcedonensi et Constantinopolitano II, in quibus definitur Verbum assumpsisse corpus anima rationali animatum (Denz. 250, 301, 424), et in Cone. Viennensi a. 1312, a quo definitur animam rationalem esse formam corporis (Denz. 902, infra cit.); *explicite* vero, etsi non certo definitive (utpote sub indi-

systèmes qui divisent les écoles catholiques, Poitiers 1878.—*La lettre de Mgr. Czacki et le thomisme,* Paris-Poitiers 1878.

63 Quoad Cartesii et Lcibnitii doctrinam de unione animae et corporis confer Michel, *art. cit.* (supra, in n. 562) 567 sq., et E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Paris 1951) 245-255.

64 *Disput. metaph.,* disp. 13, sect. 3; disp. 15, sect. 10; cf. C. Giacon, *La seconda scolastica* II (Milano 1946) 265-288.

recta forma verborum) in verbis Cone. Later. IV a. 1215, quae iterum assumuntur a Cone. Vaticano I: «[Deus] utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam; ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam» (Denz. 800). Ceterum, ipsa definitio Anastasii II contra materialem Traducianismum (supra, n. 545) nonnisi in praesupposito spiritualitatis animae fundari censenda est. Praeterea, adversus traditionalistas Magisterium docet «ratiocinationem Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare posse» (Denz. 2811).

Quod vero attinet animae *immortalitatem,* quae implicite continetur in ipsa eius spiritualitate, *Cone. Lateranense V* a. 1513 eam directe definivit contra supradictos humanistas neoaristotelicos:

«Cum... zizaniae seminator... nonnullos perniciosissimos errores, a fidelibus semper explosos, in agro Domini superseminare et augere sit ausus, *de natura praesertim animae rationalis, quae videlicet mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus,* et nonnulli temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum id esse asseverent: contra huiusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus *omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus,* et haec in dubium vertentes, cum illa non solum vere per se et substantialiter humani corporis forma existât, sicut in canone felicis recordationis Clementis papae V praedecessoris Nostri in [generali] Viennensi Concilio edito continetur, verum et immortalis, et pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit... Omnesque huiusmodi erroris assertionibus inhaerentes veluti... *abominabiles haereticos et infideles, catholicam fidem labefactantes,* vitandos et puniendos fore decernimus» (Denz. 1440 sq.).

Notandum est, in hoc documento non definiri meram facti immortalitatem, sed animam esse immortalem ex natura sua; nam Concilium agit «de natura animae rationalis» et ad hanc naturam refert tum quod sit immortalis tum quod sit corporis forma, etsi non unica in omnibus hominibus; quod quidem manifeste ad ipsam naturam refertur.

Ceterum animae immortalitas, saltem ut factum considerata et abstrahendo ab hoc quod pertineat ad ipsam naturam animae, aequivalenter praedicatur in omnibus documentis quae *vitam futuram* proponunt.

572. Scriptura minus clare loquitur de *spiritualitate* quam de immortalitate animae, quae ad moralem et futuram vitam magis re-

fertur. Eam tamen aequivalenter proponit, dum passim opponit animam corpori quoad originem, operationem, proprietates et ipsam durationem vitae seu immortalitatem. Peculiariter quoad originem ea oppositio exprimitur in Gen. 2. 7: «Formavit igitur Dominus Deus hominem [i. e. corpus] de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem»; quoad originem simul et finem, Eccl. 12. 7: «Et revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum». Ipsum quod dicitur in Gen. 1. 26 sq., Deum «hominem creasse ad imaginem suam», nequit convenienter referri ad corpus aut ad animam corporalem, cum Deus sit purus spiritus, ac ideo spiritualitatem animae suggerit.

Immortalitas animae, ut merum factum, continetur in frequentissimis locis de vita futura, de aeterna retributione et de mortuorum resurrectione (de quibus agitur in tractatu *De Novissimis).* Immortalitatem vero esse animae naturalem, etsi non explicite significetur, implicite suggeritur in ipso facto quod nunquam dicitur eam esse aliquod Dei gratuitum donum, et praeterea sufficienter videtur indicari in aliquibus locis, ut in Sap. 2. 23: «Deus creavit hominem inexterminabilem et ad imaginem similitudinis suae fecit illum»; Eccl. 12. 7 nuper cit.; Mat. 10. 28: «Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere».'"

573. Obicitur ambiguus textus *Eccl. 3. 18-21:* «Dixi in corde meo de filiis hominum, ut probaret eos Deus et ostenderet similes esse bestiis. Idcirco unus interitus est hominis et iumentorum et aequa utriusque conditio. Sicut moritur homo, sic et illa moriuntur. Similiter spirant omnia et nihil habet homo iumento amplius: cuncta subiacent vanitati et omnia pergunt ad unum locum. De terra facta sunt et in terram pariter revertuntur. *Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum et si spiritus iumentorum descendat deorsum?»* Ergo auctor sacer negat vel saltem dubitat de animae immortalitate.

Resp. Haec consequentia neganda est, quia in fine eiusdem libri, agens explicite de fine hominis idem auctor ait spiritum hominis redire ad Deum, adeoque ascendere sursum: «Memento creatoris tui in diebus iuventutis tuae, antequam veniat tempus afflictionis, et appropinquent anni de quibus dicas: Non mihi placent... Antequam... revertatur pulvis in terram suam unde erat,

65 Cf. A. Dondeyne, «S Scripturae de natura hominis doctrina. IV. De animae immortalitate», *Collationes Brugenses* (1931) 269-272,—R. Criado, *La creencia popular dei Antiguo Testamento en el mas alla, el Se'ôl,* Madrid 1955,—M. Delcor, «L'immortalité de l'âme dans le livre de h Sagesse et dans les documents du Qumrân», *Nouvelle revue théologique* LXXVII (1955) 619-630.

et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum». Praeterea, immediate ante obtectum textum dicitur, v. 16 sq.: «Vidi sub sole in loco iudicii impietatem et in loco iustitiae iniquitatem et dixi in corde meo: lustum et impium indicabit Deus et tempus omnis rei tunc erit»; quod quidem de altera vita intelligi debet, ut patet ex ipso Ecclesiaste (c. 8 et 9), ac ideo supponit immortalitatem animae, saltem de facto.

Unde difficultas et ambiguitas huius textus non est dogmatica sed mere exegetica, nec paucis interpretationis tentaminibus patet, quae referre non vacat.[66] Duae autem explicationes nobis placent ac verisimiliores videntur. Prima, quam affert ipse S. Thomas (1 p., q. 75, a. 6, ad 1), intelligit Ecclesiasten loqui non ex propria sententia sed ex persona insipientium, de quibus explicite dicitur in Sap. 2. 1-3: «Dixerunt enim cogitantes apud se non recte: Exiguum et cum taedio est tempus vitae nostrae, et non est refrigerium in fine hominis, et non est qui agnitus sit reversus ab inferis. Quia ex nihilo nati sumus et post hoc erimus tanquam non fuerimus; quoniam fumus flatus est in naribus nostris, et sermo scintilla ad commovendum cor nostrum; qua extincta, cinis erit cor nostrum, et spiritus diffundetur tanquam mollis aër; et transibit vita nostra». Altera explicatio (Hetzenauer, Gietmann, Cornely-Merk, Dondeyne) est quod Ecclesiastes loquatur secundum rerum apparentiam: sic enim nil differt mors hominis a morte bruti; quis enim, secundum ea quae apparent, iudicare potest num spiritus bruti descendat deorsum, sicut ipsum corpus, spiritus vero hominis ascendat sursum seu «redeat ad Deum qui dedit illum»?

574. Patres similiter clarius et frequentius de animae immortalitate loquuntur quam de *spiritualitate,* quae ceteroquin cum illa connectitur. Etiam illi pauci scriptores qui, ut Tertullianus, materialem Traducianismum animarum proponunt (cf. supra, n. 541), ipsam animae spiritualitatem salvare conantur, ei tribuentes aliquam subtiliorem materiam (cf. Irenaeum, *Adv. haer.* 2. 19. 5; 2. 34. 1; 5. 7. 1; Tertullianum, *De anima 5* sq.). Ceterum, Tertullianus tum animae tum ipsi Deo corpus tribuit, quamvis simul asserat Deum spiritum esse, dicens: «Omne quod est, corpus est sui generis», ita ut videatur corpus accipere generaliter pro substantia ac valde confusos

[66] Condamin, A., «Etudes sur l'Ecclésiaste», *Revue biblique* VIII (1899) 493-502; IX (1900) 369-374.

Di Fonzo, L., «'Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum... 'Eccl. 3. 21», *Verbum Domini* XIX (1939) 257-268, 289-299; XX (1940) 166-176.

Dondeyne, A., «De animae immortalitate iuxta Eccl. 3. 18-22», *Collationes Brugenses* (1922) 10-15.

Durand, P., «La rétribution de la vie future dans l'Ancien Testament», *Etudes* LXXXIII (1900) 42 sqq.

Parenti, A., «De animae humanae immortalitate in Eccl. 3. 21», *Gregorianum* II (1921) 117-121.

Podechard, E., *L'Ecclesiaste* (Paris 1912) 187-189, 312-319.

conceptus habere de corpore et substantia, ut ostensum est in tractatu De Deo Uno (in vol. 1, n. 600); nec proinde mirandum est, si simul in eodem loco asserat «animam [esse]... immortalem, corporalem..., substantiam simplicem..., rationalem» (De *anima* 22. CCL 2. 814).[67]

Clarius ac decisive veram animae spiritualitatem proponunt illi Patres qui materialem Traducianismum impugnarunt, etsi aliqui eorum quendam spiritualem Traducianismum admiserint (cf. supra, n. 541 sq.).

Gregorius Nyssenus scribit: «Vera et perfecta anima reapse unica est, intelligens, nulla ex materia crassa constans, sed per sensus naturae illi crassae mista» (Loco infra extensius cit., n. 586).

Augustinus reicit ut aliquid «quo perversius nihil dici potest» opinionem eorum qui, Tertulliani traducianismum secuti, animas «non spiritus sed corpora esse contendunt» *(Epist.* 190, cit. supra, n. 54). Praeterea scribit: «Nunc tamen de anima, quam Deus inspiravit homini sufflando in eius faciem, nihil confirmo, nisi quia ex Deo sic est, ut non sit substantia Dei; et sic incorporea, id est, non sit corpus, sed spiritus; non de substantia Dei genitus, nec de substantia Dei procedens, sed factus a Deo; nec ita factus ut in eius naturam natura ulla corporis vel irrationalis animae verteretur; ac per hoc de nihilo; et quod sit immortalis secundum quendam vitae modum, quem nullo modo potest amittere; secundum quandam vero mutabilitatem, qua potest vel deterior vel melior fieri, non immerito etiam mortalis possit intelligi, quoniam veram immortalitatem [i. e. absolutam immutabilitatem] solus ille habet, de quo proprie dictum est, 'Qui solus habet immortalitatem' (1 Tim. 6. 16)» *(De Gen. ad litt.* 7. 28. 43, ML 34. 372).

575. *immortalitatem* autem esse animae naturalem (nec tantum esse de facto, de quo nemo dubitat, cum id importet ipsa vita futura) Patres explicite significant, nec quaedam aliquorum negativae expressiones intendunt aliud ab anima excludere quam absolutam ac essentialem immortalitatem sive immutabilitatem, quae sicut ipsa existentia, soli Deo convenit.

Epistola ad Diognetum: «Habitat quidem in corpore anima, sed non est e corpore... Immortalis anima in mortali tabernaculo habitat» (6, MG 2. 1175).

[67] Ceterum hi aliique Patres, necnon aliqui theologi mediaevales, tribuunt etiam angelis quandam spiritualem materiam, ut dictum est supra (n. 429 sq.). Quoad animam Bonaventura peculiariter scribit: «Cum planum sit animam rationalem posse pati et agere et mutari ab una proprietate in aliam et in se ipsa subsistere, non videtur quod illud sufficiat dicere quod in ea sit tantum compositio ex quo est et quod est nisi addatur esse in ea compositio materiae et formae» *(In 2 Sent.,* dist. 17, a. 1, q. 2).

Athenagoras, loquens de resurrectione, asserit hominem secundum animam esse ex natura sua aliquid permanens, seu immortale, secundum corpus vero incorruptionem assequetur beneficio divino in resurrectione: «Homines... ab ipso quidem ortu immutabilem permansionem secundum animam habent, at secundum corpus immutationis beneficio incorruptionem assequentur. Id enim resurrectionis ratio sibi vult» *(De resurr. mort.* 16, MG 6. 1006).

Tertullianus (supra, n. 574) ait animam esse «immortalem».

Novatianus: «Caro quidem sola incursum interitus mortisque patitur, extra leges autem interitus et mortis anima incorrupta cernitur» *(De Trin.* 25, ML 3. 963).

Ambrosius: «Quomodo substantia eius interire potest, cum utique anima sit quae vitam infundit? Et cui anima infunditur, vita infunditur; a quo anima discedit, vita discedit. Anima ergo vita est. Quomodo enim potest mortem recipere, cum sit contraria?... Anima ergo non moritur» *(De bono mortis* 9. 42, ML 14. 587).

Augustinus assignat ipsas rationes immortalitatis, scilicet naturale desiderium essendi semper et ipsam naturam subiecti rationalis, nara ratio est utabilis: «Neque enim omnes homines naturali instinctu immortales et beati esse vellemus, nisi esse possemus» *(Contra lulian.* 4. 1. 19, ML 44. 747). «Ratio profecto aut animus est, aut in animo... Mutabile est autem corpus humanum et immutabilis ratio... Nec mors potest accidere immutabilibus rebus. Semper ergo animus vivit, sive ipsa ratio sit, sive in eo ratio inseparabiliter» *(De immortalitate animae* 2. 2; qui liber est totus de re nostra). Ex eadem rationalitatis natura arguunt *Constitutiones Apostolorum*·. «Animam nostram incorpoream et immortalem confitemur, non autem interitui obnoxiam ut corpora, imo mortis expertem, utpote rationalem ac liberae potestatis» (6. 11, MG 1. 938).

Ut notatum est supra, quidam Patres, ut lustinus *(Dial, cum Tryph.* 5), Irenaeus (Adv. haer. 2. 34. 2) et ipse Augustinus *(De Gen. ad litt.* 7. 28. 43), cum dicunt animam non esse immortalem, negant tantum eam esse talem sicut est Deus, seu sine initio, sine ulla mutatione, absolute et essentialiter; idque patet ex ipso contextu, ac ideo impertinenter obiciuntur.

Vera difficultas provenit tantum ex verbis *Tatiani*·. «Non est immortalis per se ipsa, o Graeci, anima, sed mortalis. Potest tamen eadem non mori. Moritur enim et dissolvitur cum corpore, si veritatem ignoret; postea autem resurgit in fine mundi una cum corpore, mortem per supplicia in immortalitate accipiens. Rursus autem non moritur, etiamsi solvatur ad tempus, si Dei cognitione instructa sit» *(Or. ad Graecos* 13, MG 6. 834); item ex quibusdam expressionibus *Arnobii* qui ait quod id «quod sentit dolorem [ut anima], immortalitatem habere non potest», et animas in inferno esse «ad nihilum redactas» *(Adv. gentes* 2. 14, 35 et 36, ML 5. 831, 863-865). Attamen, utriusque scriptoris verba, satis ambigua ut patet ex contextu, si vere animae immortalitatem negarent, communi Patrum sensui non officerent, cum ceteroquin prior fuerit aliunde haereticus et alter suum opus scripserit cum adhuc catechumenus esset. Nihilominus ii loci possunt etiam aliter intelligi, prior quidem de quodam animae sopore, potiusquam morte, nam paulo inferius

supponitur animas defunctorum vivere cum negatur eas praestigia operari posse; alter vero, de perfecta et essentiali immutabilitate quae soli Deo convenit, nam ibidem ratio mortalitatis animarum et ipsorum gentilium deorum petitur ex eo quod «unus est rerum pater, immortalis atque ingenitus solus, nihilque omnino ante illum invenitur».

PROBATUR 2. Ex ratione.[68]

576. *Spiritualitatem* animae posse per rationem naturalem certo probari, sicut ipsam Dei existentiam, docet ecclesiasticum Magisterium, ut supra dictum est (n. 571). Certa autem ratio non aliunde peti potest quam ex natura intellectualis operationis, a corpore secundum se independentis, ex qua ipsa natura essentiae animae operantis intelligitur.

Anima scilicet humana habet operationem intellectivam. Iam vero operatio intellectiva est incorporalis seu independens a materia, utpote habens obiectum incorporale et independens a materia, cui debet proportionari. Ergo ipsa anima, a qua haec operatio procedit, est incorporalis et independens a materia, secus effectus superaret suam causam.

Explicatur minor, in qua tota argumenti vis reponitur, quod scilicet obiectum intellectionis est incorporale et independens a materia. Nam intellectus cognoscit essentias rerum abstracte, seu abstrahendo a concreta extensione, quae in ipso corpore reponitur, et ipsam extensionem tanquam essentiam abstractam cognoscit, seu praescindendo a determinata magnitudine et figura. Si autem obiectum est abstractum, sive inextensum et incorporale, etiam eius cognitio est inextensa et incorporalis, et consequenter etiam intellectus a quo cognitio procedit, et pariter etiam ipsa essentia animae a qua fluit ipse intellectus.

577. Ex quo sequitur animam humanam non esse materiam; nec esse compositam ex materia et forma (secus esset determinata et extensa et cognosceret obiecta modo concreto et extenso, cum materia sit principium individuationis, sicut anima sensitiva cognoscit suum obiectum); nec esse quomodolibet compositam sed simplicem, cum sit forma; nec esse (sicut animam brutorum) formam corpoream, seu dependentem a corpore in suo esse, sed aliquid subsistens, sicut non dependet a corpore in sua operatione, cum operari sequatur esse, utpote entis in actu. «Relinquitur igitur animam hu-

[68] 1 P., q. 75; *In 2 Sent.,* dist. 17, q. 1, a. 2; dist. 19, q. 1, a. 1; *C. Gent.* 2.50 65, 79-81, 94; *De spiritualibus creaturis,* a. 1; *De anima,* a. 1, 2, 6, 7, 14.

manam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens» (1 p., q. 75, a. 2).

Nec obstat quod anima intellectiva est forma corporis et utitur sensibus ad ipsam intellectionem. Nam ipsa corpus informat non ut formaliter intellectiva sed ut virtualiter et eminenter sensitiva, vegetativa et mineralis, nec utitur sensibus ut organis intellectionis sed ut instrumentis quibus haurit suum obiectum quod purificat per abstractionem. Unde potest permanere in esse subsistenter et sine corpore, et dum est in corpore non pendet ab eo intrinsece, sed veluti extrinsece et obiective, in ordine ad exercendam suam ipsam separatam intellectualem operationem, (ibid., ad 3).

Nec valet obicere quod anima, cum sit pars hominis sive speciei, non est suppositum, nec est id quod per se operatur sed id quo homo sive suppositum operatur, ac ideo ob utramque rationem nequit dici subsistens. Nam quamvis proprie ac per se nonnisi totum compositum dicatur suppositum et subsistens et operans, tamen haec omnia etiam de parte compositi praedicari possunt, si ipsa nec est accidens quoddam inhaerens nec forma materialis ac dependens a corpore (ibid., ad 1 et 2).

Nec proinde valet opponere quod, si anima esset spiritualis ac subsistens, non distingueretur ab angelo. Nam anima nihilominus est forma corporis, ac pro tanto non purus spiritus sicut angelus; qua talis enim non est substantia completa in ratione speciei, nec est proprie et per se suppositum, subsistens et operans, ut dictum est, nec potest primo creari et existere nisi in corpore, nec a seipsa individuatur sed a "corpore, nec potest connaturaliter operari nisi dependenter a corpore (ibid. a. 7; cf. supra, n. 437).

578. *Ipsa quoque animae immortalitas* non solum indirecta ac theologica ratione, sed etiam directo ac philosophico ratiocinio certo probatur, quidquid in contrarium olim putaverint etiam aliqui theologi.[69]

[69] Ita praecipue *Henricus Gandavensis, Scotus, Ockam, Biel* et *Caietanus;* etiam unus vel alter modernus hanc dubitationem iterum suscitavit (cf. in *Revue du clergé français,* a. 1903): ita *Ph. Kneib* putavit animae immortalitatem nonnisi ex rationibus moralibus seu ex ordinatione hominis ad finem ultimum deductis, probari posse.

Scotus, *In 4 Sent,* (opus oxoniense), dist. 43, q. 2, ait: «Potest dici, quod licet ad illam... propositionem [de animae incorruptibilitate] probandam sint rationes probabiles, non tamen demonstrativae, imo necessariae». Quem sequitur *Montefortino* in suo opere *Scoti summa theologica,* 1 p., q. 75, a. 6, necnon *Minges,* qui conatur negationem attenuare in suo opere *Scoti doctrina philosophica et theologica I* (Quaracchi 1930) 124 sq. De Scoti doctrina confer etiam H. Klug, «Die Lehre der sel. Ioh. Dun Scotus über die Seele», *Philosophisches Jahrbuch* XXXVII (1924) 60-68.—S. Vanni Rovighi, «L'immortalitâ deU'anima nel pensiero di Giovanni Duns Scoto», *Rivista di filosofia neo-scolaslica* XXIII (1931) 78-104.—J. S. Japowiez, *Probatio immortalitatis animae in doctrina Ven. J. Duns Scoti,* Cracoviae 1939.

Caietanus, *In 1 p.,* q. 75, a. 6, apte expendit et approbat argumentum S. Thomae pro immortalitate animae. Subinde vero, in suis commentariis in Scripturam, veluti sui oblitus aut senio vel morbo gravatus (circa annum sexagesimum sextum suae aetatis) vim rationalis argumenti negavit, scribens: «Sicut nescio mysterium Trinitatis, sicut nescio animam immortalem, sicut nescio Verbum caro factum esse, et similia, quae tamen omnia credo...» *(In Rom.* 9. 23); «[Ecclesiastes] dicit... verum, negando scientiam immortalitatis

Ratio theologica deducitur ex ipsa immortalitate de facto, prout est inductiva poenae aeternae animae damnatae. Nisi enim anima esset de se naturaliter immortalis sive incorruptibilis, non esset congruum tum bonitati tum ipsi iustitiae divinae ut animam praeter exigentiam suae naturae in esse aeternaliter conservet, eo fine ut eam aeternaliter puniat. Praeterea, id non congrueret ipsi modo agendi divinae providentiae quae naturae rerum sese accommodat, neque videtur congruere providentiae supernatural!, quia huiusmodi immortalitas esset animae praeternaturalis sive miraculosa, Deus autem miracula non facit nisi in ordine ad gratiam, seu ad gratiae manifestationem et profectum.

Ratio autem philosophica™ ac praecipua, deducitur *ex ipsa animae spiritualitate,* supra demonstrata, seu ex hoc quod anima est incorporea et subsistens. Quamvis enim anima, utpote contingens in esse seu composita ex essentia et esse, sit a suo esse separabilis, seu per extrinsecam Dei potentiam annihilabilis, id tamen non ponit in ea intrinsecam et essentialem mortalitatem, sive corruptibilitatem, sive potentiam ad non esse, quia potentia ad non esse nulla est potentia, sicut ipsum non esse nihil est; ipsa quoque quae corrumpuntur non habent proprie potentiam ad non esse, sed ad aliud esse, animae nostrae. Nullus enim philosophus hactenus demonstravit animam hominis esse immortalem; nulla apparet demonstrativa ratio; sed fide hoc credimus, et rationibus probabilibus consonat» (/« *Eccle. 3. 21).* Cf. E. Verga, «L'immortalità dell'anima nel pensiero del Card. Gaetano», *Rivista di filosofia neo-scolastica* XXVII (1935) 21-46.

Notandum tamen est discrimen horum catholicorum a sententia *Petri Pomponazzi* aliorumque neoaristotelicorum, damnata a Cone. Later. V (in quo partes habuit ipse Caietanus); hi enim dicebant ex philosophia Aristotelis probari non-immortalitatem animae, illi vero catholici dicebant non probari immortalitatem (cf. supra, n. 564, 571).

70 1 p., q. 75, a. 6; *C. Gent.* 2. 55, 79-81.

Bremond, A., «Le syllogisme de l'immortalité», *Revue philosophique de Louvain* XL (1948) 161-176.

Coccio, A., «Il problema dell'immortalità dell'anima nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino», *Rivista di filosofia neo-scolastica* XXXVIII (1946) 298 sqq.—«Attorno al sillogismo dell'immortalità», *ibid.* XLV (1953) 106-142.

Dondeyne, A., «Immortalitas animae e naturali desiderio felicitatis demonstratur», *Collationes Brugenses* XXXII (1932) 35-39.

Lemaire, J., «Les preuves de l'immortalité de l'âme humaine d'après Saint Thomas d'Aquin», *Collectanea Mechliniensia* I (1927) 3549.

Linehan, J. C., *The rational nature of man with particular reference to the effects of immortality on intelligence according to St. Thomas,* Washington 1937.

Locatelli, F., «Alcune note sulla dimostrazione dell'immortalità dell'anima in San Tommaso», *Rivista di filosofia neo-scolastica* XXXIII (1941) 413428.

Raber, L., «Die Bestimmung des Menschen. Der philosophische Beweis seiner Unsterblichkeit im System von Thomas von Aquin und Othmar Spann. Ein Vergleich», *Divus Thomas* (Freiburg) XXII (1944) 51-84.

Zani, L., «Annotazioni sul tema 'spiritualitâ e immortalité' dell'anima», *Sapienza* XVI (1963) 166-171.

per cuius positionem suum esse amittunt. Unde, eatenus anima dici posset mortalis sive corruptibilis, quatenus vel haberet in se compositionem partium sive materiam et formam (sic esset corruptibilis per se), quas tamen non habet, cum sit forma simplex et incorporea, vel esset forma quaedam dependens in suo esse a materia quam informat (sic enim esset corruptibilis per accidens, soluto seu corrupto ipso composito, sicut anima brutorum), sed, ut supra probatum est, ipsa non pendet a corpore in suo esse sed est subsistens.

579. *Confirmatur ratione secundaria* ac veluti a signo, seu *ex naturali desiderio* quo appetimus immortalitatem sive esse semper, abstrahendo ab esse hic et nunc. Nam naturalis et efficax appetitus nequit esse inanis ac frustrabilis, seu tendere in impossibile, cum procedat ab ipsa natura ac ideo tendat ad aliquid ipsi naturae proportionatum. lamvero, homo secundum animam rationalem appetit esse semper abstrahendo ab esse hic et nunc, cum apprehendat esse sive existentiam abstractive et sine limitatione temporis et spatii, et appetitus sequatur ipsam cognitionem eique commensuretur. Ergo est naturale animae rationali esse semper, seu eius natura est incorruptibilis sive immortalis. Nec valet obicere etiam brutum (imo omne ens) semper appetere esse; nam appetitus bruti, cum procedat a cognitione singulari, determinata ac momentanea, eodem modo est determinatus ad esse secundum hic et nunc, non vero ad esse universaliter et abstractive ab esse hic et nunc, adeoque pro semper, cum id non cognoscat; unde in quocumque momento praesentis temporis brutum appetit esse, sed non appetit esse pro semper, vel si placet, semper appetit esse, sed non appetit esse semper.

Confirmatur etiam extrinseca ratione, seu ex consensu tum populorum et extranearurf religionum (quod respicit saltem immortalitatem de facto sive vitam futuram) tum plurium ipsorum philosophorum, etiam modernorum (quod quidem respicit ipsam immortalitatem de iure seu naturalem).71

ASSERTIO 2. Anima spiritualis est vera et unica forma substantialis corporis humani, ad exclusionem tum alius animae spiritualis, tum alius animae inferioris, seu sensitivae et vegetativae, tum alius cùiuslibet formae, etiam pure corporalis.

580. Nota theologica.

Animam rationalem esse *veram corporis formam* substantialem, est *de fide* definita a Cone. Viennensi et Later. V. *Unam tantum* esse in homine animam rationalem, est *de fide* definita a Cone. Cons-

71 Addison, J. L., *La vie après la mort dans les croyances de l'humanité,* Paris 1936.
Ciafardini, E., «L'immortalità dell'anima in Cicerone», *Rivista di filosofia neoscolastica* XLII (1950) 238-255.
Roland-Gosselin, M. D., «Les idées et les preuves de l'immortalité dans le 'Phaedon'», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* **III** (1909) 84-88.

tantinop. IV. Non esse in homine *aham animam* praeter rationalem (puta sensitivam vel vegetativam), est *theologice certum* (quidam dicunt fidei proximum, alii de fide ex Conc. Constantinop. IV), quatenus necessario deducitur ex definitione Conc. Viennensis de anima ut vera corporis forma, quae certe corpori qua tali nequit dare esse intellectivum, sed tantum inferius esse sensitivum et vegetativum, et quatenus, testante et approbante Pio IX, id ut theologice certum communiter reputatur a theologis. Non esse in homine *aliam formam,* nequidem mere corporalem, praeter animam rationalem, non meretur theologicam notam sed libere disputatur, quamvis haec S. Thomae sententia, tanquam *«tuta norma directiva»,* commendata sit a S. C. Studiorum.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.[72]

581. Magisterii *doctrina* animam esse *veram formam* corporis proponit tum implicite, docendo hominem esse «ex spiritu et corpore constitutum» vel «ex anima rationali et humana carne compositum» (Conc. Later. IV, a Conc. Vatic. I repetitum; similia dicuntur in Conc. Ephesino, Conc. Chalcedonensi et in Symbolo Athanasiano; Denz. 800 sq., 3002, 250, 301, 76); tum aequivalenter, asserendo hominem esse «carnem animatam rationali anima» (Conc. Ephes., Constantinop. II et Later, a. 649; Denz. 250, 424, 502); tum formaliter in sequenti celebri definitione *Conc. Vienneses* a. 1311-1312:

«Fidei catholicae fundamento... firmiter inhaerentes... confitemur, unigenitum Dei Filium... partes nostrae naturae simul unitas, ex quibus ipse in se verus Deus exsistens fieret verus homo, humanum videlicet corpus passibile et animam intellectivam seu rationalem, ipsum *corpus vere per se et essentialiter informantem,* assumpsisse... ad unitatem suae hypostasis et personae...

«Doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae *vere ac per se humani corporis non sit forma,* velut erroream ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante Concilio reprobamus: definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tuere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit *forma corporis humani per se et essentialiter,* tanquam haereticus sit censendus» (Denz. 900, 902). Cuius definitionis verba iterum assumpsit *Conc. Later. V* (supra, n. 571).

[72] 1 p., q. 76: C. *Gent. 2.* 56-59, 68-71: *De spiritualibus creaturis,* a. 2 et 3; *De anima,* a. 1, 8, 9 11.

Concilium definit directe animam rationalem sive intellectivam qua talem, seu per seipsam («per se») et secundum suam substantiam («substantia animae rationalis») esse formam seu principium constitutivum essentiae sive naturae hominis («essentialiter informans»; «forma corporis essentialiter»), Quibus videtur damnata etiam *doctrina Petri Olivi,* prout saltem eam supra exposuimus (n. 567), quidquid in contrarium putent aliqui eruditi et salvo meliori iudicio de ipso vero sensu illius doctrinae, quae, utpote valde obscura et implicata, variis eruditorum interpretationibus ansam praebet.[73]

Pius IX a. 1857 in supra relata reprobatione doctrinae Günther (n. 568) authentice, etsi per transennam, declaravit sensum definitionis Conc. Viennensis, docens «animam eamque rationalem esse *veram per se atque immediatam corporis formam*». Eandemque declarationem et verba adhibuit paulo post Conc. Coloniense a. 1860 (Coli. Lac, 5, 292 sq,). S. Officium damnavit supra relatam (n. 568) Rosmini propositionem, iuxta quam «forma substantialis corporis non est ipsa anima».

582. Quod attinet *unitatem formae substantialis,* Magisterium definivit tanquam de fide nonnisi unam esse in homine *animam rationalem.* Ita *Conc. Constantinopolitanum IV* a. 869-870: «Veteri et Novo Testamento unam animam rationalem et intellectivam habere hominem docente et omnibus deiloquis Patribus et magistris Ecclesiae eandem opinionem asseverantibus: in tantum im-

[73] Inter recentiores, qui, de definitione huius Concilii, de doctrina Olivi et de utriusque connexione scripserunt, confer:

Amoros, L., «Series condemnationum et processuum contra doctrinam et sequaces Petri loannis Olivi (e cod. Vat. Ottob. lat. 1816)», *Archivum franciscanum historicum* XXW (1931) 495-512.—«Aegidii Romani impugnatio doctrinae Petri loannis Olivi...», *ibid.* XXVI (1934) 339451.

Baldissera, A., «La decisione dei Concilio di Vienne (1321), 'substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis forma' nell'interpretazione di un contemporaneo», *Rivista di filosofia neo-scolaslica* XXIV (1942) 212-232.

Debievre, M , «La définition du Concile de Vienne sur l'âme, 6 mai 1312», *Recherches de science religieuse* III (1912) 336-341,

Echeverria, B., *El problema del alma humana en la edad media,* Buenos Aires 1941.

Iansen, B., «Die Lehre Olivis über das Verhâltnis vom Leib und Secle», *Franziskanische Studien* V (1918) 153-175, 233-258.—«Quonam spectet definitio Concilii Viennensis de anima», *Gregorianum* I (1920) 78-90.—«Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Vienner Konzil», *Franziskanische Studien* XXI (1934) 297-310.—«Ein neues gewichtiges Zeugnis über die Verurteilung Olivis», *Scholastik* X (1935) 406-408.

Jarraux, L., «Pierre Olivi, sa vie, sa doctrine», *Etudes franciscaines* XLV (1933) 129-153, 277-298, 513-529.

Koch, J., «Die Verteidigune Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte», *Scholastik* V (1930) 489-522.—«Das Gutatchten des Aegidius Romanus über die Lehren des Petrus Iohannes Olivi. Eine neue Quelle zum Konzil von Vienne (1311-1312»), *Scienlia sacra* (Kbln 1935) 142-168.

Ricci, P., «Olivi e la pluralità delle forme sostanziali», *Sttidi francescani* VII (1936) 225-239.—«Pietro Olivi e l'unità sostanziale dell'uomo», *ibid.* IX (1937) 51-65.

Zavalloni, R., *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes,* Louvain 1951.

pietatis quidam, malorum inventionibus dantes operam devenerunt, ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare et quibusda Mi irrationalibus conatibus... propriam haeresim confirmare pertentent... Itaque sancta haec et universalis Synodus... talis impietatis inventores et patratores et his similia sentientes magna voce anathematizat...» (Denz. 657 sq.). Quidam theologi putant in hoc documento probabiliter definiri etiam quod non sint in homine alias animas praeter rationalem, ut sensitivam et vegetativam, sed id ex ipsis verbis non apparet.

Ceterum, recentius Pius IX a. 1860 in supra relata reprobatione Baltzer (n. 568), co IIIII endavit communem sententiam theologorum, iuxta quam theologice certum est non haberi in homine aliam formam vitae praeter animam rationalem. Quam sententiam eodem anno suam fecit *Conc. Coloniense,* declarans eam esse de mente Conciliorum, et contrariam sententiam esse aberrationem a sana doctrina: «Dubium esse nequit, e conciliorum mente anima rationali a Deo creata ipsa omnes illas vitae nostrae operationes perfici... Cavendum igitur est a sententia eorum, qui a sana doctrina aberrantes, praeter animam rationalem in homine aliud quoddam fingunt vitae corporalis principium, quod animam sentientem vel somaticam vocant, sive hoc vitae corporalis principium psychicum seu vegetativum etiam a corpore distinguant, sive imam eandemque cum illo substantiam esse affirment» (Coli. Lac. 5. 293).

583. Num autem praeter unicam animam, eamque rationalem, *nulla sit alia forma, etiam pure corporalis,* ita ut anima immediate uniatur materiae primae, ut docent communius theologi cum S. Thoma contra Scotum eiusque discipulos, Magisterium nullibi directe declaravit, ac ideo adhuc libere controvertitur. Id quidem aliqui theologi deducere voluerunt praecipue ex praefatis verbis Pii IX contra Giinther («immediata corporis forma»); sed de mandato ipsius Pii IX rescriptum est ad Rectorem Universitatis Catholicae Insulensis a. 1877: «Ad systemata ista alia scholarum catholicarum improbanda, merito proferri nequaquam posse litteras a Summo Pontifice datas ad Em. Card. Coloniensem, vel ad Revmum. Episc. Vratislaviensem» (ASS X [1877] 258 sq.).[74]

Ceterum, praefatam doctrinam thomisticam Magisterium non modice commendavit, eam referens *inter 24 theses,* quae *Decreto S. C. Studiorum* a. 1914 tanquam «tutae normae directivae» proponuntur; etenim thesis 16 legit: «Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit eiusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum per-

74 Etiam in Conc. Vaticano I, cum praepararetur canon definitionis contra supradictam theoriam Giinther (n. 568) de dualitate principiorum vitae in homine, quidam Patres huic definitioni obstiterunt ne viderentur damnati etiam illi doctores, qui, ut Scotistae, pluralitatem formarum admittebant. Cf. L. Orban, op. *cit.* (supra, in n. 568) 81-94.

lectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipse est» (Denz. 3616).

584. Scriptura, cum exhibet ipsam hominis naturam, non alia prodit elementa quam «limum et spiraculum vitae» (Gen. 2. 7), «pulverem et spiritum» (Eccl. 12. 7), «carnem et animam» (lob. 14. 22), «animam et corpus» (Mat. 10. 28), «corpus et spiritum» (lac. 2. 26), «ossa arida et spiritum» (Ezech. 37. 1-14) (cf. 3 Reg. 17. 17-22; Luc. 49. 55; Act. 20. 9 sq.; 1 Cor. 15. 44 sq.). Quibus satis clare indicatur tum animam pertinere ad compositum humanum tanquam partem eius essentialem, quae corpus vivificat, adeoque esse corporis formam, tum eam esse unicum ac totum vitale corporis principium.

Nec refert quod quandoque in Scriptura et peculiariter in epistolis paulinis fit distinctio inter spiritum et animam (Dan. 3. 86; 1 Cor. 2. 14; 15. 45; Hebr. 4. 12; 1 Thess. 5. 23: «Spiritus vester et anima et corpus»); nam ex ipso contextu apparet ibi non significari duo principia naturalis vitae, sed duos aspectus vel virtutes unius animae, consideratae nempe aut secundum rationem superiorem (spiritum) et inferiorem (animam), aut secundum intellectum supernaturalem (spiritum) et intellectum sive iudicium naturale (animam).73 Ceterum, illae duae voces saepe ab Apostolo pro eodem vitali principio indifferenter ac promiscue adhibentur (Rom. 2. 9; 8. 10; 13. 1; 16. 4; 1 Cor. 5. 3 sq.; 7. 34; Ephes. 6. 6; Phil. 1. 27; Col. 2. 5; 3. 23; 1 Thess. 2. 8).

585. Patres multipliciter significant animam esse *veram formam* substantialem corporis. Ex unione animae et corporis resultat homo (Athenagoras, Irenaeus, Gregorius Nyssenus, Augustinus, Cyrillys Alex.); si unum ex his duobus tollitur, tota hominis natura aufertur (Ambrosius); homo definitur animal rationale (Augustinus); inde refutatur Platonis doctrina, iuxta quam anima est totus homo nec nisi accidentaliter unitur corpori (Nemesius); inde illustratur ipsum mysterium Incarnationis, tum contra Nestorianos, nam Verbum unitur humanitati non mere accidentaliter sed sicut anima corpori (Cyrillus Alex.), tum contra Monophysitas, nam nihilominus ex Verbo et humanitate non resultat una natura composita sicut ex anima et corpore (Rusticus). Quod vero in eo essentiali composito anima sit principium formale (seu, ut ait Augustinus, «pars melior») patet ex dicendis de unicitate animae.75

73 Quoad praefatum locum 1 Thess. 5. 23, confer A. M. Festugiere, «La trichomie de I Thess. 5. 23 et la philosophie grecque», *Recherches de science religieuse* XX (1930) 385-415.

Athenagoras: «Omnis communiter hominum natura ex anima immortali constat et corpore» *(De resurr. mort.* 15, MG 6. 1003).

Irenaeus: «Substantia nostra, id est, animae et corporis adunatio» *(Adv. haer.* 5. 8, MG 7. 975).

Ambrosius: «Dei enim simplex natura est, homo ex anima rationabili constat et corpore. Si alterum tollas, totam naturam hominis sustulisti» *(De incarnatione 2.* 11, ML 16. 855).

Nemesius: «Plato... non vult animal constare ex anima et corpore, sed ipsum esse animam, quae corpore utatur et velut corpore vestita sit... Quomodo [autem]... unum esse potest cum vestitu anima? Non enim unum est tunica cum eo quod tunica indutum est» *(De natura hominis* 3, MG 40. 594).

Augustinus non semel hominem definit animal rationale: «Qui fecit hominem rationale animal ex anima et corpore» *(De civ. Dei* 5. 11, CCL 47. 142); «Homo a veteribus sapientibus ita definitus est: Homo est animal rationale mortale. Hic genere posito quod animal dictum est, videmus additas duas differentias... Uno verbo [distinguitur] a bestiis, quod rationale; et alio a divinis separatur, quod mortale dicitur» *(De ordine* 11. 31, ML 32. 1009); «Est ergo animal rationis capax, verum, ut melius et citius dicam, animal rationale» *(Serm.* 43. 2. 3, ML 38. 255); «Homo non est corpus solum vel anima sola, sed qui et anima constat et corpore. Hoc quidem verum est, quod non totus homo, sed pars melior hominis anima est; nec totus homo corpus, sed inferior hominis pars est; sed cum est utrumque coniunctum simul, habet hominis nomen» *(De civ. Dei* 13. 24, CCL 48. 409); «Species corpori per animam tribuitur... Per animam ergo corpus subsistit... Corpus, per illam subsistit, dantem speciem... Tradit speciem anima corpori, ut sit corpus in quantum est... Non nisi traditione speciei fit corpus per animam... In quo genere est anima corpore melior et potentior... Corpus enim nullum fit, nisi accipiendo per animam speciem» *(De immortalitate animae* 15 sq., ML 32. 1033 sq.).[76]

Cyrillus Alex. (contra Nestorianos); «Verbum... non ita in illo [i. e. in Christo] habitavit, ut in sanctis inhabitare dicitur [i. e. accidentaliter per gratiam]. Habitavit enim secundum naturam unitum, non in carnem mutatum, tali inhabitatione, qualem dici potest hominis anima erga sibi proprium corpus habere» *(Epist.* 17, MG 77. 111).

[76] Ex quibus aliisque locis patet Augustinum nequaquam doctrinae platonicae de accidentali unione animae cum corpore adhaesisse, etsi quandoque aliquas expressiones adhibuerit quae, seiunctim acceptae, in sensu platonico sonare videantur (cf. *De quant, anim.* 13. 22; *De moribus eccles. cath.* 27. 52). De qua quaestione disserunt inter alios M. del Rio, «EI compuesto humano segùn San Agustin», *Religiôn y cultura* IX (1930) 17-37, et H. a Parisiis, «De unione animae cum corpore in doctrina D. Augustini», *Acta hebdomadae augustinianae thomisticae* (Taurini-Romae 1931) 271-311. Recenter Ch. Couturier, ad solvendum discrimen expressionum apud Augustinum eiusque apparentem oscillationem inter platonicam et aristotelicam conceptionem de composito humano, novam interpretationem proposuit, iuxta quam Augustinus conciperet unionem animae et corporis non in natura sed tantum in persona, sive hypostaticam, sicut Verbum unitur cum humanitate («La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin», *Augustinus Magister* I [Paris 1954] 543-550). Quam interpretationem crisi subicit E. Fortin, «Saint Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme (Ep. 137. 11)», *ibid.* 371-380.

Rusticus diaconus contra Monophysitas ait unionem Verbi cum natura humana non esse stricte accipiendam sicut uniorem corporis et animae in homine; quam sic describit: «Ex duabus enim naturis, non modo unus homo, una persona, una subsistentia, sed et una species, unum animal, et una substantia vel natura [resultat]» *(Contra Acephalos,* ML 67. 1199).

586. *Unicitatem animae hominis* Patres agnoscunt, tum nullam unquam exhibendo aliam animam praeter rationalem quae corpus vivificet (passim), tum dicendo animam ipsam rationalem actuare corpus (Irenaeus, Cyrillus Alex., Gennadius, Damascenus), tum affirmando animam rationalem dare corpori sensum, vitam, speciem, subsistentiam (Irenaeus, Augustinus, Damascenus), tum explicite excludendo, contra haeresim *Apollinaris,* pluralitatem animarum (Nyssenus, Gennadius).

Irenaeus: «Non enim est fortius corpus quam anima, quod quidem ab illa *spiratur, et vivificatur, et augetur, et articulatur;* sed anima possidet et principatur corpori. Tantum autem impeditur a sua velocitate quantum corpus participat de eius motione; sed non amittit suam scientiam» *(Adv. haer.* 2. 23. 4, MG 7. 833).

Gregorius Nyssenus: «Caeterum, etsi superiore oratione declaratum est, triplex esse in vivendi facultate discrimen, ut alia sit vita quae quidem nutriatur, expers tamen sit sensus; alia et nutriatur et sentiat, careat autem facultate rationis; alia denique et ratione utatur, et perfecta sit, perque facultates caeteras omnes diffusa, ut et in iis existât, et tanquam eximium quiddam intelligentiae vim habeat: *nemo tamen idcirco existimet tres in humano opificio animas existere,* seorsum certis quasi limitibus circumscriptas, ut naturam hominis ex pluribus animis conflatam putare debeamus. Nam vera et perfecta anima reapse *unica quaedam est, intelligens,* nulla ex materia crassa constans, sed per sensus naturae illi crassae mista» *(De hominis opificio* 14, MG 44. 175).

Augustinus, loquens de anima rationali et immortali, ait eam dare corpori speciem et subsistentiam, imo *«tradere speciem corpori, ut sit corpus»* (De *immort, animae* 15 sq., nuper cit., in n. 585). Praeterea, explicat quo sensu fiat distinctio inter animam et spiritum hominis: «Tria sunt quibus homo constat, spiritus, anima et corpus; quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur; pars enim quaedam eiusdem rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur, principale nostrum spiritus est; deinde vita qua coniungimur corpori, anima dicitur; postremum ipsum corpus quoniam visibile est, ultimum nostrum est» *(De fide et symbolo* 10. 23, ML 40. 193 scl·)·

Cyrillus Alex.: «Duas namque in eo [i. e. in homine] naturas intelligimus, unam animae, alteram corporis..., non tamen seorsim ponimus naturas... sed unius hominis esse intelligimus, ita ut illae duae non iam sint duo, sed utraque animal unum absolvatur... Quid enim aliud est humanitatis natura, nisi caro animata per animam intelligentem...?» *(Epist.* 46. 4, MG 77. 246).

«Deus carnem... propriam... sibi fecit, et quidem illam non anima carentem» ut quidam opinantur, imo potius anima intelligente animatam» *(Quod unus sit Christus,* MG 75. 1262).

Gennadius: «Neque duas animas esse dicimus in uno homine, sicut lacobus et alii Syrorum disputatores scribunt, unam animalem qua animetur corpus et immixta sit sanguini, et alteram spiritalem quae rationem ministret; sed *dicimus unam esse eandemque animam in homine,* quae et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponat, habens in se libertatem arbitrii, ut in suae substantiae eligat cogitatione quod vult» *(De eccles. dogrn.* 15, ML 58. 984).

Damascenus: «Anima est vivens, simplex et incorporea substantia..., rationis et intelligent!ae particeps, organis instructo utens corpore, cui *vitam, incrementum, sensum et gignendi vim tribuat,* non aliam a se seiunctam mentem habens (mens quippe nihil aliud est quam subtilissima ipsius pars: quod enim oculis in corpore, hoc mens in anima est)» *(De fide orth.* 2. 12, Mg 94. 923).

PROBATUR 2. Ex ratione.[77][78]

587. Animam rationalem esse *veram formam substantialem* corporis humani, nec tantum accidentaliter ei uniri, sequitur ex eo quod ex una parte homo secundum se totum, seu tum secundum corpus tum secundum animam, est unum quid substantialiter, ut patet ex unitate subiecti et principii cui variae humanae operationes attribuuntur, nam experientia constat idem esse qui comedit, dormit, ambulat, generat, sentit, intelligit, idemque esse qui dicit: comedo, dormio, ambulo, genero, sentio, intelligo;[75] et ex alia parte ipse actus intelligendi ac ratiocinandi debet procedere ab aliquo essentiali primo principio, quod nempe sit principium tum operandi tum essendi, cum operatio sequatur esse et nihil agat nisi secundum quod est actu. Unde ipsa anima rationalis, cum sit primum principium operandi intellectualiter, est necessario forma substantialis eius quod agit, cumque id quod agit sit homo, quod habet corpus et est unum ens, necesse est ut anima rationalis sit forma ipsius ac totius hominis, adeoque etiam corporis.

Animam rationalem esse *unicam formam substantialem,* ad exclusionem tum alterius animae, tam spiritualis quam sensitivae aut vegetativae, tum cuiuslibet formae pure corporalis, sequitur ex eo quod in quolibet composito nequeat esse nisi una forma substantia-

[77] p., q. 76, a. 1, et 4; De *spiritualibus creaturis,* a. 2 et 3.

[78] Cf. G. Cruchon, «Genèse et structure du moi humain», *Nouvelle revue théologique* LXXIII (1951) 261-274, 364-384.—J. Nuttin, *Psychoanalyse et conception spiritualiste de l'homme,* Louvain 1950.

lis, ut patet ex ipso istius conceptu. Nam forma substantialis determinat speciem sive essentiam rei et dat ipsum esse rei; unde sicut una est species sive essentia alicuius rei et unum eius esse, ita necessario una est ei forma substantialis. Unde si homo haberet aliam formam praeter animam rationalem, puta formam corporeitatis qua esset corpus, formam vegetativam qua esset vivens et formam sensitivam qua esset animal, unum de duobus sequeretur, vel nempe homo non esset unum ens sed aggregatum ex petra, planta, bruto et ente rationali, accidentaliter unita, vel una tantum ex praecedentibus formis esset substantialis et reliquae essent accidentales (ita ut homo accidentaliter esset rationalis), nam sola forma substantialis dat esse simpliciter et quidquid subsequitur esse simpliciter est esse tale, seu accidentale.

Recte igitur concludit *S. Thomas*·. «Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus perfectioribus respectu imperfectarum» (1 p.,q. 76, a. 4). «Dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et quod *per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens» (De spiritualibus creaturis,* a. 3). Et haec sunt ipsa verba relata in thesi illa, quam S. C. Studiorum inter «tutas normas directivas» catholicis theologis proposuit, utpote quae sola plene ac simpliciter congruat definitioni Conc. Viennensis aliisque Magisterii documentis.[79]

588. *Huic thomisticae sententiae* duae rationes obiciuntur,[80] altera *philosophica,* quod nempe, si anima rationalis immediate informaret corpus, esset immersa in materia nec posset servare suam spiritualitatem et independentiam, et altera *theologica,* quod scilicet in Eucharistia vi verborum poneretur non tantum corpus Christi sed etiam ipsa eius anima, aliter ac docet Conc. Trid., et quod in triduo mortis non fuisset idem corpus Christi, cum ei inesset alia forma cadaverica, quae praeterea debuisset tunc assumi ad unionem hypostaticam ac subinde in resurrectione dimitti ab ea unione.

79 Quoad varias doctrinas tum philosophicas tum theologicas, quae per hanc S. Thomae sententiam illustrantur, confer Lepicier, *loc. cit.* (supra, in n. 562).

50 Alias secundarias obiectiones exponit Michel, *ari. cit.* (supra, in n. 562) 575-577.

Resp. Prima obiectio, quae fuit ipsius *Petri Olivi,* nimis probat, ac ideo nihil, cum ex ea sequatur in homine adesse etiam animas sensitivam et vegetativam quae dependent a materia, ne scilicet anima ipsa intellectiva fiat a materia dependens; quod quidem est erroneum, ut dictum est supra (n. 580). Unde dicendum est cum S. Thoma, nuper citato, quod, quamvis anima, immediate et per suam essentiam, quae formaliter intellectiva ac simplex est, informet corpus, tamen in hac informatione non explicat suam virtutem intellectivam, sed tantum virtutem sensitivam, vegetativam et corporalem, quam eminenter virtualiter in se habet; non enim forma actuat materiam veluti se commiscendo materiae ita ut evadat aliquid materiale, id enim imaginationis est, sed mere eam actuando ac veluti terminando, ita ut ex utriusque metaphysico contactu resultet compositum quod possit suscipere esse.

Quod attinet *alteram obiectionem,* corpus Christi vi verborum ponitur in Eucharistia pro quanto importat materiam primam et formam, quaecumque haec sit, quae ei dat esse corporale; unde de facto, ponitur etiam ipsa anima sub hac sola sua virtualitate, cetera vero, seu gradus animae vegetativus, sensitivus et intellectivus, ponuntur vi concomitantiae; ceterum, si consecratio facta fuisset in triduo mortis, anima Christi nullo modo neque per concomitantiam fuisset praesens in Eucharistia, sed sola forma cadaverica advenisset, et quidem vi verborum. In eodem mortis triduo, corpus Christi, etsi cum nova forma cadaverica, mansit hypostatice unitum Verbo divino, sicut antea immediate erat ei unitum; nec refert quod nova ipsa forma advenerit, tum quia, etiam sub illa, caro Christi retinebat ordinem ad suam animam, sicut cetera corpora quae proinde ordinantur ad resurrectionem, tum quia ea forma cadaverica non aliunde deducta erat quam ex eadem materia prima, iugiter coniuncta cum Divinitate, nec alio quam in eiusdem materiae potentialitatem reditura erat, nec ideo necesse fuit eam veluti de novo hypostatice assumere ac subinde dimittere, cum haec non formae sed composito directe conveniant *(De spiritualibus creaturis,* a. 3, ad 5; 3 p., q. 50, a. 2, ad 2).

Sunt et aliae *secundariae quaestiones,* quae circa unionem animae et corporis agitari possunt et quarum aliquas resolvit S. Thomas, praecipue in hoc loco (1 p., q. 76, a. 2, 5-8); sed hae pertinent potius ad philosophiam.[81]

[81] Eam Olivi obiectionem secundum totam suam vim sibi proposuerat iam ipse S. Thomas, scribens: «Difficultas huius quaestionis ex hoc accidit, quia substantia spiritualis est quaedam res per se subsistens. Formae autem debetur esse in alio, id est in materia, cuius est actus et perfectio. Unde contra rationem substantiae spiritualis esse videtur quod sit corporis forma». Respondet autem: «Anima humana... habet operationem omnino excedentem materiam, quae non fit per organum corporale, scilicet intelligere. Et quia esse rei proportionatur eius operationi... cum unumquodque operetur secundum quod est ens, oportet quod esse animae humanae superexcedat materiam corporalem et non sit totaliter comprehensum ab ipsa, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. In quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis; in quantum vero attingitur a materia et esse suum communicat illi, est corporis forma» (De *spiritualibus creaturis,* a. 2, in principio et fine corporis).

[82] Praecipuae sunt quaestio de *diversitate sive multiplicatione et individuatione animarum,* de qua confer 1 p., q. 76, a. 2; q. 85, a. 7; V. Marcos, «De animarum humanarum inaequalitate», *Angelicum* IX (1932) 449-468; L. Corti, «Note per uno studio

Ceterum de ea unione iterum, utut occasionaliter, sermo occurrit in aliis tractatibus theologiae, signanter *De Verbo Incarnato,* ubi de assumpta humanitate, et *De Novissimis,* ubi de statu et conditionibus animae separatae.

QUAESTIO V. DE ELEVATIONE PRIMI HOMINIS, QUANTUM AD IPSAM GRATIAM[83]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

589. Agitur de elevatione primi hominis (et consequenter etiam Evae ac generaliter totius generis humani in primis illis parentibus) ad ordinem supernaturalem. Ut autem constat ex dictis in tractatu De Revelatione (in vol. 1, n. 106), in eo ordine distinguitur supernaturale quoad substantiam, qualis est gratia sanctificans cum virtutibus ac donis, et supernaturale quoad modum, quod dicitur etiam praeternaturale et ad quod reducuntur varia dona, quae, ut immortalitas et resurrectio, sunt quidem secundum se aliquid naturale sed ad quae producenda vires naturae non sufficiunt ac ideo nequeunt produci nisi a Deo, agente praeternaturali et universali. Unde in praesenti quaestione quaeritur *de primo illo elemento elevationis hominis, seu de gratia,* in sequenti vero quaestione agetur *de altero elemento, seu de praeternaturalibus donis,* quorum praecipua sunt donum integritatis seu rectitudinis et donum immortalitatis, quibus adnectuntur alia duo dona impassibilitatis et scientiae.

délia individualità umana», *Scuola catlolica* (1943) 95 sqq., 164 sqq.; et quaestio de *sede animae,* an nempe sit in qualibet parte corporis, de qua confer 1 p., q. 76, a. 8; Michel, *art. cit.* (supra, in n. 562) 581-586.

831 p, q. 95; *In 2 Sent.,* dist. 20, q. 2, a. 3; dist. 29, a. 1-4. Vide etiam manualia Beraza, Boyer, Daffara, Flick-Alszeghy, Huarte, Sagüés. Praeter bibliographias indicatas tum in quaestionibus praecedentibus (n. 514 et 524), tum in quaestione sequenti (n. 606), confer:

Bainvel, J., *Elévation, déchéance, état présent de l'humanité,* Paris 1904.

Broglie, G. de, «Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle», *Nouvelle revue théologique* (1937) 337-376; cf. (1938) 1153-1176; (1939) 433-438.—«De gratuitate ordinis supernaturalis ad quem homo elevatus est», *Gregorianum* XXIX (1948) 435-463.

Cala Ulloa, G., «E possibile una elevazione al soprannaturale non gratuita?», *Sapienza* V (1952) 36-39.

Descoqs, P., *Le mystère de notre élévation surnaturelle,* Paris 1938.

Hugon, E., «Dc gratia primi hominis», *Angelicum* IV (1927) 261-281.

Kors, J. B., *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas,* Kain-Saulchoir 1922.

Michel, A., «Justice originelle», *Dictionnaire de théologie catholique* VIII-2 (Paris 1925) 2020-2042.

Onings, L, «Adam», *Dictionnaire de spiritualité* I (Paris 1932) 187-195.

Questiaux, F., «Elevatio protoparentum ad ordinem supernaturalem», *Collationes Namurcenses* (1932) 231-238.

Sala, B., *Adamo ed Eva nel paradiso terrestre, ossia la natura innocente e il peccato originale,* Milano 1924.

In utraque autem quaestione elementum supernaturale consideratur tum quoad existentiam seu ipsum factum elevationis, tum quoad essentiam sive eius indolem supernaturalem.

Ad quorum calcem adicientur tres notae de particularibus quibusdam quaestionibus, seu de essentia iustitiae originalis, de possibilitate status naturae purae, et de his quae accidissent si status iustitiae originalis interruptus non fuisset.

In praesentit igitur *duo quaeruntur·,* utrum primus homo fuerit *elevatus ad gratiam,* et quidem in primo momento suae creationis, et utrum haec gratia fuerit illi absolute indebita, adeoque simpliciter ac *substantialiter supernaturalis.*

II. ERRORES.

590. *Quoad primam quaestionem de existentia gratiae primi hominis, Pelagiani* eam simpliciter negant, aliqui vero *scholastici* mediaevales eius collationem postponunt creationi hominis, ad aliquod tamen tempus ante peccatum.

Pelagiani'6 (ducibus Pelagio fundatore, **t** 418, Caelestio propagatore, **t** post 429, et luliano Aeclanensi systematis constructore, **t** c. 454) suam naturalisticam doctrinam de non necessitate gratiae sive sufficientia naturalium virium ad omne bonum, etiam super-

Vandenberghe, A., «De elevatione hominis ad statum supernaturalem», *Collationes Brugenses* (1937) 329-333.

Van Hove, A., «De elevatione protoparentum ad ordinem supernaturalem», *Collectanea Mechliniensia* (1939) 158-163.

Van Roo, W., *Grace and original justice according to St. Thomas,* Roma 1955.

Verriele, A., *Le surnature! en nous et le péché originel,* Paris 1933; éd. 2, 1934.

Waffelaert, G. J., «De hominis creatione, elevatione atque lapsu, et de promissione Redemptoris», *Collationes Brugenses* VIII (1903) 517-524.

,5 Quoad historiam et doctrinam Pelagianorum, confer:

De Simone, S. M., *II problema dei peccato originale e Giuliano d'Eclano,* Napoli 1949.

Ferguson, J., *Pelagius. A historical and the<ological study,* Cambridge 1956.

Guzzo, A., *Agostino contra Pelagio,* Torino 1934.

Hedde, R.-Aμλνν, E„ «Pélagianisme», *Dictionnaire de théologie catholique* XII-1 (Paris 1933) 675-715.

Ispanki A., *De impotentia morali hominis Ecclesiae doctrina in saeculo salutis qtiinto,* Budapest 1946.

Merlin, N., S. *Augustin et le dogme du péché originel et de la grâce,* Paris 1931.

Orbe, R., «San Agustin y el problema de la concupiscencia en su marco historico», *Revista espaüola de teologia* I (1951) 313-337.

Piault, B., «Autour de la controverse pélagienne», *Recherches de science religieuse* XLIV (1956) 481-514.

Plinval, G. de, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme,* Lausanne 1943.—«Pelage et les premiers aspets du Pélagianisme», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1936) 429-458.

Refoule, Fr., «Julien d'Eclane, théologien et philosophe», *Recherches de science religieuse* LU (1964) 6-84.

naturale, assequendum,[86] logice applicarunt ad statum primi hominis, negantes ipsum fuisse exornatum gratia sanctificante, eo vel magis quod secus, ex amissione huiusmodi originalis iustitiae per perccatum Adae, sequeretur ipsa doctrina de peccato originali, seu primum parentem ceteris nocuisse et praefatam naturalem bonitatem ac sufficientiam eis ademisse: quam quidem doctrinam totis viribus impugnant (cf. infra, n. 658). Unde protoparentes creati sunt in eo naturali statu in quo ceteri homines nascuntur, seu sine gratia et sine aliis donis praeternaturalibus, adeoque cum sola innata libertate, quae potest ex suis viribus abstinere ab omni peccato ac consequi vitam aeternam, cum naturali pariter concupiscentia et naturali mortalitate aliisque tristibus naturae sequelis.[87]

Nec refert quod subinde, catholicorum impugnatione compulsi, plures Pelagiani suam sententiam paulisper emollierint; nam huiusmodi mitigatio fuit tantum oeconomica ac verbalis. Gratiam enim appellarunt ipsa dona et vires naturales, seu existentiam et liberum arbitrium, necnon exteriorem Dei revelationem, peccati remissionem et quandam supernaturalis finis promissionem, realizandam tamen per vires naturales; Adae immortalitatem quidam eo tantum sensu admiserunt quod ille de facto mortuus non fuisset, si peccatum non commisisset; concupiscentiam autem lulianus Aeclanensis intra certos limites bonam declaravit.

591. Ut patet, in systemate *Transformismi,* iuxta quod primus homo originem habuerit per evolutionem inferiorum viventium et ceteri homines subinde similem evolutionem subierint per successivum progressum ab inferiori ad superiorem quendam statum culturae (cf. supra, n. 516 sq.), doctrina de primaeva quadam hominis perfectione et elevatione vix congruum sensum habere potest. Propterea biblica illa narratio de paradisiaco statu felicitatis solet relegari inter mythicas narrationes, quae inveniuntur etiam in paganis religiosis litteraturis, signanter babylonica.[88] Ceterum, etiam abstrahendo a Transformisme quem aliqui catholici secundum quandam mitiorem formam secuti sunt, apud aliquos doctores, tam theologos quam ac praecipue biblicos, non deest tendentia quaedam minimistica quod attinet interpretationem

Rondet, H., *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique* (Paris 1948) 112-130, 144-161.

[86] Cf. tractatum *De Gratia,* infra, n. 706.

[p] Hanc doctrinam Pelagius expressit praecipue in suo *Commentario in epistolas paulinas,* Caelestius in suo opere *Definitiones,* lulianus Aeclanensis vero in duabus *Epistolis,* in *Libris quatuor ad Turbantium* et in *Libris septem ad Florum,* quorum fragmenta referuntur ab Augustino in suis operibus antipelagianis.

[88] Confer apud P. F. Ceuppens, *Quaestiones selectae ex historia primaeva* (ed. 2, Taurini 1948) 226-241.

eorum quae de hominis elevatione et praeternaturalibus donis in ea genesiaca narratione dicuntur.

Theologi mediaevales peculiariter disputarunt quaestionem de momento in quo primus homo gratiam sanctificantem acceperit.

Quidam theologi saec. 12-13, quos innominatim commemorant Petrus Lombardus et S. Thomas *(In 2 Sent.,* dist. 29) quosque secutus est *Aegidius Romanus* (t 1316) et subinde *Eusebius Amort* (τ 1775; *De peccato originali et gratia,* disp. 1, q. 2), docuerunt Adamum accepisse gratiam tantummodo destinative, quatenus nempe eam accipere debebat, sed *de facto eam non accepit,* ratione peccati commissi; quam peregrinam sententiam aliqui theologi censura mulctant, tanquam oppositam doctrinae Conc. Trid.[89]

Satis communiter vero theologi saec. 13 putarunt gratiam collatam esse Adamo *non in ipsa eius creatione* sed in aliquo posteriori tempore antequam peccaret, ut ad eam suscipiendam congrue se disponeret, ut videtur exigere connaturalis Dei providentia quae solet requirere aliquam praeparationem et dispositionem ex parte nostra antequam gratiam infundat; addunt tamen cetera dona praeternaturalia, ut integritatem et immortalitatem, hominem inde ab initio accepisse. Hanc sententiam, incerte suggestam iam saec. 12 ab *Hugone a S. Vitore et Petro Lombardo (Sent.,* l. 2, dist. 24, c. 1-2; dist. 29, c. 2), clarius proposuerunt *Alexander Halensis, Albertus M., Petrus de Tarentasia, Bonaventura* (valde signanter, *In 2 Sent.,* dist. 29, a. 2, q. 2),[90] *Richardus a Mediavilla, Scotus (In 2 Sent.,* dist. 29) et communius *Scotistae* post ipsum."

Quam sententiam reiecit S. Thomas, tum iunior *(In 2 Sent.,* dist. 29, q. 1, a. 2), etsi minus clare ac decisive, tum ac praecipue senior (1 p., q. 95, a. 1), eumque secuti sunt longe communius theologi posteriores, ita ut hodie contraria sententia, iuxta quam Ada creatus fuerit in gratia sanctificante, communis prorsus reputetur.

592. *Quoad secundam quaestionem de supernaturalitate gratiae Adae,* sive indebita eius indole, errarunt *Protestantes, Baiani* et *lansenistae,* quibus accesserunt aliqui moderniores semirationalistae, nominatim *Hermes* et *Giinther.*

Protestantes, attenta saltem priori ac rigidiori forma lutherana, ex fundamentali suo dogmate de extrinseca iustificatione per solam fidem, necessario deducti sunt ad negandum supernaturalem characterem gratiae primi hominis sive iustitiae originalis, cum huiusmodi negatio sit necessarium praesuppositum illius dogmatis. Nam,

S9Cf. A. V. La Valle, *La giustizia di Adamo e il peccato originale seconda Egidio Romano,* Palermo 1939.

90 Cf. J. Bittremieux, «De instanti collationis Adamo iustitiae originalis et gratiae doctrina S. Bonaventurae», *Ephemerides theologicae Lovanienses* I (1924) 168-173.— F. Mitzka, «Die Lchre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade», *Zeitschrift für katholische Théologie* L (1926) 50-55.

91 Cf. F. Franic, De *iustitia originali et de peccato originali secundum Duns Scotum,* Spalati 1941.—J. Kam, «Zum Begriff der 'iustitia originalis' in der altercn Franziskaner Schule», *Franziskanische Studien* (1942) 44 sqq.

ideo nostra iustificatio est mere extrinseca quia natura est intrinsece corrupta per peccatum Adae, et ideo est intrinsece corrupta, quia originalis gratia sive iustitia erat essentialis naturae humanae ac veluti pars illius constitutiva, qua amissa per peccatum Adae, natura invenitur in quodam statu essentialis deordinationis, in qua praecise peccatum originale consistit. Unde *Lutherus* scribit: «Quin hoc statuamus iustitiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ita ut natura Adae esset diligere Deum, credere Deo, agnoscere Deum, etc. Haec tam naturalia fuere in Adamo, quam naturale est quod oculi lumen recipiant».[92][93]

Ut patet, in hac sententia gratia non accipitur sicut in doctrina catholica pro aliquo essentialiter supernaturali et pro principio actuum essentialiter supernaturalium; esset enim aperta in terminis contradictio dicere quod gratia est de essentia naturae, sicut si diceretur gratiam non esse gratiam. Potius in hac sententia *negatur ipsa existentia sive conceptus gratiae,* seu entis essentialiter supernaturalis, et gratia sive originalis iustitia, quam habuit Ada quaeque est intrinseca humanae naturae, concipitur ut *quaedam generalis rectitudo ipsius naturae* sive perfecta moralis harmonia inter corpus et animam et inter hominem et Deum, qua quidem per peccatum Adae perturbata sive amissa, natura in seipsa radicaliter et essentialiter corrupta invenitur, ita ut pro ea successerit incapacitas ad bonum operandum et positiva facultas qua malum naturaliter ac necessario producitur, et in qua concrete consistit ipsum peccatum originale, sive concupiscentia largiori sensu accepta.

His probe distinctis, aliquo sensu dici potest in sententia protestantica confundi et identificati naturale et supernaturale, ad quam confusionem ducit per aliam viam supradictus *Pelagianismus*·. hic enim exaltando naturam in detrimentum gratiae, *Protestantismus* vero deprimendo gratiam in beneficium naturae, ad eandem utriusque confusionem et identificationem ducit.

Ceterum, cum ea originalis protestandum positio sit satis ambigua, *recentiores eorum doctores* conati sunt eam emollire vel reformare in varium multiplicem modum, pluribus, praecipue inter liberales, in quendam Pelagianismum inclinantibus, quo tum ipsa primi hominis elevatio tum ac consequenter verum peccatum originale pessumdatur, sola manente quadam generali ac communi doctrina de aliqua fundamentali deordinatione, inducta in natura humana per ipsa peccata personalia, qua nempe natura amittit naturalem suam ac primaevan destinationem. Quod clarius constabit ex dicendis infra, ubi de peccato originali (n. 677).

593. *Paiam'* autem, quos secuti sunt *lansenistae,* ex fine im-

92 *Comm, in Genesim, Opera* (ed. Weimar) XLII 124.

93 De historia et doctrina baiana ac ianseniana confer:
Alfaro, J., «Sobrenatural y pecado original en Bayo», *Revista espariola de teolo&a,* XII (1952) 3-75.

pugnandi ipsas Protestandum doctrinas, quaedam illorum principia adoptarunt atque in eandem negationem supernaturalitatis gratiae primi hominis impegerunt, eam proponentes sub mitigata aliqua formula quae minus veritati catholicae repugnare videretur.91 |kh|

Baii ipsius sententia, eiusque distinctio a doctrina protestantica in hac re, ad hanc summam fere reducitur. Gratia sive iustitia primi hominis consistit in aliqua generali rectitudine, comprehendente triplicem ordinationem sive subiectionem, animi scilicet ad Deum, appetitus inferioris ad rationem et corporis ad animam, qua homo erat ad imaginem Dei, sapiens, iustus et omnibus virtutibus ornatus, quaeque proveniebat ex inhabitatione Spiritus S. *(De prima hominis iustitia,* c. 1 et 3). Hinc prima fronte videtur hanc rectitudinem concipere ut supematuralem quoad substantiam.

Huiusmodi iustitia, quamvis esset *supra vires naturae* (et hoc sensu supernaturalis, contra Protestantes), *non erat tamen supra exigentias naturae,* imo exigebatur ab ipsa natura eique erat debita, cum, absque ea, natura ipsa amittat naturalem illam harmoniam et animae sanitatem, sine qua fit aegra, infirma et mala, quemadmodum corpori debetur sanitas illa physica sive humorum aequilibrium, sine quo infirmatur et corrumpitur. Quo sensu, ea iustitia sive gratia non est proprie supernaturalis homini, sed naturalis, seu non humanae naturae elevatio sed naturalis eius conditio *(ibid.,* c. 4

Boissard, E., «Note sur le sens 'propre et rigoureux' de certaines propositions de Baius», *Revue des sciences religieuses* XXXIV (1962) 140-153.

Carreyre, *J.,* «Jansénisme», *Dictionnaire de théologie catholique* VIII-1 (Paris 1923) 318-529.

Jansen, F.-X., *Baius et le Baianisme,* Louvain 1927.

La Briere, Y. de, «Le jansénisme de Jansénius. Etude critique sur les cinq propositions», *Recherches de science religieuse* »VI (1916) 270-301

Le Bachelet, X., «Baius Michel», *Dictionnaire de théologie catholique* II-l (Paris 1905) 37-111.

Lennerz, H., *Opuscula duo de doctrina baiana,* Romae 1938.

LlTT, F., *La question des rapports entre la nature et la grâce de Baius au synode de Pistoie,* Fontaine-l'Evêque 1934.

Loncke, L, «De natura peccati originalis iuxta Baium et lansenium», *Collationes Brugenses* XLIV (1948) 262-266.

Lubac, H. de, *Surnaturel. Etudes historiques* (Paris 1946) 9-100.—«Deux augustiniens fourvoyés: Baius et lansénius», *Recherches de science religieuse* XXI (1931) 422-443, 513-540.

Orcibal, J., «De Baius à Jansénius: le 'Comma Pianum'», *Revue des sciences religieuses* XXXVI (1962) 115-139.

Van Eijl, E., «L'interprétation de la Bulle de Pie V portant condemnation de Baius», *Revue d'histoire ecclésiastique* L (1955) 499-542.

nMDe Michaele Baio (1513-1589), totius systematis pruno auctore, eiusque ecclesiastica causa et operibus, sufficienter agitur in Denzinger ante n. 1901. De re nostra, seu de conditione primi hominis, Baius scripsit praecipue in duobus operibus *De prima hominis iustitia et virtutibus impiorum* a. 1564-65 et *De peccato originis* a. 1566.

et 5); hinc Baius reapse eam rectitudinem necessario reducit *ad aliquid supernaturale tantum quoad modum, imo ad aliquid prorsus naturale,* cum quodlibet supernaturale proprie dictum sit id quod naturam superat simpliciter, tum quoad vires tum quoad exigentias.

Huiusmodi Baii doctrina formulatur sequentibus propositionibus, ex eius operibus depromptis et a Pio V in Bulla «Ex omnibus afflictionibus» a. 1567 damnatis: «21. Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae condicionis et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis... 23. Absurda est sententia eorum, qui dicunt, hominem ab initio, dono quodam supernaturali et gratuito, supra condicionem naturae suae fuisse exaltatum, ut fide, spe et caritate Deum supernaturaliter coleret. 24. A vanis et otiosis hominibus, secundum insipientiam philosophorum, excogitata est sententia [quae ad Pelagianismum reicienda est], hominem ab initio sic constitutum, ut per dona naturae superaddita fuerit largitate conditoris sublimatus et ad Dei filium adoptatus... 26. Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis conditio... 78. Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio. 79. Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine iustitia naturali» (Denz. 1921, 1926', 1978, 1979).

594. *lansenistae* errorem Baianorum subinde essentialiter redintegrarunt, etsi secundum mitigatam quandam formam, quod attinet saltem rem nostram de gratia primi hominis.[94] Hic nempe creatus est cum supernaturalibus donis iustitiae (gratiae), integritatis et immortalitatis. Haec dona, quamvis secundum se sint *supernaturalia,* tamen erant *debita naturae,* ex parte Dei, non quidem debito iustitiae sed *debito decentiae,* attenta nempe potentia Dei ordinata, sive providentia, sapientia, benignitate, sanctitate et misericordia. Nam, cum in homine nequeat esse nisi duplex amor, alter charitatis quo fertur in Deum et alter concupiscentiae quo fertur in peccatum, non potuit homo creari nisi cum amore charitatis, adeoque in gratia, secus crearetur cum amore concupiscentiae et ita necessario peccasset eiusque'peccata resolverentur in Deum; unde lansenius concludit: «Perspicuum est non posse naturam rationalem sine dono gratiae supernaturalis institui».[9']

t

[94] De Cornelio Iansenio (1585-1638) episcopo Yprensi eiusque causa ecclesiastica necnon eius asseclis et subsequentibus discipulis, confer Denzinger ante n. 2001, 2010, 2301, 2400, 2600. lansenius suam doctrinam exposuit in celebri opere *Augustinus, seu doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses,* primo editum Lovanii a. 1640, seu post eius mortem. De nostra quaestione agit praecipue in secunda parte huius operis, ubi de iustitia originali, peccato originali et natura pura.

Augustinus. De statu naturae purae, l. 1, c. 4 (Lovanii 1640) II 698.

Et eodem modo lansenius et lansenistae ratiocinantur de ceteris donis praeternaturalibus, ut integritate et immortalitate. Cum scilicet concupiscentia sit mala et mors aliaeque passiones reddant hominem infelicem, non potuit Deus hominem creare absque donis integritatis, immortalitatis et impassibilitatis, quae proinde sunt debita naturae, praefato debito non iustitiae sed decentiae. Ut patet, in hac doctrina dum ex una parte asseritur supernaturalitas tum gratiae tum aliorum donorum, ex alia parte ea destruitur, semel posito quod illa dona debentur naturae et quod sine eis natura est corrupta et deordinata.

Ad rem faciunt sequentes propositiones ab Ecclesia damnatae.

Inter errores *lansenistarum,* sub *Alexandro VIII* a S. Officio a. 1690 damnatos, hic refertur qui pertinet ad gratiae primi hominis necessitatem: «Omnis humana actio deliberata est Dei dilectio vel mundi: si Dei, caritas Patris est; si mundi, concupiscentia carnis, hoc est, mala est» (Denz. 2307).

Clemens XI, Constit. «Unigenitus» a. 1713, sequentes *Quesnel* propositiones damnavit: «Gratia Adami non producebat nisi merita humana... Gratia Adami est sequela creationis et erat debita naturae sanae et integrae» (Denz. 2434 sq.; cf. 2436 sq., 2444 de duplici amore, ut supra).

Pius VI, Constit. «Auctorem fidei» a. 1794 easdem sententias *Synodi Pistoriensis* sequentibus verbis proposuit ac damnavit: «Doctrina Synodi de statu felicis innocentiae, qualem eum repraesentat in Adamo ante peccatum, complectentem non modo integritatem, sed et iustitiam interiorem cum impulsu in Deum per amorem caritatis, atque primaevan sanctitatem aliqua ratione post lapsum restitutam; quatenus complexive accepta innuit, statum illum sequelam fuisse creationis, debitum ex naturali exigentia et conditione humanae naturae, non gratuitum Dei beneficium: falsa, alias damnata in Baio et Quesnellio, erronea, favens haeresi Pelagianae.—Propositio his verbis enuntiata: 'Edocti ab Apostolo, spectamus mortem non iam ut naturalem conditionem hominis, sed revera ut iustam poenam culpae originalis'; quatenus sub nomine Apostoli subdole allegato insinuat, mortem, quae in praesenti statu inflicta est velut iusta poena peccati per iustam subtractionem immortalitatis, non fuisse naturalem conditionem hominis, quasi immortalitas non fuisset gratuitum beneficium, sed naturalis conditio: —captiosa, temeraria, Apostolo iniuriosa, alias damnata» (Denz. 2616 sq.).

595. *Aliqui theologi augustiniani* magni nominis, scilicet Cardinalis H. *de Noris* (t 1704),[96] F. *Bellelli* (f 1742)" et J. *L. Berti* (t 1766),[93] ad sententiam baianam et iansenisticam aliquatenus accesserunt, docentes dona supernaturalia deberi naturae humanae, non quidem debito iustitiae, sed *debito decentiae,* se habente ex parte Creatoris sive divinae providentiae."

Vindiciae Augustinianae, c. 3, § 2 sq.

[97] *Mens Augustini de statu naturae rationalis ante peccatum,* Anrwerpiae 1711.

De theologicis disciplinis, t. 5, diss. 2, c. 1, § 6, n. 8.

Ad rem ipse Berti: «Ad finem suum consequendum rationales creaturae egent

Quae sententia dc Baianismo incusata ct ad tribunal Inquisitionis delata, censuram ecclesiasticam effugit, tum ob bcnemcrentiam virorum tum ob ambiguitatem verborum quae possunt fortasse intelligi tantum de quadam magna convenientia, ncc dc vera aliqua necessitate ct exigentia elevationis.[1]

Aliqui recentiores *Semirationalistae,* nominatim *Georgius Hermes* (f 1831), ad eandem iansenianam sententiam certius ac clarius accesserunt, originalem Adae iustitiam concipientes ut aliquid debitum naturae humanae, ac pro tanto ut aliquid essentialiter naturale, etsi praeternaturale, sive supernaturale quoad modum tantum. *Gregorius XVI* in Brevi «Dum acerbissimas» a. 1835, damnans libros ct doctrinas Hermes, eius sententiam de conditione primi hominis sic modo generali exprimit ac damnat: «[Indicatum est, auctorem in suis] operibus contexere absurda et a doctrina catholicae Ecclesiae aliena; praesertim vero... circa protoparentum statum, peccatum originale, ac hominis lapsi vires» (Denz. 2739).

Determinate autem Hermes docet[2] Adae iustitiam constitisse in quadam naturali integritate, sive aequilibrio naturalium hominis facultatum, vi cuius ipse poterat producere actus iustos et sanctos, quaeque tamen non erat aliquid proprie supernaturale, quia, etsi non constitueret ipsam hominis naturam, erat tamen ei debita nec ceteroquin proveniebat a gratia sanctificante. Ratione praefatae iustitiae et iustorum actuum, Deus contulit homini hanc sanctificantem gratiam, quae tamen nihil aliud erat quam ipsa extrinseca Dei benevolentia et amicitia, consequens ac debita praefatae naturali morali iustitiae, non vero aliqua realitas supernaturalis homini intrinsece inhaerens, qualiter concipitur in doctrina catholica (quo quidem Hermes accedit ad ipsam Protestandum haeresim de extrinseca justificatione).

Fere idem paulo post docuerunt duo alii semirationalistae germani, *I.-B. Hirscher* (t 1865) et *Antonius Giinther* (t 1863), cuius sententia discussa fuit in ipso Conc. Vaticano I.[3]

Etiam apud *recentiores theologos catholicos,* aliqua tendentia observatur ad admittendam in natura humana quandam veram exigentiam ad elevationem sive ad ordinem supernaturalem. Quam tendentiam iam explicite denuntiavit *Pius X* in Encycl. «Pascendi» a. 1907, occasione errorum *Modernistarum*·. «Hic autem quaeri vehementer Nos iterum oportet, non desiderari e catholicis hominibus, qui quamvis immanentiae doctrinam ut doctrinam reiciunt, ea tamen pro apologesi utuntur; idque adeo incauti faciunt, ut in natura humana non capacitatem solum et convenientiam videantur admittere ad ordi-

adminiculis naturae ordinem excedentibus, et quae propterea ipsis quodam modo debeantur, sive *titulo providentiae,* quae nulli denegat media necessaria ad finem assequendum, ut contendit Fulgentius Bellelli, sive *decentia Creatoris,* ut docuit Norisius. Quid, inquam, aliud scribunt docentque theologi augustinienses?» *(loc. cit.).*

[1] Ad Bellelli doctrinam, a Berti vindicatam, merito observat Hurter in suo *Nomenclatore literario* IV 1371 sq.: «Mira tamen requiritur sollertia, ut secundum principia et theorias horum theologorum vere et non specie tenus errores Baii, lansenii et Quesnelli refellantur».

[2] *Einleitung in die christkatholische Théologie, 2* voll., Münster 1819 et 1829. Post eius mortem prodiit, cura J. H. Achterfeld, *Christkatholische Dogmatic,* 3 voll., Münster 1834-1835. Haec omnia opera in Indicem relata sunt a. 1835 et 1836.

[3] Cf. L. Orban, *Theologia Giintheriana et Concilium Vaticanum II* (Romae 1949) 7-37.

nem supernaturalem, quod quidem apologetae catholici opportunis adhibitis temperationibus demonstrarunt semper, sed germanam verique nominis exigentiam» (Cavallera 181 e; Cf. dicta in vol. 1, 183, 186).[45]

III. ASSERTIO 1. Primus homo elevatus fuit per gratiam sanctificantem, et quidem inde a primo momento suae creationis: quo sensu dicitur creatus in gratia.

596. Nota theologica. Primum hominem habuisse gratiam sanctificantem *antequam peccaret,* est *de fide* aequivalenter definita a Conc. Trid. Eum gratiam habuisse *inde a primo momento creationis,* liberae adhuc discussioni subiacet nec ullam theologicam notam meretur, ut fatentur omnes theologi, quamvis id concorditer nunc doceatur et contraria sententia sit iam ab aevo prorsus obsoleta.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

597. Magisterii doctrina praecipue continetur in duplici documento Conc. Arausicani II, damnantis supradictam doctrinam Pelagianorum (n. 590), et Conc. Tridentini, eandem damnationem solemnius iterantis, occasione connexae, utut diversae, doctrinae Protestandum negandum supernaturalitatem gratiae (n. 592). Subsequenda ac minus directa quaedam documenta, ut variae condemnationes Baianorum ac lansenistarum et declaratio Conc. Coloniensis, ipsi tridentino fundamento innituntur.

Conc. Arausicanum II a. 529, can. 19: «Neminem nisi Deo miserante salvari. Natura humana, etiamsi in illa *integritate, in qua est condita,* permaneret, nullo modo seipsam, creatore suo non adiuvante, servaret; unde cum sine Dei gratia salutem non possit custodire, quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare, quod perdidit?» (Denz. 389). Ex contextu, illa integritas, in qua natura humana est condita, intelligitur de gratia sanctificante, nam vocatur «salus» et exhibetur ut eadem quae in nobis reparatur, seu gratia iustificationis.

4 Recentius H. de Lubac, *Surnaturel. Etudes historiques* (Paris 1946), passim, peculiariter 483-494, distinxit, quoad elevationem, inter exigentiam *iuridicam,* quam negat (quatenus nempe homo ius non habet exigendi a Deo dona supematuralia), et exigentiam *ontologicam,* quam admittit (quatenus nempe natura humana illis indiget). Quem apte refutat G. de Broglie, «De gratuitate ordinis supematuralis ad quem homo elevatus est», *Gregorianum* XXIX (1948) 435-463. Confer dicta in tractatu *De Deo Uno,* in vol. 1, n. 673.

5 Cavallera, F., «Le décret du Concile de Trente sur le péché originel», *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1913) 289-291.

Loncke, J., «Doctrina magisterii de primi hominis elevatione ad ordinem supernaturalem», *Collationes Brugenses* XLIV (1948) 8-13.

Penagos, L., «La doctrina dei pecado original en el Concilio de Trento», *Miscelanea Comitias* IV (1945) 208-213.

Conc. Trid., sess. 5, can. 1: «Si quis non confitetur, primum hominem Aciam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, starim *sanctitatem et iustiliant in qua constitutus luerat,* amisisse..., anathema sit» (Denz. 1511). Verba «sanctitas et iustitia» expressius quam vox arausicana «integritas» gratiam sanctificantem exprimunt, tum ob communem usum theologorum tum ob ipsius Concilii terminologiam, ut patet cx sequenti sessione 6, in qua verba «iustificatio, santificatio, iustitia, iustus» accipiuntur pro «renovatione interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex iniusto fit iustus et ex inimico amicus, ut sit heres secundum spem vitae aeternae» (Denz. 1528; cf. 1530, 1535 sq.); propterea Concilium voci «rectitudo», quam quidam Patres suggerebant, vocem «sanctitas» praetulit. E converso, prioris schematis expressioni «In qua creatus fuit», Concilium substituit generalem formulam «In qua constitutus fuerat» (magis indefinitam quam arausicanam expressionem «In qua est condita»), ne inde videretur resolvere mediaevalium theologorum controversiam de ipso momento elevationis.

In supra relatis condemnationibus *balanorum et lansenistarum* (n. 593 sq.) eadem veritas passim supponitur. Agitur enim de «humanae naturae sublimatione et exaltatione in consortium divinae naturae», qua «fide, spe et caritate Deum supernaturaliter colimus» et qua «homo ab initio ad Dei filium adoptatus est» (in condemnatione Bail), de «statu felicis innocentiae, complectente non modo integritatem, sed et iustitiam interiorem cum impulsu in Deum per amorem caritatis» (in condemnatione Conc. Pistoriensis).

Conc. Coloniense a. 1860, sic doctrinam ipsam Tridentini interpretatur: «Cum Concilio Tridentino docemus primum hominem in sanctitate et iustitia fuisse constitutum... Supernaturalis... dicenda est gratia illa sanctificans, qua homo adeo supra conditionem suam elevabatur, ut filius Dei esset per adoptionem fieretque idoneus qui felicitatem illam consequeretur, quae, cum in Dei cognitione intuitiva consistat, omnem hominis facultatem naturalem transcendit» (Coli. Lac. 5. 294).

598. Scriptura eandem veritatem insinuat in antiquo testamento et satis clare, utut implicite, manifestat in novo.

In Gen. 1. 26 sq. primus homo dicitur creatus ad Dei «imaginem et similitudinem»; ibid. 2. 15 sq.; 3. 8 sq., Deus ostenditur quasi amicaliter cum primo homine conversans et directe eum alloquens; in Eccl. 7. 30 dicitur «fecisse Deum hominem rectum». Quae omnia, quamvis ex se solis non probent ibi agi de gratia sanctificante, cum possint absolute intelligi de imagine et rectitudine naturali atque de mero interventu divino, puta per praeternaturalem revelationem, tamen, si referuntur ad gratiam sanctificantem, pleniorem sensum accipiunt, et ceteroquin ad hunc sensum mentem dirigunt. Propterea plures Patres in hunc sensum illos locos intelligunt et ipse Apostolus ad eam supernaturalem Dei imaginem, primo

homini impressam, alludere videtur (Col. 3 10; Ephes. 4. 24, mox cit.).

Apostolus Christum redemptorem appellat «novissimum Adamum» (1 Cor. 15. 45) eiusque opus, quo accipimus gratiam sanctificantem iustificativam, exhibet ut quandam «renovationem» qua homo restituitur in eam «Dei imaginem in qua creatus est» (Coi. 3. 9 sq.: «Expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, et induentes novum eum, qui renovatur in agnitionem secundum imaginem eius qui creavit illum»; cf. parallelum textum Ephes. 4. 23 sq.). Haec autem manifeste implicant aliquem originalem statum sanctitficationis, ex quo homo per Adamum ceciderit et ad quem per Christum restituitur, adeoque primum hominem constitutum fuisse in gratia sanctificante.[6][7]

599. Patres, ad huiusmodi paulinam conceptionem implicite se-se referentes, doctrinam de constitutione primi hominis in gratia sanctificante explicite proferunt, ad hanc ipsam gratiam signanter referentes eam similitudinem vel imaginem, in qua, iuxta Gen. 1. 26 sq., primus homo creatus est. Quidam Patres utramque vocem «imago» et «similitudo» ad gratiam referunt, alii (ut Irenaeus et Basilius) primam referunt ad intellectualem naturam hominis, alteram ad gratiam.[8]

Tatianus: «Iam vero oportet, ut quod habentes amisimus, id nunc quaeramus, et animam cum Spiritu sancto copulemus et ad coniunctionem cum Deo enitamur» *(Or. adv. Gaecos* 15 MG 6. 838).

6 Quoad vim illius paulini parallelism! inter Christum et Adamum sive inter duos Adamos, confer, praeter exegetas et auctores operum de theologia paulina (ut Prat et Bover);

Cazelles, H., «Instaurare omnia in Christo», *Bibhca* XL (1959) 342-354.

Dufourt, J. M., «La récapitulation paulinienne dans l'exégèse des Pères», *Sciences ecclésiastiques* XII (1960) 21-38.

Galtier, P., *Les deux Adams,* Paris 1948.

Loncke, J., «Doctrina recapitulationis in probando statu Adae supernatural!», *Collationes Brugenses* XLIV (1948) 117-122.

Tobac, E., «Note sur la doctrine du Christ nouvel Adam», *Revue d'histoire ecclésiastique* XX (1924) 243-273.

Vallisoleto, X. M. A., «Christus-Adam», *Verbum Domini* XV (1925) 89-93, 114-120.

Vandenberghe, A., «De elevatione hominis ad statum supernaturalem», *Collationes Brugenses* XXXVII (1937) 329-333.

Virri, A., «Christus-Adam. De paulino hoc conceptu interpretando», *Biblica* VII (1926) 121-137.

7 Confer Dufourt et Loncke, *loc. cit.,* necnon A. Slomkowski, *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant Saint Augustin,* Paris 1928.

8 Plures textus colligit J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs,* Paris 1938.

Irenaeus inducit Adamum post peccatum sic loquentem: «Eam quam habui a Spiritu sanctitatis stolam amisi per inoboedientiam» *(Adv. haer. 3.* 22. 5, MG 7. 963). Ad huius primaevae gratiae restitutionem reducitur tota Irenaei celebris doctrina de «recapitulatione» hominis in Christo: «Quapropter et per omnem venit aetatem, omnibus restituens eam quae est ad Deum communionem..., Deus hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut occideret quidem peccatum, evacuaret autem mortem et vivificaret hominem» *(Adv. haer.* 3. 18. 7, ibid. 937 sq.).[9]

Athanasius: «Nam, tametsi ad imaginem quoque Dei facti fuimus [in Adamo], Deique imago et gloria appellamur, et non nostri causa huiusmodi nomen sumus consecuti, sed propter inhabitantem in nobis imaginem veramque Dei gloriam, quae eius Verbum est, quod propter nos caro postea est factum» (Or. 3 contra Arianos 10, MG 26. 343).

Gregorius Nyssenus: «[Sacramenta Christi] ad pristinam pulchritudinem, quam optimus artifex Deus in nobis effinxerat, reducunt». *(In diem luminum,* MG 46. 579). «Quoniam autem is qui finxit hominem, secundum imaginem Dei fecit eum, secundo loco beatum iudicandum fuerit id quod per communicationem et participationem eius quae vere beatitas est, hoc nomine appellatur... Sed quia peccati sordes pulchritudinem imaginis labefactarunt et inutilem reddiderunt, venit is qui nos elueret sua aqua, viventi pariter ac salienti in vitam aeternam, ut, deposita turpitudine ex peccato contracta, ad beatam formam renovemur» *(De beat.,* or. 1, MG 44. 1198).

Basilius: «Oportet enim novitati, quae ab initio erat, convenire eam quae nunc est novitatem et convenientiam. Significabat igitur insufflans [Christus] non alius quam qui ab initio inspiraverat, sed idem per quem Deus dedit inspirationem, tunc quidem cum anima, nunc vero in animam» *(Adv. Eunomium* 5, MG 29. 730).

Ambrosius: «Illa anima bene picta est in qua est splendor gloriae et paterna imago subtsantiae. Secundum hanc imaginem quae refulget, pictura pretiosa est. Secundum hanc imaginem Adam ante peccatum; sed ubi lapsus est, deposuit imaginem caelestis, sumpsit terrestris effigiem» *(Exaemeron 6.* 7. 42, ML 14. 274).

Cyrillus Alex.: «Simul ubi Creatoris ineffabilibus nutibus posita est in existentia hominis natura, etiam relatione ad Spiritum omata est. Inspiravit enim in faciem eius spiritum vitae, quia puto non aliter splendorem sanctitatis, et domesticitatis ad Deum habere homo potest, nisi participatione Spiritus Sancti ornetur. Quare cum Unigenitus homo factus esset, et orbatam pristino et antiquo bono hominis naturam invenisset, iterum et hoc restituere motus est» *(De Trin.* 4. MG 75. 907).

9 Ales, A. de, «La doctrine de la récapitulation en Saint Irénée», *Recherches de science religieuse* VI (1916) 185-211.

Loncke, *art. cit.* 120-122.

Orbe, A., «Homo nuper factus [En torno a s. Ireneo, *Adv. haer.* IV. 38. 1]», *Gregorianum* XLVI (1965) 481-544.

Scharl, E., *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulalionsbegriff des hl. Irenàus und seine Anwendung auf die Korperwelt,* Freiburg Br. 1941.

Verrielle, A., «Le plan du salut d'après saint Irénée», *Revue des sciences religieuses* XIV (1934) 493-524.

Augustinus: «Quomodo ergo, inquiunt, renovari dicimur, si non hoc recipimus quod perdidit primus homo, in quo omnes moriuntur? Hoc plane recipimus secundum quendam modum, et non hoc recipimus secundum quendam modum. Non itaque immortalitatem spiritualis corporis recipimus, quam nondum habuit homo, sed recipimus iustitiam, ex qua per peccatum lapsus est homo... Renovamur ego spiritu mentis nostrae, secundum imaginem eius qui creavit nos, quam peccando Adam perdidit» *(De Gen. ad liti.* 6. 24. 35, ML 34. 353 sq.).

Damascenus: «Hunc itaque hominem summus ille Opifex masculum condidit, divinam ei gratiam suam impertiens, seque per eam ipsi communicans» *(De fide orth. 2.* 30, MG 94. 975).

Leo M. communem Patrum sententiam compendio tradit sequenti effato: «Quod cecidit in Adam primo, erigitur in secundo» *(De ieiunio dec. mens.,* Serm. 1. 1, ML 54. 68).

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

600. Adamum ante peccatum habuisse gratiam sanctificantem *ex triplici alia veritate* deducitur. *Primo nempe,* opus nostrae iustificationis, quod est per gratiam sanctificantem, exhibetur in fontibus ut quaedam *reparatio sive restitutio,* et quidem operis Adami. Ergo supponitur hunc habuisse eam gratiam per quam fit reparatio. *Secundo,* per hanc reparationis gratiam acquirimus *ius ad visionem beatificam,* quod non habebamus ratione peccati originalis; ergo peccatum originale etiam in Adamo abstulit ius ad visionem beatificam; ergo ante peccatum Adam habebat hoc ius; ergo habebat etiam gratiam, in qua tale ius fundatur. Quae quidem omnia supponunt dicenda inferius de effectibus peccati originalis et gratiae. *Tertio,* primus homo constitutus est in quadam *morali integritate,* qua anima Deo, et inferiores animi vires ipsi rationi, perfecte subiciebantur, ut ostendetur in quaestione sequenti; huiusmodi autem moralis integritas, praecipue quoad priorem subiectionem animae Deo, vix sine gratia sanctificante et per merum aliquod praeternaturale auxilium intelligi potest (1 p., q. 95, a. 1).

601. Quod autem gratia collata fuerit Adamo *in primo momento creationis,* quamvis stricte non possit probari, vehementer tamen suadetur ex modo loquendi ipsorum fontium. Concilii Arausicani formula «In illa integritate in qua est condita» huic sententiae manifeste favet, cum condi pro creari, sive primo constitui, accipi soleat; nec refert quod Conc. Trid. formulae «In qua creatus fuit» consulto substituit verba «In qua constitutus fuerat», nam ex hoc tantum sequitur Concilium voluisse ab hac quaestione abstrahere. Patres autem supra relati manifeste supponunt Adamum gratiam habuisse inde ab initio, cum de gratia intelligant imaginem vel similitudinem Dei, in qua iuxta Gen. 1. 26 sq., primus homo creatus est; praeterea, Basilius loquitur explicite de «novitate, quae ab initio erat», Cyrillus Alex, significat

gratiam primo homini collatam esse simul cum ipsa existentia et Augustinus scribit: «Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem [i. e. gratiam charitatis][10] in illa quippe eum fecerat, qui fecerat rectum» *(De corrept. et gratia* 11. 32, ML 44. 935; cf. *De Gen. ad litt. 6. 27).*

Praefata etiam theologica ratio iterum invocari potest, quia nempe moralis rectitudo, in qua homo ab omnibus docetur esse creatum, vix sine gratia intelligi potest. Accedit etiam ratio convenientiae; nam, cum Deus hominem ad gratiam destinaret, non intelligitur quare homini innocenti eam non inde ab initio conferret. Nec valet cum supradictis theologis (n. 591) opponere rationem congruae praeparationis, tum quia haec proprius intelligitur de peccatoribus justificandis quam de homine innocente elevando, tum quia etiam hic potuit in eodem instanti quo creabatur elicere congruum actum praeparationis, sive acceptationis infusionis gratjae, qui esset non tempore sed natura prior; nam, ut observat S. Thomas, «cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suae creationis primum hominem gratiae consensisse» (1 p., q. 95, a. 1, ad 5; cf. 1. 2, q. 112, a. 2, ad 1; q. 113, a. 8, ad 2).[11] Ipsum etiam communissimum suffragium recentiorum theologorum et concors derelictio contrariae quorumdam mediaevalium sententiae, veritatem asserti non modice confirmat.

ASSERTIO 2. Gratia primi hominis fuit illi absolute indebita, et hoc sensu simpliciter et substantialiter supernaturalis.

602. Nota theologica. Gratiam primi hominis fuisse indebitam, seu praeter tum vires tum exigentias naturae humanae (et hoc saltem sensu simpliciter supernaturalem relate ad hominem) est saltem *theologice certum* (quidam id dicunt de fide, alii proximum fidei), quia contraria sententia baiano-iansenistica declarata est erronea a Pio VI in Constit. «Auctorem fidei».[12]

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

603. Magisterii doctrina proposita est supra (n. 593-595) in expositione documentorum in quibus damnatur contraria sententia Baianorum, lansenistarum, Hermes et aliqua connexa tendentia quorumdam modernorum. Addenda est praeterea suprarelata definitio *Conc. Coloniensis* a. 1860 (n. 579). Ceterum tota Conc. Trid. definitio de hominis elevatione (n. 579), supernaturalem huius cha-

[10] Haec enim duo in terminologia et mente Augustini aequipollent. *De gratia Christi* 21. 22, ait. «Quasi vero aliud sit bona voluntas quam caritas» (ML 44. 371).

[11] Propterea S. Thomas etiam docet Christum in primo momento suae conceptionis fuisse sanctificatum secundum proprium ac meritorium motum liberi arbitrii (3 p., q. 34, a. 3).

[12] Quidam hic addunt notam theologicam, eamque minorem, ad doctrinam de absoluta supernaturalitate gratiae, seu etiam relate ad angelos et omnem naturam creatam possibilem, quod scilicet gratia sit indebita etiam naturae angelicae et omne possibili naturae creatae; sed haec quaestio pertinet ad tractatum *De Gratia* (cf. infra, n. 784).

racterem implicat. Propterea in *Conc. Vaticano I* sequentes duos canones pro fidei definitione parati erant: «Si quis non confiteatur humanum genus in primo parente ad statum supernaturalem elevatum esse, an. s.—Si quis dixerit, sanctitatem et iustitiam, in qua homo ante lapsum constitutus erat, non fuisse supernaturalem..., sed eiusmodi, ad quam recte vivendo per insitas naturae facultates pertingere potuisset, an. s.» (Coli. Lac. 7. 566).[13]

Ex Scriptura supematuralitas gratiae primi hominis eodem modo et una simul cum ipsa eius existentia eruitur, scilicet insinuative ex antiquo testamento, nam divina similitudo, familiaritas cum Deo et rectitudo primi hominis, in sensu pleniori acceptae, in sola supernaturali gratia inveniuntur; clare vero ex novo testamento, quatenus parallelismus inter gratiam iustificationis, quam per Christum novum Adamum consequimur, et gratiam originis, quam per peccatum primi Adami perdidimus et in quam per Christum renovamur, exigit in utraque eandem supernaturalem et indebitam indolem. Haec enim iustificationis gratia, in quam renovamur, importat absolute supernaturales characteres et effectus consortii divinae naturae (2 Petr. 1. 4), divinae filiationis adoptivae (Io. 1. 12; Rom. 8. 14-17; Gal. 4. 4; Ephes. 1. 4) et consequentis iuris ad caelestem hereditatem (Rom. 8. 17), ut fusius ostendetur in tractatu De Gratia.

Patres pariter (supra relati, n. 599) perfectum parallelismum instituunt vel supponunt inter gratiam nobis restitutam et gratiam primo homini collatam. Ipsi numquam faciunt distinctionem inter gratiam nostram et gratiam Adami, quasi nempe ratio indebiti et supernaturalis in gratia nostra proveniret ex peccato in quo nascimur; imo eam indebiti rationem directe desumunt ex ipsa natura gratiae, quia nempe haec confert filiationem adoptivam his qui per naturam nullo modo sunt filii Dei. Cf. *Athanasium (Or. 2* contra Arianos 59), *Gregorium Nyssenum (De beatitud.* or. 7) et *Cyrillum Alex,* qui scribit: «Sic enim tandem veteri naturae pulchritudine recuperata, et ad divinam illa reformati naturam, ea mala superabimus quae nobis ex praevaricatione contigerunt. Igitur ad dignitatem supernaturalem ascendimus propter Christum, verumtamen non sicut ille... Etenim verus ille Filius, exsistens a Patre, sed nos

[13] Cf. Orban, *op. cit.* (supra, in n. 595) 30 sqq.—G. Colombo, «La dottrina della elcvazione all'ordine soprannaturale al Concilio Vaticano I», *Scuo.'a caltolica* LXXXVIII (1960) 346-351.

eius benignitate adoptivi... Creata quippe et serva creatura ad res supernaturales vocatur solo nutu ac voluntate Patris» *(In Io. evang.* 1. 12, MG 73. 154).

604. *Et eadem est doctrina ipsius* Augustini, quam Baiani et lansenis-rae indebite ad suum sensum trahere conati sunt. Concedendum quidem est, S. Doctorem, ex fine efficacius impugnandi Pelagianismum, directius considerare necessitatem gratiae in natura nostra lapsa, et aliquando hanc necessitatem ita urgere ut videatur gratiam considerare ut aliquid naturae nostrae debitum, ac pro tanto non stricte supernaturale, si consideratur ipsa natura Adae ante lapsum. Attamen, ex toto contextu mentis et dictorum S. Doctoris patet eum, non secus ac alios Patres, strictam gratiae supernaturalitatem docere.

Gratiam enim exhibet ut quid tum supra vires naturae, asserens quod homo «quidquid boni facit Domino facit, hoc est in eius laudem, cuius gratiam percepit ut faciat» *(Epist.* 140, 23. 50, ML 33. 569), tum etiam super ipsas naturae exigentias, gratiam ipsam per ipsum gratuitatis conceptum definiens: «Quia gratis, ideo gratia. Non est enim gratia, si non gratuita» *(Enarr. 2 in psal.* 18. 2, CCL 38. 106). Ex quibus patet omnem gratiam, etiam ipsam gratiam Adami, esse gratuitam; propterea S. Doctor, arguens contra Pelagianos qui docebant gratiam esse ex meritis, petit ab eis ex quibusnam meritis deducant gratiam parvulorum morientium post Baptismum: «Dicite ergo nobis, quicumque baptizati in Christo parvuli de corpore exierunt, hoc tam sublime donum [i. e. adoptivae filiationis] quibus praecedentibus meritis acceperunt?» *(Contra duas epist. pelag.* 2. 6. 11, ML 44. 578).[14]

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

605. Haec ratio, quae indicatur ab ipsa Scriptura et Patribus, ut notatum est supra, est ipse parallelismus inter gratiam nostram, quae est indebita ac supernaturalis ut patet ex eius effectibus et fusius ostenditur in tractatu De Gratia, et gratiam Adami, quae in nostra iustificatione restituitur quaeque est proinde pariter indebita ac supernaturalis. Nec ideo ulla ratione ostendi potest gratiam esse indebitam tantum relate ad nos, ratione peccati, non vero relate ad primum hominem innocentem; nam indebita ratio manifeste petitur ex ipsa natura gratiae, ut patet ex eius effectibus et signanter ex eius destinatione ad beatificam Dei visionem, quae est manifeste supra naturam omnis intellectus creati.

'l'Broglie, G. de, '«De gratuitate ordinis supernaturalis ad quem homo elevatus est», *Gregorianum* XXIX (194S) 440-444.

Dumont, P., «Le surnaturel dans la théologie de Saint Augustin», *Revue des sciences religieuses* XI (1931) 513-542; XII (1932) 29-55, 194-219.

Garrigou-Lagrange, R., «De natura creata per respectum ad supernaturalia secundum sanctum Augustinum», *Acta hebdomadae augustinianothomisticae* (Romae 1931) 223-240.

606. Nota de essentia gratiae primi hominis.

Primo, gratia Adami erat, sicut nostra, essentialiter aliqua imperfecta participatio naturae divinae, ordinata ad perfectiorem statum visionis beatificae. Cum autem huiusmodi participatio vix concipiatur absque virtutibus, ea importabat eundem fere organismum supernaturalem quem importat in nobis, cum agatur de elevatione eiusdem humanae naturae, demptis tamen iis virtutibus, quarum obiectum non congruebat illi statui integritatis de quo sermo erit in quaestione sequenti. Unde in Adamo erant tres *virtutes theologicae,* seu tum charitas, tum etiam fides et spes, cum careret beatifica visione[15] cum qua non potuisset peccare (fides autem supponit supernaturalem revelationem).[16] *Virtutes autem morales,* quantum ad habitum, omnes aderant; quaedam vero secundum actum deerant seu non poterant exerceri, ut patet praecipue de poenitentia, quae supponit peccatum, et misericordia, quae supponit miseriam alienam. Virtutes temperantiae et fortitudinis erant etiam secundum actum, non tamen secundum omnem actum sed secundum aliquem tantum, seu ad moderandas illas passiones quae non supponunt malum in subiecto; inde temperantia non erat ut moderatrix timoris, sed audaciae et spei; poterant etiam illae virtutes respicere passiones quae referuntur ad malum in altero, ut odium de malitia daemonum (1 p., q. 95, a. 3).

Secundo, gratia Adami erat essentialiter eadem ac gratia nostra, seu non specifice ab hac differebat; nam non aliud erat quam participatio divinae naturae per aliquod accidens superadditum naturae humanae, nec aliam Dei charitatem importabat, nec ad aliam beatificam visionem ordinabatur, cum haec omnia non sint specifice distinguibilia. Idem dicendum est de gratia caeli, de gratia angeli, de gratia B. Virginis et de ipsa gratia Christi, quibus nequit concedi nisi aliqua distinctio realis modalis, non vero distinctio realis simpliciter (realis-realis, ut inter duas res), quae species discernit. Ab hoc tamen asserto dissentiunt aliqui theologi, praecipue in quaestione de gratia Christi.[17]

Tertio, gratia Adami erat accidentaliter excellentior gratia nostra, imo dici potest modaliter ab ea distincta. Ea accidentalis excellentia ex duplici radice fluere videtur.

Primo nempe, ex maiori *quantitate sive gradu;* nam gratia in statu innocentiae «copiosior fuisset, nullo obstaculo in natura humana invento» (1 p., q. 95, a. 4), et pariter meritum ex ea gratia fluens maius esset, attenta radice charitatis et quantitate operum bonorum ab ea procedentium (ibid.).

15 1 p., q. 94, a. 1.

16 De fide primi hominis agit S. Thomas in 1 p., q. 94, a. 1; 2-2, q. 5, a. 1: *De veritate,* q. 18, a. 3. Adamo certe revelata sunt fundamentalia mysteria supematuralia, quae ad ipsum immediate pertinebant, seu Dei existentiae et providentiae in ordine supernatural! (i. e. ut auctoris gratiae), ipsius gratiae sive elevationis, et visionis beatificae, ad quam ipse ordinabatur. Probabiliter etiam ei revelatum est mysterium Incarnationis et consequenter etiam mysterium Trinitatis (2-2, q. 2, a. 7; 3 p., q. 1, a. 3, ad 5). Cf. A. Rozwadowski, «De supernatural! cognitione Dei qua primus homo iuxta S. Thomam praeditus erat», *Gregorianum* VI (1925) 19-40.

Supematuralis autem cognitio Adae, fide revelationis innixa, erat tam excelsa et a sensibus abstracta, ut sit comparanda mysticae contemplationi (1 p., q. 94, a. 1). Cf. D. Barsotti, «Adamo e la mistica», *Città di vita* VI (1951) 328-339.

17 Confer infra, n. 800.

Cuius discriminis ratio videtur esse quia gratia attemperatur naturae, ita ut perfectiori ac innocenti humanae naturae perfectior gratiae gradus conveniat quam naturae lapsae, unde etiam dictum est supra cum S. Thoma excellentiores angelos maiorem gratiam habuisse quam inferiores (n. 494).

Secundo, perfectio gratiae Adami proveniebat ex ipso modo quo eius abundantia animam illius replebat, ita nempe ut *veluti diffl ueret in ipsum corpus* et in eo causaret integritatem et immortalitatem, eo fere modo quo gratia essentialis beatitudinis in caelo redundat in accidentalem corporis gloriosi beatitudinem, causans altiori modo eadem praeternaturalia dona. Quo sensu dici debet gratiam Adami a nostra differre *non solo gradu sed etiam modo,* seu esse eandem nostram gratiam, supernatural! quodam modo sive efficacitate affectam, sicut etiam in nobis gratia sacramentalis differt modaliter a gratia communi.

Hoc saltem magis congruit doctrinae *S. Thomae* de unitate iustitiae originalis, sive de dependentia ceterorum donorum integritatis et immortalitatis ab ipsa gratia. Ait enim: «Erat fin primo homine]... rectitudo secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa et secundae et tertiae; quandiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur... Manifestum fautem] est quod... illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae» (1 p., q. 95, a. 1). Item: «Excludere huiusmodi poenalitates fut concupiscentiam et mortem] non est effectus iustitiae fi. e. gratiae], inquantum iustitia est, sed fuit effectus originalis iustitiae, ratione cuiusdam accidentis, inquantum scilicet fuit continuata et non intercisa in natura humana; decuit enim ut sicut anima sine interruptione in Deum dirigebatur per iustitiam, ita etiam corpus animae sine interruptione totaliter obediret» *(In 2 Sent.,* dist. 32, q. 1, a. 2, ad 2).

QUAESTIO VI. DE ELEVATIONE PRIMI HOMINIS, QUANTUM AD CETERA DONA PRAETERNATURALIA[18]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

607. Praeter gratiam sanctificantem, quae est donum supernaturale quoad substantiam, solent theologi distinguere *quatuor dona praeternaturalia,* sive supernaturalia tantum quoad modum, quae

[18] 1 p., q. 94, a. 3 et 4; q. 96-102. Praeterea, *In 2 Sent.,* dist. 17, q. 3, a. 2; dist. 19, q. 1, a. 2-5; dist. 23, q. 2, a. 2 et 3; dist. 29, q. 1, a. 5; *De veritate,* q. 18, a. 4-8; *De malo,* q. 5, a. 5.

Ad rem faciunt bibliographia adducta ad quaestionem praecedentem (n. 588) et particulares bibliographiae infra in decursu huius quaestionis referendae (n. 629, 632, 635, 637). Praeterea:

Ami du clergé XLVII (1930) 801-803: «Quel serait l'état actuel des hommes si Adam n'avait pas péché?».

Boyer, C., «Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté?», *Gregorianum* XI (1930) 32-57.—*Errais sur la doctrine de saint Augustin* (Paris 1932) 237-271.—«La concupiscence est-elle impossible dans un état d'innocence?», *Augustinus Magister* II (Paris 1954) 737-744.—«Concupiscence et nature innocente», *ibid.* III (1955) 309-317.

fuerunt collata primo homini quaeque una cum gratia efformarent statum illum originalis iustitiae vel rectitudinis vel integritatis, scilicet donum *integritatis* vel rectitudinis (stricte acceptae), donum *immortalitatis,* donum *impassibilitatis* et donum *scientiae,* quae concipiuntur tanquam exclusio sive immunitas a quatuor tristibus sequelis naturae humanae sive naturalibus hominis conditionibus, scilicet concupiscentia, morte, dolore sensibili et ignorantia. Quidam addunt quintum donum dominii super res exteriores, veluti immunitatem ab exteriori servitute; sed hoc nonnisi improprie et indirecte donum vocatur, tum quia refertur ad res exteriores tum quia est veluti effectus praefatorum quatuor donorum, ut ex dicendis patebit.

Cum iustitia originalis considerari possit tanquam generalis quedam rectitudo ac regulatio naturae humanae, compositae ex anima rationali, sensibilitate et corpore, ita ut coalescat ex triplici regulatione sive subiectione tum rationis ad Deum, tum sensibilitatis ad rationem, tum corporis ad animam (1 p., q. 95, a. 1, nuper cit., n. 606), praefata dona ita distribui possunt ut ipsum donum gratiae referatur ad regulationem rationis relate ad Deum, donum vero integritatis referatur ad regulationem sensibilitatis relate ad rationem, et donum immortalitatis, necnon cognatum donum impassibilitatis,

Chazelle, A., «Mortalité ou immortalité corporelle du premier homme créé par Dieu?», *Nouvelle revue théologique* LXXXIX (1967) 1042-1068.

Goossens, W., «L'immortalité corporelle dans les récits de Gen. II. 4 b—III», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XII (1935) 722-742.—«Immortalité corporelle», *Dictionnaire de la Bible-Supplément* IV (1949) 298-351.

Hugon, E., «Utrum primus homo habuerit scientiam omnium». *Divus Thomas* (Piacenza) IV (1927) 445-453.

Loncke, J., «De donis status innocentiae humano generi transmittendis», *Collationes Brugenses* XLIV (1948) 142-146.

Mercier. A., «Le surnaturel dans les trois premiers chapitres de la Genèse», *Revue thomiste* (1908) 537-565.

Montcheutl, Y de, «L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le 'De libero arbitrio' de Saint Augustin», *Recherches de science religieuse* XXIII (1933) 197-221.—*Mélanges théologiques* (Paris 1946) 93-111.

Riviere, J., «La science et l'intégrité morale d'Adam», *Revue du clergé français* LXXXIX (1914) 345-349.

Rody, Th., *Der Leib in der Herrlichkeit des Glaubens,* Münchem 1947.

Rozwadovski, A., «De supematurali cognitione Dei qua primus homo iuxta S. Thomam praeditus erat», *Gregorianum* VI (1925) 19-40.

Truhlar, C., «De viribus naturae humanae in vita spirituali», *Gregorianum* XXV (1954) 608-629.

Vandenbergue, A., «De dono integritatis protoparentum». *Collationes Brugenses* XXXVII (1937) 394-398.—«De protoparentum immortalitate», *ibid.* 427-431.

Van der Meersch, J., «Explicatur quomodo immunitas a concupiscentia, licet sit humanae naturae positive indebita, dici possit integritas naturae», *Collationes Brugenses* XVIII (1913) 436-439.

referatur ad sublectionem corporis relate ad animam; donum autem scientiae indirecte connectitur cum ceteris donis eorumque exercitio, ac ideo illis mediantibus refertur ad triplicem praedictam regulationem.

608. *Donum igitur integritatis* sive rectitudinis (accepta hac voce in strictiori sensu, nam, ut dictum est, accipi etiam solet pro complexu quatuor illorum donorum, imo et pro integro statu iustitiae originalis, incluso ipso dono gratiae) intelligitur *immunitas a concupiscentia,* accepta hac voce in strictiori ac peiorativo sensu concupiscentiae *sensibilis ac deordinatae,* qua nempe caro concupiscit adversus spiritum, seu appetitus sensitivus inclinatur in proprium obiectum, etiam cum non sit consentaneum rationi, quin appetitus rationalis sive voluntas valeat motus illius dominative praevenire ac regulare.

Concupiscentia[19] enim tripliciter accipitur, scilicet tum pro inclinatione omnis appetitus, etiam rationalis, tum pro inclinatione solius appetitus sensitivi (tam concupiscibilis quam irascibilis), tum pro hac eadem appetitus sensitivi inclinatione, tanquam deordinata, ex qua ut ab ultima radice proveniunt omnia peccata, etiam ordinis rationalis (ut superbia, ambitio et invidia, harum enim obiectum ideo potest voluntatem attrahere ante deliberationem, quia sub forma sensibili ab imaginatione praesentatur), iuxta illud 1 Io. 2. 16: «Omne quod est in mundo concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et superbia vitae» (cf. 1-2, q. 77, a. 5). Huiusmodi *deordinatio concupiscentiae in tribus consistit,* scilicet in praeveniendo advertentiam rationis, in persistendo etiam sub advertentia rationis, ita ut sit positivum obstaculum bonae electioni voluntatis, et in perdurando etiam post hanc bonam electionem qua voluntas triumphavit de concupiscenti passione per denegatum consensum. Ratione huiusmodi deordinationis, appetitus sensitivus eiusque passiones non perfecte subiciuntur voluntati, quae propterea dicitur in eas exercere dominium non dispoticum sed mere politicum.

Per donum igitur integritatis, primo homini collatum, intelligitur tale supernaturale auxilium (sive intrinsecum naturae, sive saltem extrinsecum per actionem divinae providentiae, nunc non refert), quo fiebat ut in primis parentibus ante primum eorum peccatum non potuissent exurgere praefati motus deordinati, sed omnes motus appetitus sensitivi exurgerent ac permanerent iuxta dictamen rationis et regulationem rectae voluntatis.

Donum immortalitatis intelligitur immunitas a naturali conditione mortali vel, si placet, a naturali necessitate moriendi qualiter sequitur ex intrinseca corruptibilitate humani compositi. Consistit in tali praternaturali auxilio (sive intrinseco sive saltem extrinseco, nunc non refert), quo fiebat ut primus homo non posset mori, quousque in statu gratiae permaneret, quodque proinde duravit toto tempore antequam Ada primo peccavit.

19 Chollet, A., «Concupiscence», *Dictionnaire de théologie catholique* III-1 (Paris 1907) 803-814.
Rahner, K., «Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz», *Zeitschrift fiir theologische Théologie* LXV (1941) 61-80.

Donum tmpassibilitatis intelligitur strictius immunitas a passione corporali nociva, adeoque a dolore, infirmitate, physica laesione et aliis huiusmodi, quae necessario ac naturaliter accidunt corpori humano, ob suam complexionem et ob influxum exteriorum ac fortiorum corporalium agentium. Potest etiam intelligi de immunitate a nocivis passionibus appetitus sensitivi, ac pro tanto etiam a morali dolore qui redundat in ipsam voluntatem, sed ita reducitur ad alia dona, seu integritatis et ipsius gratiae sanctificantis, quatenus, ut dictum est supra (n. 606), ob generalem statum perfectionis et integritatis non poterant esse in homine nisi passiones quae non supponunt malum in subiecto, ut amor, spes, desiderium, non vero odium (nisi de malo aliorum, seu daemonum), desperatio et timor.

Donum scientiae intelligitur immunitas ab ignorantia, seu aliquod donum eximiae ac infusae scientiae de ipsis rebus naturalibus (nam de supernatural! revelatione et fide Adae dictum est supra, n. 606, utpote pertinente ad donum gratiae), ratione cuius primus homo iudicaret sine defectu aut errore aut deceptione aut animi fluctuatione, saltem de omnibus quorum cognitio necessaria erat tum ad eius personalem felicitatem tum ac praecipue ad explendum munus principii ac capitis generis humani, quod aliorum instructionem et gubernationem importat.

Quaeritur igitur de horum quatuor originalium donorum tum *existentia* tum *supernaturalitate* sive indebita ratione.

II. ERRORES.

609. lidem hic occurrunt errores ac in praecedenti quaestione, ut logice expectatur et ut patet ex generali duplici systemate supra exposito (n. 590-594), scilicet Pelagianismo ex una parte negante ipsam existentiam iustitiae originalis complexive spectatae et Protestantismo ac Baianismo ex altera parte negantibus illius supernaturalitatem.

Pelagiani nempe docent protoparentes fuisse constitutos in puris naturalibus sicut ceteros homines, et peculiariter cum naturali concupiscentia et mortalitate. Adami *immortalitatem* explicite reiecerunt priores Pelagiani, testibus eorum impugnatoribus Augustino *{Serm.* 299. 11) et patribus Cone. Carthaginensis a. 418 quod in peculiari canone eorum doctrinam exposuit ac damnavit; subinde tamen, controversia coacti, aliqui Pelagiani videntur admisisse quod, si Ada non peccasset, de facto mortuus non fuisset, fortasse ex naturali quodam praemio boni operis. Immunitatem a *concupiscentia,* vix commemorata in prioribus controversiis cum ipso Pelagio, explicite subinde negavit *lulianus Aeclanensis,* declarans ex una parte concupiscentiam secundum se esse bonam, cum identificetur cum ipsa sensatione, et ex alia parte pravam hominis voluntatem ex ea

sumpsisse peccandi occasionem ac ideo eam non esse sequelam peccati sed hoc praecessisse.[20]

610. Viam pelagianam secuti sunt saec. 16 *Sociniam* et recentiori tempore *plures exegetae acatholici,* docentes primum hominem fuisse mortalem. Quorum aliqui (H. Gunkel, H. Schmidt, A. Ungnad, L. Kohler) addunt primum hominem nullam habuisse spem aut destinationem ad immortalitatem, alii vero (A. Dillmann, S. R. Driver, O. Procksch, Th. C. Vriezen) huiusmodi destinationem concedunt, dicentes Adamum, consecuturum fuisse immortalitatem, tanquam praemium, si non peccasset, in sua vero mortali conditione relictum fuisse, quia peccavit, ita tamen ut mors non sit effectus peccati sed mera naturalis conditio.[21] Quae altera sententia non displicuit aliquibus modernis *interpretibus catholicis,* ut A. Verrièle, Ch. Hauret et K. Rahner, docentibus immortalitatem in Adamo fuisse non de facto et actu, sed tantum destinative, promissive et in potentia, seu dependenter a conditione non-peccati quae realizata non fuit.[22]

Notandi praeterea sunt duo peregrini errores, minoris momenti.

Scotus (In 2 Sent., dist. 29, q. un.) docet incertum esse num immunitas a concupiscentia in Adamo excluderet prorsus omnes *inordinatos motus appetitus sensitivi,* quos tamen voluntas illius dominabatur ac regulabat («Potuit enim visus tunc videre turpe visibile et auditus audire turpe audibile, et

[20] Teste Augustino, Iulianus docebat: «Sensus est igitur concupiscentia, et mala qualitas non est: ergo quando minuitur concupiscentia, sensus minuitur» *(Contra Iulian.* 6. 18. 56, ML *44. 855).* Item: «Hanc autem voluptatem et concupiscentiam ante peccatum in paradiso fuisse res illa declarat, quia ad delictum via per concupiscentiam fuit... Non, inquam, potuit fructus esse peccati, quae docetur non suo quidem vitio, sed voluntatis, occasio fuisse peccati» *(Opus imperfectum contra Iui.* 1. 71, ML 45. 1094).

[21] Cf. apud F. Ceuppens, *Quaestiones selectae ex historia primaeva* (ed. 2, Taurini 1948) 106.

[22] Hauret sic refert suam ac *Verrièle sententiam·.* «L'Homme, de par sa constitution, porte la mort dans ses flancs. Il est poussière! Mais, par privilège, il peut ne pas mourir: 'immortalité en puissance et par grâce, dont la réalisation à venir était subordonnée à une hypothèse qui jamais ne serait réelle. En fait, ce privilège resterait une promesse idéale: leçon de choses montrant dès l'origine l'idéal qui se réalisera effectivement, mais dans l'éternité, après cessation du péché et de l'infirmité terrestre' [A. Verrièle, *Le surnaturel en nous et le péché originel* (Paris 1932) 150 sq.]» *(Origines. Genèse I-III* [Paris 1952] 136 sq.).

Sententiam Rahner sic refert et approbare videtur Ch. Baumgartner: «Bien des éléments (pas tous) que presque involontairement nous mettons au compte de l'apparition historique du premier homme, doivent être considérés plutôt comme *des choses qui auraient dû être,* que comme des choses qui ont été temporellement dans le passé. Ainsi par ex. *l'immortalité* du premier homme: il n'est pas nécessaire de la considérer co mme un phénomène empirique. Cette immortalité lui a été promise, *il l'aurait reçue,* s'il n'avait pas péché. La même remarque peut s'appliquer à *l'exemption de la souffrance:* celle-ci n'a pas été nécessairement expérimentée empiriquement, si la decision de l'homme, à laquelle cette exemption était liée, a rejeté cette exemption dès le premier acte de sa liberté. Quant à *l'intégrité,* on peut parfaitement la considérer comme 'momentanée', parce que posée avec le commencement et perdue par l'appropriation de ce commencement. Bref, à partit des données que la doctrine de l'Eglise impose de maintenir, concernant l'histoire d'Adam jusq'à son péché, *on ne peut pas motrer que sa situation, empiriquement saisissable, ait dû être essentiellement différente de la notre»* («Bulletin de théologie dogmatique», *Recherches de science religieuse* LI [1963] 629).

utrumque potuit offendere appetitum sensitivum, sicut et conveniens sensibile delectare. Sed voluntas tunc bene usa fuisset istis tristitiis et... delectabilibus»). Idem refert *Montefortino* in sua *Scoti Summa Theologica; Frassen* vero in suo opere *Scotus academicus* nonnisi ut probabiliori adhaeret contrariae sententiae («Crederem tamen probabilius esse...»).

Hirscher et Günther (de quibus supra, n. 595), concessa Adamo eximia facultate intelligendi, negant ipsam *eximiam eius scientiam,* quae, ut aiunt, debuerit pedetemptim acquiri; addit Günther ipsum defectum cognitionis tum suae libertatis tum suae distinctionis a Deo, rationem fuisse quare Adam tam pueriliter deceptum fuerit in suo peccato.[23]

Protestantes videntur integram iustitiam originalem, cum omnibus suis donis, habere ut quid homini *naturale,* quamvis id non clare appareat de immortalitate, nam praecipue ipsi considerant integritatem, sive quandam generalem rectitudinem naturae, cuius oppositum est ipsa concupiscentia, in qua consistit peccatum originale (cf. supra, n. 592). *Baiani* vero, *ïansenistae* aliique supra memorati (n. 593-595) loquuntur signate ac complexive de omnibus donis, et particulariter de ipso dono immortalitatis, cum negant eorum indolem supernaturalem sive indebitam, ut constat ex damnatis propositionibus Baii et Conc. Pistoriensis. His addendi sunt aliqui *exegetae acatholici* (ut K. Budde, W. Staerk, F. M. T. Bohl, H. Meinhold, Th. Obbink) qui docent primum hominem naturaliter immortalem fuisse creatum.[24]

III. ASSERTIO 1. Primus homo, praeter gratiam sanctificantem, consecutus est quatuor dona integritatis, immortalitatis, impassibilitatis et scientiae, quibus reddebatur immunis a quatuor tristibus seouelis naturae humanae, scilicet a concupiscentia, morte, dolore et ignorantia.

611. Nota theologica.

Existentia *doni integritatis,* in supradicto sensu immunitatis a concupiscentia sensibili deordinata, non videtur esse de fide definita, sed est saltem theologice certa, imo *proxima fidei* ex can. 5 Conc. Trid. Hanc notam assignant etiam Lercher, Diekamp, Ott, Daffara; imo Beraza proponit inferiorem notam «doctrina catholica» et Flick-Alszeghy notam «theologice certa». Quidam tamen, ut Boyer, Dander, Mors et Sagüés, id habent ut «de fide» definita in eodem can. 5 Conc. Trid.

Existentia *doni immortalitatis* est *de fide* indirecte definita a

25 Cf. Orban, *op. cit.* (supra, in n. 595) 12.
24 Cf. apud Ceuppens, *loc. cit.* (supra, n. 610) et Goossens, *loc. cit.* (supra, n. 606).

Conc. Arausicano et Tridentino (Conc. Carthag. id directe definit, sed non certo constat eius canonem fuisse approbatum a R. Pontifice). Hanc notam «de fide» assignant communissime theologi (etsi quidam invocent etiam Conc. Carthag.), ut Beraza, Lercher, Boyer, Diekamp, Ott, Mors, Dander, Sagüés, Flick-Alszeghy.

Existcntia *doni impassibilitatis,* ut excludentis saltem generaliter «poenas corporis», dici debet *de fide* indirecte definita a Conc. Trid. can. 2, eodem iure ac dicitur definita ipsa immortalitas («mortem et poenas corporis»). Si vero accipiatur in ampliori ac determinato sensu exclusionis omnis prorsus doloris, infirmitatis, physicae laesionis et aliorum id genus, agitur de sententia tam communi et ut certa a theologis iudicata, ut contraria non careat *temeritate.*

Existentia *doni peculiaris scientiae,* pariter tam communiter ac certe a theologis tenetur, ut vix sine aliqua *temeritate* negari possit.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

612. **Magisterii** doctrina praecipue ac explicitius respicit duo priora dona integritatis et immortalitatis; tertium impassibilitatis donum tangitur a Conc. Arausicano et Tridentino; quartum scientiae donum communiter tacetur.

Conc. Carthaginense a. 418, contra Pelagianos, can. 1: «Placuit omnibus episcopis... in sancta Synodo Carthaginensis Ecclesiae constitutis: ut quicumque dixerit, Adam primum hominem *mortalem* factum ita, ut, sive peccaret sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret non peccati merito, sed necessitate naturae, an. s.» (Denz. 222). Fere certum est Zosimum R. P. approbasse can. 3-5 huius Concilii, quippe qui referuntur in *Indiculo,* c. 7 (ex *Epistola tractoria* Zosimi), sed non certe constat Zosimum approbasse etiam can. 1 et 2, quamvis id verisimile sit (cf. Denz. ante 222, 231, 238). Unde non est certum hunc can. 1, quo immortalitas Adae directe definitur, excedere auctoritatem meri concilii provincialis.

Conc. Arausicanum **II** a. 529, contra Semipelagianos, a Bonifacio **II** a. 532 approbatum (cf. Denz. 398 sq.), can. 1: «Si quis per offensam praevaricationis Adae non totum, id est *secundum corpus et animam, 'in deterius' dicit hominem 'commutatum',* sed animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo *corruptioni* credit obnoxium, Pelagii errore deceptus adversatur Scripturae» (Denz. 371). Can. 2: «Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et eius propagini asserit nocuisse, aut certe *mortem tantum corporis* quae)oena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum lominem in omne genus humanum transisse testatur, iniustitiam Deo dabit contradicens Apostolo dicenti [Rom. 5. 12]...» (Denz. 372). In utroque canone directe ac principaliter definitur existentia peccati originalis, indirecte vero existentia immortalitatis in Adamo.

Conc. Trid., sess. 5 arausicanas illas condemnationes solemniter iteravit et expressius determinavit, quod attinet poenas corporis et concupiscentiam.

Can. 1: «Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus... incurrisse... *mortem,* quam antea illi comminatus fuerat Deus... 'totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum *corpus et animam in deterius commutatum fuisse'*: an. s.» (Denz. 1511). Can. 2: «'Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non eius propagini asserit nocuisse'..., aut inquinatum illum per inoboedientiae peccatum *'mortem'* et *poenas 'corporis* tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae': an. s.» (Denz. 1512). Can. 5: «Hanc *concupiscentiam,* quam aliquando Apostolus 'peccatum' [Rom. 6.12 sqq.] appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam numquam intellexisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit: an. s.» (Denz. 1515).

Commissio de re biblica a. 1909 inter ea quorum «sensum litteralem historicum vocari in dubium posse» negat, refert speciatim «originalem protoparentum felicitatem in statu iustitiae, integritatis et immortalitatis» (Denz. 3514).

Documenta Ecclesiae de supernaturalitate illorum donorum contra Baianos et lansenistas (de quibus infra, n. 620), illorum existentiam a fortiori proponunt.

613. Scriptura praefata quatuor dona modo simplici ac populari, sed valde significanti ac suasivo, proponit.

Quoad donum integritatis, Gen. 2. 25: «Erat autem uterque nudus, Adam scilicet et uxor eius, et non erubescebant»; 3. 7: «Et aperti sunt oculi amborum. Cumque cognovissent se esse nudos, consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata»; 3. 10 sq.: «Vocem tuam audivi in paradiso et timui quod nudus essem et abscondi me. Cui dixit: Quis enim indicavit tibi quod nudus esses, nisi quod ex ligno, de quo praeceperam tibi ne comederes, comedisti?»; 3. 21: «Fecit quoque Dominus Deus Adae et uxori eius tunicas pelliceas et induit eos».

Nuditas, de qua erubuerunt protoparentes, non est mera physica nuditas de qua antea non erubescebant, sed moralis quaedam nuditas, ratione cuius primo tunc veluti expoliati se senserunt, scilicet concupiscentia carnalis sive inordinatus motus carnis quem voluntas praevenire non valet; de hac enim homines erubescunt, ut ipsa experientia patet. Cuius erubescentiae intima ratio est ipsa rationalis naturae nobilitas, quia nempe homo, cum sit per rationem corpore et animali superior, experitur se esse impotentem ad ea perfecte sibi subicienda; «pudet», ait Augustinus, «animum resisti sibi a corpore, quod ei natura inferiore subiectum est».[25] Cum autem protoparentes ante peccatum non erubescerent, sequitur eam saltem carnis concupiscentiam sive deordinatum appetitum tunc non habuisse; quod satis clare significat ipsa·

*

[25] *De civ. Dei* 14. 23, CCL 48. 445; cf. 2-2, q. 151, a. 4.

Scriptura, consultis verbis: «Et non erubescebant... Et aperti sunt oculi amborum... [et] cognoverunt se esse nudos». Ex absentia autem huius concupiscentiae, quae est principalis ac difficilior ad coercendum, legitime deduci potest absentia ceterorum motuum appetitus sensibilis, seu praesentia alicuius generalis doni quo integer appetitus sensitivus perfecte rationi subiciebatur.

Inepte autem *obiceretur* protoparentes ideo non erubuisse, quia carerent usu rationis, aut usum verendorum seu finem matrimonii adhuc ignorarent; nam, contrarium ostendit tum ipsa erubescentia quam illico habuerunt, tum praeceptum divinum eis illatum, eorum libera transgressio, scientia Adami, praeceptum de propaganda specie, verba Adami de adhaerendo uxori.

Pariter frustra *obicitur* Evam tentatam esse delectabili fructus aspectu (Gen. 3. 6) adeoque habuisse concupiscentiam antequam peccaret; nam ex ipso contextu apparet Evam prius consensisse suasioni serpentis, ac ideo peccasse voluntate, ct subinde, iam vigore voluntatis soluto, inordinatum concupiscentiae motum concepisse ac voluntarie secutam esse. Ad rem S. Thomas: «In peccato primorum parentum etiam gula locum habuit... Non tamen ipsa bonitas et pulchritudo cibi fuit primum motivum ad peccandum, sed potius suasio serpentis, qui dixit: 'Aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii, 'quod appetendo, superbiam mulier incurrit. Et ideo peccatum gulae derivatum est ex peccato superbiae» (2-2, q. 163, a. 1, ad 2; cf. Augustinum, *Opus imperf. contra Iulian.* 1. 41, ML 45. 1095).

Rom. 6. 12 Apostolus concupiscentiam connectit cum peccato, et ita quidem intime ut eam aequivalenter vocet peccatum: «Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore, ut oboediatis concupiscentiis eius». Eam tamen non habet proprie et formaliter ut peccatum, sed tantum ut aliquid connexum cum peccato et inclinans ad peccatum; nam illud deprehendit etiam in iustis, in quibus «nihil nunc damnationis est» (8. 1), et ait «occasione accepta [a lege], peccatum operatum esse in me omnem concupiscentiam» (7. 8). Tandem eam connectit cum ipso peccato Adae de quo agit in toto loco (5. 8), dicens «per unum hominem peccatum in hunc mundum intrasse» (5. 12). Sensus igitur Apostoli est concupiscentiam esse quandam corporalium sive sensibilium virium deordinationem, sequentem ex peccato Adae; quo implicite significat, ante illud peccatum huiusmodi concupiscentiam non extitisse.

Donum immortalitatis clarius adhuc indicatur, nam mors exhibetur tanquam poena praevaricationis, quae proinde sine praevaricatione non esset et ante praevaricationem non erat. Id ostendit tum praevia poenae comminatiô, Gen. 2. 16 sq.: «Praecepitque ei dicens: Ex omni ligno paradisi comede, de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas; in quocumque enim die comederis ex eo morte morieris», cuius comminationis conscia erat Eva inquiens ad serpentem, Gen. 3. 3: «Praecepit nobis Deus ne comederemus... ne

forte moriamur»; tum secuta poenae applicatio, Gen. 3. 17-19; «Quia... comedisti de ligno, ex quo praeceperam tibi ne comederes..., in pulverem reverteris».

Ut patet, non agitur ibi de morte spirituali, sive animae, cum haec sit ipsa culpa, non poena pro culpa, et ceteroquin explicite agatur de «reditu in terram de qua sumptus es, quia pulvis es et in pulverem reverteris»; nec agitur de poena capitali statim exequenda, qua destrueretur ipsum genus humanum, cuius futuram ac dolorosam vitam Deus ibidem Adamo praedicit, sed de mero reditu ad naturalem mortalitatis conditionem ex qua protoparentes elevati fuerant.

Hanc interpretationem et ipsam doctrinam confirmant plures alii textus utriusque testamenti; Sap. 2. 23 sq.: «Quoniam creavit hominem inexterminabilem et ad imaginem similitudinis suae fecit illum. Invidia autem diaboli mors intravit in orbem terrarum»; Eccli. 25. 33: «A muliere initium factum est peccati, et per illam omnes morimur»; Rom. 5. 12: «Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors» (cf. 5. 14 et 21; 8. 10 sq.; 1 Cor. 15. 21 sq.).

Donum impassibilitatis modo generali innuitur in descriptione loci habitationis protoparentum, tanquam «paradisi voluptatis... [in quo] produxit Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum visu et ad vescendum suave...» (Gen. 2. 8-15) et vivide ostenditur in secuta poena «aerumnarum mulieris» et «laboribus, spinis, tribulis, sudore» quibus homo suum victum quaereret (Gen. 3. 16-19).

Donum scientiae in primo homine ostendit eius immediata cognitio tum naturae variorum animalium, primo ab ipso Creatore ei exhibitorum, tum propriae indolis et finis mulieris, sive huius novae creaturae sibi similis et primo ei oblatae, Gen. 2. 19 sq., 23. sq.: «Omne enim quod vocavit Adam animae viventis ipsum est nomen eius. Appellavitque Adam nominibus suis cuncta animantia et universa volatilia caeli et omnes bestias terrae... Dixitque Adam: Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea: haec vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est. Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una». Confirmatur ulterius ex interpretatione Eccli. 17. 1, 5, 6: «Deus creavit de terra hominem... Creavit ex ipso adiutorium simile sibi. Consilium et linguam et aures et cor dedit illis excogitandi et disciplina intellectus replevit illos; creavit illis scientiam spiritus, sensu implevit cor illorum et mala et bona ostendit illis...».

614. Patres, *donum integritatis* proponunt, explicite excludentes a primis parentibus motus concupiscentiae, praecipue carnalis, idque occasione explicationis supradictae genesiacae narrationis de

illorum non erubescentia in corporali nuditate, dicentes eos vestitos ac protectos fuisse indumento virtutum et honestatis.

Irenaeus: «[Adam] condignum... inoboedientiae amictum fecit, conterritus timore Dei; et retundens petulantem carnis impetum, quoniam indolem et puerilem amiserat sensum, et in cogitationem peiorum venerat, frenum continentiae sibi et uxori suae circumdedit» *(Adv. haer.* 3. 23. 5, MG 7. 963).

Chrysostomus: «[Protoparentes] quasi angeli versabantur in paradiso, non concupiscentiis flagrantes, non ab aliis afflictionibus infestati, non naturae necessitatibus obnoxii, sed prorsus incorruptibiles et immortales conditi, neque vel vestimentorum amictu egebant: 'Erant enim', inquit, 'ambo nudi, et non erubescebant'. Peccato enim et praevaricatione nondum praesente, gloria, quae superne venerat, vestiti erant, et ideo non erubescebant; post transgressionem autem praecepti, introgressa est et erubescentia, et nuditatis agnitio» *(In c. 2 Gen.,* hom. 15. 4, MG 53. 123).

Augustinus: «Concupiscentiam sive naturalem, sive carnalem tibi placeat appellare, eam nos concupiscentiam vituperamus, qua caro concupiscit adversus spiritum et trahit ad illicita, nisi et spiritus adversus eam fortius concupiscat. Hanc dissensionem dicimus in paradiso non fuisse, quando qui ibi erant, nudi erant, et non confundebantur. Hanc post peccatum esse cepisse, ipsa res clamat; quandoquidem post peccatum pudenda texerunt, quae prius pudenda non fuerant» *(Opus imperf. contra lulian. 5.* 5, ML 45. 1436).

Nec obstat quod aliqui antiquiores Patres, scilicet Theophilus Antiochenus *(Ad Autol.* 2. 25), Irenaeus, *(Adv. her.* 4. 38) et Clemens Alex. *(Protrept.* 2; *Strom.* 3. 17), dicant protoparentes ideo de nuditate non erubuisse quia creati erant *in infantili aetate.* Nam iidem Patres supponunt protoparentes fuisse capaces suscipiendi praeceptum et Irenaeus (nuper cit.) ait Adamum per peccatum «puerilem amisisse sensum», quae quidem de vera physica infantili aetate intelligi nequeunt. Unde verisimiliter protoparentes ab illis Patribus ideo infantes dicuntur quia erant recenter creati, quasi modo geniti infantes, et quia praecise innocentiam integritatis habebant in similitudinem infantium.[26]

615. *Donum immortalitatis* Patres proponunt, necessitatem moriendi in protoparentibus adscribentes eorum peccato. Si quando dicunt Adamum fuisse mortalem et non moriturum si non peccasset, nequaquam significant illum ante peccatum non habuisse immortalitatem nisi in spe, seu in hypothesi non peccati et tanquam proemium oboedientiae, sed tantum eum fuisse natura sua mortalem et solo Dei beneficio immortalem.

Theophilus Antiochenus: «Sed nobis dicet aliquis: Natura mortalis factus est Adam? Minime. Num immortalis? Nihilo magis. Nihil ergo erat?

[26] Irenaei doctrinam exponunt M. Aubineau, «Incorruptibilité et divinisation selon saint Irénée», *Recherches de science religieuse* XLIV (1956) 25-52, et J. M. Arroniz, «La jnmortalidad como definiciôn del hombre en S Ireneo», *Scriptorium Victoriense* VIII ; 1961) 262-287.

Neque etiam id dicimus. Igitur nec mortalis natura, nec immortalis factus. Nam si immortalem ab initio fecisset, deum eum fecisset. Rursus si mortalem, vaderetur Deus causa illius mortis esse. Nec immortalem igitur fecit nec mortalem, sed... capacem utriusque, ut si ad ea ferretur, quae ducunt ad immortalitatem, et deus fieret ',si vero deflecteret ab ea, quae ducunt in mortem, non oboediens Deo, ipse sibi mortis auctor esset» *(Ad Autol. 2. 21, MG 6* 1094 sq.).

Clarius et exactius idem dicit Augustinus colligens mentem ceterorum Patrum: «Illud quippe [corpus] ante peccatum, et mortale secundum aliam, et immortale secundum aliam causam dici poterat: id est mortale, quia poterat mori [scilicet peccando], immortale, quia poterat non mori [scilicet non peccando]. Aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales [seu angelos] creavit Deus; aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis; quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae: quo ligno separatus est cum peccasset, ut posset mori, qui nisi peccasset posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio Conditoris... Neque enim immortale quod mori omnino non possit, erit nisi spirituale, quod nobis futurum in resurrectione promittitur» *(De Gen. ad litt.* 6. 25. 36, ML 34. 254).

616. *Donum impassibilitatis* Patres passim proponunt, quandoque ad modum unius cum dono integritatis vel immortalitatis, saepius cum describunt generaliter statum felicitatis in terrestri paradiso.

Sit pro ceteris Augustinus: «Quis tandem absolute dici beatus potest, qui timore afficitur vel dolore? Quid autem timere aut dolere poterant illi homines [i. e. Adam et Eva] in tantorum tanta affluentia bonorum, ubi nec mors metuebatur nec ulla corporis mala valetudo, nec aberat quicquam, quod bona voluntas adipisceretur, nec inerat quod carnem animumque hominis feliciter viventis offenderet?» *(De civ. Dei* 14. 10, CCL 48. 430).

«Vivebat itaque homo in paradiso sicut volebat, quandiu hoc volebat quod Deus iusserat... Vivebat sine ulla egestate, ita semper vivere habens potestate. Cibus aderat ne esuriret, potus ne sitiret, lignum vitae ne illum senecta dissolveret. Nihil corruptionis in corpore vel ex corpore ullas molestias ullis eius sensibus ingerebat. Nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus. Summa in carne sanitas, in animo tota tranquillitas. Sicut in paradiso nullus aestus aut frigus, sic in eius habitatore nulla ex cupiditate vel timore accidebat bonae voluntatis offensio. Nihil omnino triste, nihil erat inaniter laetum... Non lassitudo fatigabat otiosum, non somnus premebat invitum» *(ibid.* 14. 26, p. 449).

617. *Donum scientiae* in protoparentibus Patres deducunt praecipue ex duobus quae in ipsa Scriptura ostenduntur, scilicet ex eo quod Adam sciverit imponere *proprium nomen universis viventibus,* quod Augustinus vocat «excellentissimae indicium sapien tiae» *{Opus imperf. contra Itdian.* 5. 1) et Chrysostomus «ineffabi

lem sapientiam a Deo suppeditatam» *(In c. 2 Gen.,* hom. 15. 3), et ex eo quod statim intellexerit *proprium munus mulieris* et finem matrimonii, quod Chrysostomus (ibid.) «*propheticam* gratiam» appellat.

Arguunt etiam ex eo quod Ada potuerit sibi *efformare linguam* ad suos conceptus exprimendos, «nam ipse Pythagoras, a quo philosophiae nomen exortum est, dixisse fertur illum fuisse omnium sapientissimum, qui vocabula primus indidit rebus» (Augustinus, *Opus imperf. contra lulian.* 5. 1; cf. *De Gen. ad litt.* 8. 16, 35; *Epist.* 102. 10; Gregorium Nyss., *Adv. Eunom.* 2. 4).

Cyrillus Alex. Adae sapientiam sic extollit: «Auctor ille nostri generis Adam, non in tempore, sicut nos, sapientiam videtur consecutus, sed a primo statim ortus sui initio perfecta intelligentia praeditus cernitur, dum acceptam divinitus illuminationem illibatam in seipso conservaret, et integram naturae suae retineret dignitatem» *(In Io. evang.* 1.9, MG 73. 127).

Unde iuxta Patres scientia Adae fuit excellentissima sive perfecta, supernaturaliter infusa et inde ab initio habita.

PROBATUR 2. Ex ratione convenientiae.

618. Cum praedicta dona sint supernaturalia sive indebita naturae hominis (ut infra ostendetur), pro illorum existentia, ex ipsis fontibus revelationis cognita, nequit ulla ratio necessitatis, sed solius convenientiae, assignari. Quae quidem facile intelligitur, supposita priori elevatione hominis ad gratiam et considerata ipsa natura hominis. Cum enim homo componatur triplici veluti elemento, rationali nempe, sensitivo et corporali, congruum est ut, sicut ratio elevata est per gratiam qua subicitur ordini divino, ita appetitus sensitivus simul elevaretur *per donum integritatis,* quo perfecte subiceretur rationi, et pariter corpus elevaretur *per dona immortalitatis et inpassibilitatis,* quibus ipsum perfecte subiceretur animae. Ita perfectum aequilibrium et harmonia servatur in tota humana natura, secundum eius connaturales dispositiones et exigentias, quibus attemperatur actio divinae providentiae, praecipue in ipsa prima rerum constitutione, quam decet secundum perfectam sui formam e manibus creatricibus procedere.

Oonum autem scientiae cetera dona subsequitur ac vario modo comitatur, ut intuenti patet, cum nihil volitum nisi praecognitum, quamvis directe et secundum se non sit stricte necessarium ad praefatam triplicem harmoniam stabiliendam et asservandam, nec ideo

necessario fuisset in filiis Adae, si in originali iustitia geniti fuissent. Ceterum, convenientia alicuius doni infusae scientiae in primo homine ex duplici capite procedit, scilicet, primo in ordine naturali, ex eo quod Adam erat principium aliorum tum secundum corpus per generationem tum secundum animam per instructionem et gubernationem, ac ideo, sicut institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere ac gubernare; secundo, in ordine supernatural!, ex eo quod, cum esset elevatus per gratiam ad illum ordinem, oportuit etiam supernaturaliter instrui circa illius veritates, ut ad finem illius vitam suam ordinare posset (1 p., q. 94, a. 3).

619. Quod attinet singula dona, peculiariter observetur quomodo ipsa concurrant *ad humanum aequilibrium* stabiliendum.

Nam *donum integritatis,* subdendo inferiores vires appetitus rationi ac voluntati, in quibus donum gratiae residet, confert ad hanc conservandam et augendam, auferens impedimentum inferiorum inclinationum ad peccandum et supprimens interiorem illam luctam moralem, in qua homo lapsus ingemiscit.

Dona immortalitatis et impassibilitatis perficiunt ipsum naturale dominium animae in corpus; nam «anima rationalis excedit proportionem corporalis materiae..., [unde] conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiae» (1 p., q. 97, a. 1); item «vita et incolumitas corporis consistit in hoc quod subiciatur animae, sicut perfectibile suae perfectioni; unde per oppositum, mors et aegritudo, et quilibet corporalis defectus, pertinet ad defectum subiectionis corporis ad animam; unde patet quod sicut rebellio carnalis appetitus ad spiritum [seu concupiscentia quam aufert donum integritatis] est poena peccati primorum parentum, ita etiam et mors et omnes corporales defectus» (2-2, q. 164, a. 1).

Haec duo dona, quamvis formaliter distincta, ita intime connectuntur ut vix unum sine altero concipi possit, cum ex eadem radice dominii animae in corpus procedant, et passio, praecipue aegritudinis, sit quaedam debilitatio organismi ac ideo aliquis remotus gressus ad mortem, quae in illius dissolutione consistit: quo sensu quotidie morimur et ipsa senectus prolixa mors nuncupatur.

ASSERTIO 2. Ouatuor nraefata dona sunt vere praetematuralia, seu absolute indebita naturae humanae.

620. Nota theologica.

Quoad donum *integritatis,* supernaturalis eius character est *theologice certus,* sicut quoad ipsum donum gratiae; nam contraria Pistoriensium sententia, quoad utrumque donum complexive acceptum, declaratur erronea a Pio VI (cf. supra, n. 602). Quoad do-

num *immortalitatis,* idipsum ita certum est ut contrarium sit saltem *temerarium,* ut constat ex damnatione Baii et Pistoriensium. Quoad donum *impassibilitatis* nihil directe dicitur in documentis Ecclesiae; attamen, damnatae sunt duae propositiones Baii (Denz. 1972 sq.) asserentes omnes afflictiones huius vitae deberi tantum ratione peccati actualis vel originalis, quo quidem, attenta mente Baii, innuitur exemptionem ab illis, sive impassibilitatem, esse quid naturale ac debitum humanae naturae; exinde et ex communi theologorum doctrina videtur deduci posse aliqua censura, qua dicatur negatio praeternaturalitatis impassibilitatis non carere *aliqua temeritate.* De *dono scientiae* nihil dicitur in documentis Ecclesiae, ac ideo ex sola communi sententia theologorum vix aliqua censura circa ipsum concipi potest.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

621. Magisterii doctrina quoad praeternaturalitatem donorum integritatis et immortalitatis continetur praecipue in condemnatione contrariae sententiae Baii et Conc. Pistoriensis, supra relata (n. 539 sq.).

Scriptura eorundem donorum praeternaturalitatem satis clare suggerit, ex modo quo loquitur et ex his quae de illis consulto indicat. Quod attinet *integritatem,* indicatur ut aliquid peculiare quod nudi protoparentes non erubescerent. Pariter suggeritur *immortalitalitatem* fuisse aliquid indebitum et supra naturalem hominis conditionem, cum mors, post peccatum illata, exhibeatur tanquam reditus ad naturalem hominis conditionem («Donec revertaris in terram de qua sumptus es, quia pulvis es et in pulverem reverteris»). *Impassibilitatem* fuisse quid indebitum, innuitur in ipsa emphatica descriptione paradisi voluptatis, tanquam valde specialis status ac loci in quo Deus primum hominem collocarat. Quoad *scientiam,* eius peculiaris excellentia et indebita ratio indicatur in eo quod Adam inde ab initio potuerit omnia viventia perfecte cognoscere, sive proprio nomine appellare, et immediate proprium mulieris munus cognoverit.

Patres eandem veritatem explicitius proferunt. *Integritas* exhibetur ut speciale Dei donum, ut morale ac gloriosum vestimentum quo nudi parentes vestiti erant (Chrysostomus, supra, n. 614: «Gloria, quae superne venerat»); Augustinus ait a concupiscentia sive morali «ignorantia et difficultate hominem nonnisi Dei gratia liberari» *(Retract.* 1. 9. 6; cf. *Contra lulian.* 4. 16. 82). *Immortalitas*

pariter exhibetur ut donum gratuitum sive beneficium Creatoris (Augustinus, supra, n. 615: «[Immortalitas] ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae... Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio Conditoris»), *Impassibilitatis* supernaturalitas elucet ex tota supra relata (n. 616; descriptione Augustini de statu felicitatis, cui S. Doctor singillatim opponit varias passiones et fastidia quae nobis contingunt. *Scientia* Adae describitur ut «a Deo suppeditata», ut «prophetica gratia», ut aliquid collatum ratione elevationis hominis ad supernaturalem integritatem, seu ratione «acceptae divinitus illuminationis» (supra, n. 617).

PROBATUR 2. Ex ratione.

622. Ipsa ratio ostendit huiusmodi dona esse supra naturalem hominis conditionem eique indebita. Supernaturale enim definitur quod superat naturae vires et exigentias.

Talis autem est integritas, seu immunitas a concupiscentia sensibili et deordinata, ut patet ex naturali ratione ipsius concupiscentiae sive motus appetitus sensitivi.

Cum enim talis sit ipsa hominis natura ut in ea habeatur duplex appetitus, alter rationalis sive voluntatis, et alter sensitivus, inter se essentialiter distincti quoad facultatem, actum et obiectum, naturale est homini ut, *attentis propriis viribus,* appetitus sensitivus feratur in suum actum et obiectum independenter et abstractive ab appetitu rationali. *Attentis autem ipsis exigentiis* psychologicis ac moralibus eiusdem ac unius hominis, non aliud requiritur quam ut voluntas, utpote altior et efficacior appetitus quo regulatur tota hominis vita moralis, possit politice dominari ac regulare motus appetitus sensitivi, ne ab illis trahatur contra ordinem rationis ac moralitatis. Malum enim morale est in sola voluntate, nec concupiscentia est secundum se mala aut peccatum, nec formaliter et actualiter deordinata, nisi cum informatur per ipsum consensum voluntatis. Proinde immunitas a concupiscentia, sive absentia praefatorum independentium motuum appetitus sensitivi, qui simpliciter ac dispotice regularentur ab appetitu rationali, est aliquid praeter et supra naturam hominis, nec potest in homine causari nisi ex influxu alicuius agentis supernaturalis, seu ex dono vel forma supernaturali, quomodolibet id explicetur (cf. De *veritate,* q. 25, a. 7; *In* 2 *Sent.,* dist. 31, q. 1, a. 2, ad 3).

623. Non uno tamen modo theologi conantur explicare *proximam cati-*

sam huiusmodi integritatis. Quidam enim, ut Vasquez, recurrunt ad solam causam extrinsecam, scilicet ad specialem divinam providentiam, removentem obiecta quae appetitum alliciunt; sed ita multiplicantur miracula nec quidquam rectitudinis ponitur in ipsa anima. Alii recurrunt ad solam causam intrinsecam, et quidem, vel ad aliquem vix intelligibilem habitum appetitum determinantem ad unum (Durandus); vel ad aliquem physicum vigorem animi (Caietanus), qui vix apparet quid esse possit si distinguatur ab ipsis virtutibus; vel ad physicum habitum virtutum, aut naturalium ac per accidens infusarum, aut supernaturalium sive per se infusarum (S. Thomas et thomistae ad mentem, explicitius Hugon et Boyer). Alii (ut Suarez, quem sequitur Sagüés) recurrunt ad complexum causarum tum extrinsecarum seu auxiliorum divinae providentiae tum intrinsecarum seu virtutum infusarum.

Probabilius autem dicendum est, *ad mentem S. Thomae,* causam integritatis fuisse *virtutes ipsas infusas;* nam per has tanquam per formam sibi contrariam minuitur fomes sive concupiscentia et per easdem, in altiori gradu, fomes ille ita minui potest ut perfecte ligetur. Ad id autem per se sufficiebant virtutes ipsae naturales, a Deo per accidens infusae in anima primi hominis, ita ut status naturae integrae tantum, seu sine gratia sanctificante, possibilis fuerit (sicut e converso possibilis est status naturae mere elevatae per gratiam sine integritate). Sed quia de facto Adam elevatus est etiam per gratiam sanctificantem, praefata integritas per accidens ac de facto *ab eadem gratia causabatur, per quondam eius redundantiam ex parte rationali in partem sensitivam,* quatenus nempe, vel virtutes ipsae naturales, per accidens a Deo infusae, quae erant immediata causa integritatis, per gratiam firmabantur ne amitterentur aut minuerentur, vel ab ipsa supernatural! gratia, per quandam intestinam redundantiam, in appetitu sensitivo imprimerentur ac servarentur. Ita pleniorem sensum obtinent sequentia verba S. Thomae: «Erat enim [in primo homine] rectitudo secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa et secundae et tertiae; quandiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur... Ex quo datur intelligi, si deserente gratia soluta est oboedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur» (1 p., q. 95, a. 1).

Haec solutio fundatur in connaturali influxu, quem anima habet in corpus et inferiores vires, et illustratur tum ex influxu gratiae et virtutum supernaturalium in appetitu sensitivo, cuius motus eo magis minuitur quo magis animus applicatur ad obiecta et opera supernaturalia, tum ex altiori ac profundiori influxu quem visio beatifica habet in integritatem et immortalitatem patriae, per redundantiam ipsius essentialis gloriae animae in accidentalem corporis gloriam. Erat igitur status integritatis primi hominis aliquid medium inter statum patriae et statum viae qui lapso homini nunc contingit. Id quoque notandum est, S. Thomam particularem ac distinctam quaestionem instituere de solis tribus donis scientiae (1 p., q. 94), immortalitatis (q. 97, a. 1) et impassibilitatis (a. 2), non vero de ipso excelsiori dono integritatis, quod veluti refundit in ipsam quaestionem de gratia Adami (q. 95, a. 1-3).

624. *Immortalitas* pariter est aliquid supernaturale, superans tum vires tum exigentias humanae naturae. Nam homo, cum sit

compositus ex corpore et anima, est naturaliter corruptibilis ex parte corporis, quod in seipso ex contrariis componitur et contrariorum agentium influxui subicitur (2-2, q. 164, a. 1, ad 1). Nec refert quod, cum anima sit forma corporis, eius separatio per mortem sit aliquid violentum nec ideo naturale; nam ex hoc ad summum sequeretur quod homini debeatur resurrectio post mortem, non vero quod ei debeatur quod mori non possit seu immortalitas, cum mors sive separabilitas animae a corpore sequatur necessario ex corporis corruptibilitate, ut dictum est. Ceterum, nec verum est resurrectionem homini proprie deberi, cum, semel creata in corpore et ab eo individuata, anima possit pergere in sua existentia et intellectuali operatione, utpote forma subsistens, ut supra ostensum est (n. 576 sq.).

625. Quod autem attinet *modum quo donum immortalitatis inducebatur,* quidam iterum recurrunt ad causas extrinsecas aut adiacentes, ut specialem providentiam divinam, qua homo ab externis malis praeservabatur; vel ad eximiam Adae scientiam et prudentiam, quae valebat causas et occasiones mortis vitare; vel ad optimam complexionem corporis Adae et absentiam nocivarum passionum appetitus; vel ad peculiarem virtutem fructus ligni vitae, quo Ada vescebatur; vel ad omnes aut plures cx his causis simul. Attamen, huiusmodi causae, utpote partiales, extrinsecae aut accidentales, non videntur sufficere.

Unde probabilius dicendum est cum *S. Thoma* quod immortalitas causabatur per aliquam virtutem, intrinsecam ipsi humano composito, non tamen per aliquem vigorem communicatum ipsi corpori ne posset unquam dissolvi (id enim continget tantum in glorificatione corporis in caelo, ex quadam physica redundantia ipsius gloriae animae), sed *per quandam virtutem ipsi animae supernaturaliter a Deo communicatam,* vi cuius posset corpus a corruptione praeservare, quandiu tamen ipsa maneret Deo subiecta per gratiam; quod quidem convenit ipsi animae naturae, prout, etsi sit forma corporis, tamen excedit proportionem corporalis materiae, nec in ea immergitur sed eam dominatur et est ab ea independens quoad subsistentiam et intellectualem operationem (1 p., q. 97, a. 1; q. 76, a. 1).

Ceterum, etiam huiusmodi animae virtus, sicut supradictus vigor integritatis, dependebat et causabatur de facto *ab ipsa gratia sanctificante,* saltem moraliter prout erat illi tanquam conditioni alligata, et probabiliter etiam physice, quatenus, ob intimam unionem inter corpus et animam huiusque connaturalem influxum in illud, non repugnat ut efficacia gratiae supernaturalis extendatur ad huiusmodi corporalem effectum (cf. 1 p., q. 95, a. 1, supra cit., in n. 625; q. 97, a. 1, ad 3). Quo sensu immortalitas Adae, sicut eius integritas, erat aliquid medium inter statum immortalitatis et integritatis patriae et statum mortalitatis et inordinatae concupiscentiae, quae in via nobis contingit sub ipsa gratia reparata.

Quod autem dicitur in Gen. 2. 9; 3. 22 et 24 de *«ligno vitae»* («Ne forte... sumat de ligno vitae et comedat et vivat in aeternum»), aliqui moder-

ni exegetae (ut W. Staerk, Th. Obbink, H. Junker) interpretantur in mero sensu symbolico, seu de signo immortalitatis quam protoparentes habebant; alii (ut M. J. Lagrange, T. van Tichelen, *G.* Rijckmans) in sensu quidem historico, quatenus protoparentes illum fructum vere manducarent, qui tamen nullum immortalitatis aut sanitatis effectum haberet, sed esset tantum signum libertatis qua protoparentes gaudebant in eius usu; alii tandem (ut Patres, theologi communius et aliqui moderni exegetae, ut Hummelauer, P. Heinisch, A. Bea, K. A. Leimbach) in sensu historico et causali, quatenus fructus ille haberet verum influxum in hominis immortalitatem.[27] In quo casu dicendum esset cum S. Thoma praefati fructus influxum in immortalitatem se habuisse tantum concomitanter et accidentaliter, quatenus impediret statum senectutis seu incipientem corporis dissolutionem (iuxta illud Augustini, *De civ. Dei* 14. 26: «Ne senectus eum dissolveret»), servando organismi glandulas in vigore iuvenili, non vero causando directe ac simpliciter ipsam immortalitatem, quae erat proprius effectus supradicti vigoris ipsius animae, gratia exornatae (1 p., q. 97, a. 4).

626. *Impassibilitas* est manifeste aliquid supernaturale, ut patet ex ipsa corporis humani complexione, quae tum intrinsece tum extrinsece a contrariis agentibus naturaliter laedi et affici potest.

627. Attenta autem horum contrariorum agentium multiplicitate et efficacia, vix dici potest ad totalem illam hominis impassibilitatem explicandam suffecisse aut etxernam Dei actionem ea avertentem (nisi velimus miracula multiplicare), aut externum influxum scientiae et prudentiae Adami, aut etiam internam optimamque corporis eius complexiones. Unde iterum recurrendum videtur ad supradictum *praeternaturalem animi vigorem,* qui, sicut a morte, ita et a fortiori a doloribus et infirmitatibus, mortis ipsius praecursoribus, corpus illaesum redderet; quique, ut supra dictum est, cum ipso vigore *graliae sanctificantis* intime connectebatur. Quo sensu huiusmodi Adae impassibilitas ac felicitas erat quid medium inter impassibilitatem patriae et miseriam viae quae nobis contingit.

Cum hoc impassibilitatis dono coniungi potest tum quintum quoddam *donum perfecti exterioris dominii,* a quibusdam ut distinctum donum propositum, tum quaestio de sensu et indole *terrestris paradisi,* de quo in genesiaca narratione.

628. *Donum perfecti dominii,* sive talis immunitas a servitute, respectu animalium aliarumque rerum exteriorum, ut ab eis homo non posset nocumentum accipere eisque pro libito et absque ulla difficultate uteretur, asseritur communiter a theologis (cf. S. Thomam, 1 p., q. 96, a. 1 et 2) necnon a pluribus Patribus (Chrysostomus, *In Gen.* 1, hom. 9. 4: «Ab initio res non ita se habebant, sed timebant et tremebant bestiae et venerabantur dominum»; Theodoretus, *In Gen.* 1, q. 18), atque aliquod fundamentum habet in Scriptura, seu in Gen. 1. 26, 28: «Praesit piscibus maris et volatilibus caeli

27Cf. F. Ceuppens, *Quaestiones selectae ex historia primaeva* (ed. 2, Taurini 1948) 103-106, 179 sq.

et bestiis universaeque terrae... Crescite et multiplicamini, et replete terram et subicite eam et dominamini piscibus...» (cf. 2. 19 sq.); Eccli. 17. 3 sq.: «Dedit illi potestatem eorum quae sunt super terram; posuit timorem illius super omnem carnem, et dominatus est bestiarum et volatilium»; Rom. 8. 19 sq.: «Expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat. Vanitati enim creatura subiecta est non volens, sed propter eum qui subiecit eam in spe; quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei. Scimus enim quod omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc».

Huiusmodi dominium, si intelligatur in quodam sensu negativo, quatenus nempe animalia et cetera entia inferiora non potuissent homini nocere, etiam exercita circa ipsum actione sua nociva, reducitur ad ipsum praecedens donum impassibilitatis. Si vero intelligatur de positivo quodam dominio, quo obtineretur animalium oboedientia ad nutum, importat aliquid speciale ac distinctum, quod concipi potest ut *aliquis vigor* supernaturaliter inditus animae Adami, quo posset omnia animalia immediate sibi mansueta reddere, eo modo quo per virtutem ipsam naturalem quilibet homo aliqua animalia, etiam ferocia, sibi domestica reddit, ut veluti ad nutum sibi oboediant. Quod quidem obtinetur per influxum in ipsam facultatem aestimativam animalium, quae est quaedam participatio prudentiae ad aliquos actus perticulares, quaeque proinde nata est moveri a prudentia humana, tanquam ab universali ratione agibilium. «Omnia [enim] animalia habent quandam participationem prudentiae et rationis secundum aestimationem naturalem; ex qua contingit quod grues sequuntur ducem, et apes oboediunt regi; et sic tunc [in statu originali] omnia animalia per seipsa homini obedivissent, sicut nunc quaedam domestica ei obediunt» (1 p., q. 96, a. 1, ad 4).

629. *Paradisus terrestris,* sive «paradisus voluptatis» de quo in Gen. 2. 8-17, significat saltem varia exteriora adminicula quae ad protoparentum felicitatem conferebant, quaeque sub ratione «ligni vitae» connectuntur cum dono immortalitatis, ut supra dictum est, sub ratione vero «omnis ligni pulchri visu et ad vescendum suavis», de quo illi comebant (2. 9 et 16), connectuntur cum dono impassibilitatis. Nam homo in illo innocentiae statu, secus ac in statu caelestis impassibilitatis, indigebat cibo ad sustentandum corpus pro actionibus vitae vegetativae, seu augmento et generatione. Neque autem alteratio, sive passio quae involvitur in nutritione, neque subsequens superfluitatum emissio, obstabat praefatae impassibilitati aut felicitati protoparentum; nam nutritio importat passionem non in subiecto sed in alimento quod corrumpitur et convertitur, et, quod attinet superfluitatum emissionem, «fuisset divinitus praevisum ut nulla ex hoc indecentia esset» (1 p., q. 97, a. 3).

De sensu autem historico aut symbolico tum eorum quae de genesiaco paradiso narrantur, tum ipsius loci et situs in orbe, diversimode et incerte iudicant theologi et exegetae; in quibus proinde non vacat immorari (S. Thomas de paradiso instituit integram quaestionem, 1 p., q. 102). Generatim admittitur locus aliquis historicus ac determinatus (quod autem protoparentes fuerint in aliquo quocumque loco, necessario sequitur ex ratione corporis), cuius situs esset circa Mesopotamiam. Ampliorem autem determinationem

quaeierc, aut dicere cum quibusdam locum illum fuisse extra terram, puta in tertio caelo (ex 2 Cor. 12. 2), aut in valde remota et clausa terrae parte, aut adhuc asservari ibique Enoch et Eliam habitare (cf. v. g. 1 p., q. 102, a. 1 et explicationes Billuart ad hanc quaestionem), satis arbitrarium ac coniecturale videtur, nec confert ad aedificationem scientiae. Ceterum, probabile est totam illam narrationem de loco voluptatis non esse realem et historicam, sed potius idealem ac popularem descriptionem verae ac historicae felicitatis protoparentum. Nec Commissio de re Biblica in suo responso a. 1909 paradisum illum refert inter ea quae in genesiaca narratione sunt in sensu historico accipienda, sed tantum loquitur de «primaevo innocentiae statu».[28]

630. *Scientia* eximia, primo homini communicata, non potuit non esse supernaturalis et infusa, sive agatur de scientia circa mysteria ipsa supernaturalia, quae fit per revelationem, quaeque proinde est supernaturalis quoad substantiam et reducitur ad donum gratiae prout hoc importat fidem (cf. supra, n. 606), sive agatur de scientia circa res naturales, quae debuit esse per accidens infusa, seu supernaturalis quoad modum. Non potuit enim Adam, etsi in perfecta aetate corporis constitutus et magna intelligendi vi praeditus, statim inde ab initio sibi acquirere talem excellentem scientiam, quales in fontibus revelationis ei tribuitur et qualis conveniebat tum eius personali perfectioni tum muneri primi parentis et primi magistri humanitatis.

Quod attinet *ignorantiam, httiusmodi infusae scientiae* circa res naturales, notandum est eam non accipi ex parte ipsius scientiae, quae erat eiusdem rationis ac nostra scientia, sed accipi ex parte obiecti scientiae ac respicere eius relativam infallibilitatem et universalitatem, ita ut primus homo esset *immunis ab omni errore et ignorantia,* saltem sub aliqua ratione.

Et quidem quod attinet *errorem,* Ada non potuit errare errore speculativo, ita ut alicui falso acquiesceret quasi vero, nam huiusmodi deceptio accidit intellectui ex influxu inferiorum sensibilium facultatum, quae in primo ho-

15 De indole et loco illius paradisi agunt.

Ayer de Vuippens, I., «Ou plaça-t-on le paradis terrestre?», *Etudes franciscaines* XXXVI (1924) 117-140, 371-398, 561-589; XXXVII (1925) 21-44, 113-145.—Le *paradis terrestre au troisième ciel?,* Fribourg 1925.

Ceuppens, F., *Quaestiones selectae ex historia primaeva* (ed. 2, Taurini 1948) 175-179.

Deimel, A., «Wo lag das Paradies?», *Orientalia XV* (1924) 45-48.—«Gen. cc. 2-3 aim monumentis assyriis comparata», *Verbum Domini* IV (1924) 281-283.

Feldmann, J., *Paradies und Siindenfall,* Münster 1913.

Fruhstorfer, K., *Weltschopfung und Paradies nach der Bibel,* Linz. 1927.

Ibero, J., «El paraiso terrenal», *Estudios eclesiâsticos* IV (1925) 217-219.

Theiss, J., *Das Land des Paradieses,* Trier 1928; idem in *Pastor Bonus* (1927) 414-424; (1928) 19-31, 110-120.

Vigouroux, F., «Paradis terrestre», *Dictionnaire de la Bible* IV (Paris 1908) 21_0-2128.

autem attinet errorem practicum, qui incurritur in parte rationali ex influxu ipsius voluntatis, Ada errare potuit et de facto erravit peccando. Nec refert quod dicatur Eva decepta fuisse a serpente (Gen. 3. 1-5, 13: «Serpens decepit me»); nam huiusmodi deceptio sive seductio (sicut et motus concupiscentiae in fructum delectabilem) subsecuta est ipsum peccatum superbiae, quo Eva consensit serpentis suasioni, ac ideo postquam amiserit tum donum scientiae tum donum integritatis (cf. supra, n. 613).

Quod vero attinet *ignorantiam,* non iuvat scientiam primi hominis sive immoderate extendere, ut contingit apud antiquiores theologos, sive nimium restringere, ut fit a quibusdam modernis. Generatim dici debet Adamum omnia ea scivisse, quae requirebantur tum ad regulandam suam vitam relate ad ordinem supernaturalern (de quibus dictum est supra, n. 606), tum ad naturalem suam perfectionem et felicitatem necnon ad explendum digne ac competenter suum munus primi parentis atque institutoris generis humani (cf. supra, η. 618).[29]

631. Quidam disputant *quaestionem de origine linguae* apud homines, num scilicet Adam eam habuerit simpliciter ac totaliter per infusionem (ut docuerunt praecipue Traditionalistae),[50] an sibi eam citissime acquisierit. In quam alteram sententiam potius inclinant generatim doctores, post aliquos Patres qui sibi hanc quaestionem explicite obiecerunt (ut Gregorium Nyss., *Contra Eunomium* 1. 12; Augustinum, *Epist.* 102. 10; *Opus imperf.* 5. 1), addentes tamen Deum hominem praeternaturaliter in ea citissima acquisitione adiuvasse, illum in suo opere stimulando et cum eo conversando, ut suggerit ipsa narratio genesiaca. Ceterum, nihil impossibile aut inconveniens in eo demine erant perfecte regulatae ac subditae rationi per donum integritatis; quod

[29] Ceterum, nihil impossibile aut inconveniens continet sequens *amplior aestimatio* S. Thomae, quam alii antiquiores et aliqui etiam inter modernos sequuntur: «Non potest... aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam *in quibus bomo natus est instrui.* Et haec sunt omnia illa quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt... Alia vero, quae nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt *necessaria ad gubernationem vitae humanae,* primus homo non cognovit, sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, et quaedam singularia, puta quot lapilli iaceant in flumine, et alia huiusmodi. [Quae S. Doctoris restrictio: 'Necessaria ad gubernationem vitae humanae' non leviter universalitatem scientiae Adae coarctat, cum ad nulla obiecta pure speculativa et scientifica extendi possit]... Adam in scientia naturalium scibilium non profecisset quantum ad numerum scitorum, sed quantum ad modum sciendi; quia quae sciebat intellectualiter, scivisset postmodum per experientiam» (1 p., q. 94, a. 3, c. et ad 3).

Obiectio autem, quae contra huiusmodi donum, et generaliter contra primaevam hominis elevationem ad statum altioris felicitatis et culturae, afferri solet a *Transformistis* ex datis et inventis praehistoriae humanitatis, quae ostendunt apud priores homines infimam aut fere nullam culturam (cf. supra, n. 517, 591), apte solvitur a Schmidt et Lemonnyer, *loc. cit.* (supra, in n. 605), quos abbreviant M. Flick et Z. Alszeghy, *II Creatore* (Firenze 1959) 310 sq. Confer etiam A. Gaudel, «Péché originel», *Dictionnaire de théologie catholique* XΠ-1 (Paris 1933) 571-573, et C. Reilly, «Adam and primitive man», *Irish theological quarterly* XXVI (1959) 331-345.

Cf. apud Beraza, *De Deo elevante,* n. 422, in nota; necnon quae diximus in tractatu *De Deo Uno,* in vol. 1, n. 518.

prehenditur ut dicatur Deum primum hominem loqui docuisse (cf. Augustinum, *De Gen. ad lilt.* 8. 16. 35).[31]

632. Nota 1. De essentia iustitiae originalis, seu de habitudine GRATIAE SANCTIFICANTIS AD CETERA QUATUOR DONA PRAETERNATURALIA.

Ut dictum est, Adam in suo statu innocentiae habuit tum donum gratiae sanctificantis, quae est supernaturalis quoad substantiam, tum quatuor dona integritatis, immortalitatis, impassibilitatis et scientiae, quae sunt tantum supernaturalia quoad modum; et hoc sensu, absque ulteriori determinatione ab omnibus dicitur status innocentiae vel iustitiae originalis de facto coaluisse his quinque donis. Sed ulterius quaestio moveri potest, et recenter cum quodam clamore mota est,[32] *num ad essentiam iustitiae originalis, quam perdidimus per peccatum Adae, pertineat etiam ipsa gratia sanctificans nec tantum reliqua dona,* ita ut iustitia originalis non adaequate sed tantum inadaequate distinguatur a gratia sanctificante, quae esset unum, illudque precipuum, ex eius *essentialibus elementis.* Quae quaestio, quamvis inepta ac frustranea videri possit post ea quae diximus in toto decursu praecedentis disputationis, non est tamen otiosa, nec, semel agitata, praetermitti potest, cum ab ea dependeat etiam essentia peccati originalis, quod in amissione originalis iustitiae praecise consistit.

633. *Sententiam porro negativam,* excludentem gratiam ab essentia iustitiae originalis, videntur logice tenuisse suprarelati *mediaevales doctores* (n. 591) qui dixerunt Adamo in primo instanti creationis collata fuisse sola praeternaturalia illa dona, gratiam vero nonnisi subinde, post congruam nempe praeparationem et dispositionem; propterea etiam docent quod, si Ada genuisset in illo statu, filii accepissent tantummodo illa dona, non vero gratiam sanctificantem, quippe quae Adamo collata fuerit titulo personali (cf. expositionem illius sententiae apud S. Thomam, *In 2 Sent.,* dist. 20, q. 2, a. 3; 1 p., q. 100, corp, et ad 2). Explicitius eandem sententiam, paulo aliter explicatam et attenuatam, proposuerunt aliqui pauci *moderni theologi* (inde ab a. 1915), ipsius S. Thomae patrocinium sibi immerito reclamantes, qui pariter docent gratiam madaequate distinqui a iustitia originali nec esse de eius essentia (haec enim tota consistit in ceteris supradictis donis), sed tamen esse illius extrinsecam ac necessariam *causam vel conditionem,* ac ideo necessario cum illa conferri; gratia igitur est donum personae non naturae, dum iustitia originalis est donum naturae, sed hoc illud praerequirit, tanquam necessariam radicem et conditionem.

31 Cf. F. Schmid, «Die Ursprung der Sprache und die Dogmatik», *Zeitschrift fur katholische Théologie* XXIII (1899) 22-47.—G. Fano, *Saggio suile origini del linguaggio,* Torino 1962.

32 Hanc modernam controversiam peculiariter exponunt:

Coppens, J., «Une controverse récente sur la nature du péché originel», *Epheme-rider theologicae Lovamenses* I (1924) 185-191.

Michel, A., «Justice originele», *Dictionnaire de théologie catholique* VIII-2 (Paris 1925) 2032-2042.

Van Crombrugghe, C., «De relatione quae existit inter iustitiam originalem et gratiam sanctificantem», *Collationes Gandavenses* XIII (1926) 110-114.

Van Roo, W. A., *Grace and original justice according to St. Thornas,* Roma 1955

634. Notandum autem est hos theologos essentiam iustitiae originalis, prout distinguitur a gratia sanctificante, non proprie ac tantum reponere in quatuor donis integritatis, immortalitatis, impassibilitatis et scientiae, qualiter ea descripsimus, sed etiam ac praecipue *in naturali rectitudine ipsius rationis,* qua haec perfecte subicitur Deo in ipso naturali ordine *per donum praeternaturale,* distinctum a gratia quae est donum stricte supernaturale.

Rem igitur sequenti modo concipiunt: lustitia originalis consistit in triplici subiectione, scilicet subiectone ratonis ad Deum (rectitudine, vel si placet, immunitate a concupiscentia spirituali), subiectione appetitus sensitivi ad rationem (integritate, seu immunitate a concupiscentia sensitiva sive communiter dicta) et subiectione corporis ad animam (immortalitate et impassibilitate). Prima subiectio, quae est essentia iustitiae originalis (totaliter vel saltem principaliter) non consistit in ipsa gratia sanctificante, quamvis de facto a gratia causaretur, tanquam a radice et conditione, sed *in dono mere praeternaturali,* seu secundum se naturali, cum per illud ipsa natura hominis regularetur in ordine ad Deum ut finem ordinis naturalis, dum per gratiam homo elevatur ac regulatur in ordine ad Deum ut finem supernaturalem.

Huiusmodi praeternaturalis iustitia ac rectitudo, cum sit regulatio ipsius naturae, cum ipsa natura transmissa fuisset, nisi per peccatum originale ablata fuisset; et pariter *peccatum originale, cum consistat essentialiter in amissione illius naturalis rectitudinis,* cum ipsa natura transmittitur. Gratia autem sanctificans, cum sit essentialiter supernaturalis, non est ipsa iustitia originalis seu rectitudo naturae, sed ulterius ac personale donum Adae, cui de facto alligata est ea naturalis rectitudo quodque etiam filiis Adae confertur tanquam donum personale, cui alligatur pariter restitutio praefatae naturalis rectitudinis, cum peccatum originale aufertur.[33]

635. *Sententia vero affirmativa,* iuxta quam iustitia originalis *consistit essentialiter ac principaliter in ipsa gratia sanctificante,* est longe communior inter theologos, etiam post exortam praefatam controversiam.[34] Cuius sententiae veritatem, certam reddere videntur sequentes rationes.

[33] Ita praecipue sequentes auctores:

Al.ES, A. de, «Justice primitive et péché originel d'après un livre récent», *Nouvelle revue théologiquae* L (1923) 416-427.

Bittremieux, J., «La distinction entre la justice originelle et la grâce sanctifiante d'après saint Thomas d'Aquin», *Revue thomiste* XXVI (1921) 121-150.

Kors, J. B., *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas. Les sources. La doctrine* («Bibliothèque thomiste», II), Kain 1922.

Martin, P., «La doctrina sobre el pecado original en la 'Summa contra Gentiles'», *Cienda tomista X* (1914-15) 389-400. Cf. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* X (1921) 646; XI (1922) 705.

Sanders, N., «De oorspronkelijke gerechtigheid en de erfzonde volgens S. Thomas», *Katholiek* CLXIII (1923) 399-410.

Van Hove, A., *De Erfzonde* (Antwerpen 1936) 156-158.—*De Deo Creante et Elevante* (Mechliniae 1944) 256-261.

[34] Earn inter alios sustinent:

Fernandez, A., «lustitia originalis et gratia sanctificans iuxta D. Thomam et Caietanum», *Divus Thomas* (Piacenza) XXIV (1931) 129-146, 241-260.

Garrigou-Lagrange, R., «Utrum gratia sanctificans fuerit in Adamo innocente dos naturae an donum personale tantum», *Angelicum* II (1925) 133-144.—*De Deo Trino et Creatore* (Taurini 1943) 430-439.

Conc. Trid. (sess. 5, can. 1, 2, 4, 5; sess. 6, cap. 7) peccatum originale describit principaliter ac primario ut «sanctitatis et iustitiae, in qua [homo] constitutus fuerat, amissionem» ad quam secuta est mors, ita ut totus homo secundum corpus et animam in deterius commutatus sit (Denz. 1511); pariter definit Adamum per peccatum originale acceptam sanctitatem et iustitiam tum sibi tum nobis perdidisse (Denz. 1512); item, parvulos ex Adamo trahere aliquid originalis peccati «quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam» (Denz. 1514); item, «per gratiam quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti et tolli totum id quod veram et propriâm peccati rationem habet» (Denz. 1515); item, «formalem causam» nostrae iustificationis quam per Baptismum accipimus esse gratiam sanctificantem (Denz. 1529). Quae omnia congruum sensum non habent nisi gratia pertineat essentialiter, sin minus principaliter, ad iustitiam originalem, quam Ada amisit per peccatum et quae nobis iterum per Christum, novum Adamum, restituitur.

Tum *Scriptura* tum *Patres* (supra, n. 598 sq.) gratiam nostram concipiunt ut renovationem et restitutionem eius quod Ada habuit in statu innocentiae quamque perdidit per peccatum originale. Ergo gratia sanctificans pertinebat essentialiter, imo et principaliter, ad iustitiam originalem, sicut pertinet essentialiter ad nostram restitutionem.

Ratio quoque suffragatur. Primo enim, nisi gratia pertineret ad essentiam iustitiae originalis, nihil nobis de ea justitia restitueretur, nec nostra iustificatio esset renovatio ac reparatio, cum cetera supradicta dona non restituantur. Praeterea, essentiale ac praecipuum elementum iustitiae originalis erat rectitudo mentis relate ad Deum; iamvero huiusmodi rectitudo ac ordinatio mentis ad Deum essentialiter ac praecipue per gratiam sanctificantem producitur. Nec valet distinguere inter rectitudinem in ordine naturali et rectitudinem in ordine supernaturali; nam, quamvis prior rectitudo possibilis sit sine gratia (adeoque non repugnet status naturae mere integrae nec sanctificatae), tamen, posita gratia sive rectitudine secundum ordinem supernaturalem, ipsa naturalis rectitudo illi subordinatur ac veluti in illa absorbetur et ab ea causatur (cf. dicta superius, n. 623). Ex quibus sequitur etiam gratiam esse *formale ipsum elementum* iustitiae originalis, cui cetera dona, et nominatim ipsa immunitas a concupiscentia, substernuntur tanquam *materiale elementum,* ut fusius explicabitur infra (n. 682), ubi de essentia ipsius peccati originalis.

Huarte, G., «De distinctione inter iustitiam originalem et gratiam sanctificantem», *Gregorianum V* (1924) 183-207.

Hugon, E., «De gratia primi hominis», *Angelicum* IV (1927) 261-281.

Melchior de Sainte Marie, «La justice originelle selon les Salmanticenses et Saint Thomas d'Aquin», *Ephemerides Carmeliticae* II (1948) 265-304.

Michel, A., «La grâce sanctificante et la justice originelle», *Revue thomiste* XXVI (1921) 424430.

Teixidor, L., «Una cuestiôn lexicogràfica: El uso de la palabra 'justicia original' en Santo Tomâs de Aquino», *Estudios eclesiâsticos* VI (1927) 337-376; VIII (1929)23-41.

Van der Meersch, J., «De distinctione inter iustitiam originalem et gratiam sanctificantem», *Collationes Brugenses* XXII (1922) 424431, 506-517.

Van Roo, W. A., *Grace and original justice according to St. Thomas,* Roma 1955.

Vollert, C., «Saint Thomas on sanctifying grace and original justice», *Theological studies* II (1941) 369-387; cf. V (1944) 3-23.—*The doctrine of Hervaens Natalis on primitive justice and original sin* (Rome 1947) 4144.

636. Et haec est etiam *sententia S. Thomae,* quidquid in contrarium supradicti moderni auctores dicant. In 1 p., q. 95, a. 1 (cit. in n. 623) S. Doctor totam essentiam iustitiae originalis, seu triplicem hominis sublectionem, in ipsam gratiam refundit, inquiens: «Per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur»; de ipsa «prima subiectione [quae] erat causa secundae et tertiae» ac ideo principale elementum iustitiae originalis, ait: «Unde manifestum est quod et illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae; non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa». *In 2 Sent.,* dist. 20, q. 2, a. 3, S. Doctor manifeste docet gratiam esse donum ipsius naturae humanae, nec tantum donum personale, et cum ipsa natura transmitti debuisse: «Alii vero dicunt quod homo in gratia creatus est; et secundum hoc videtur quod donum gratuitae iustitiae [i. e. gratiae] ipsi humanae naturae collatum sit; unde cum transfusione naturae simul etiam infusa fuisset gratia» (cf. dist. 29, q. 1, a. 2; et praecipue *De malo,* q. 4, a. 8; q. 5, a. 1, ad 13).

Unde, cum in 1 p., q. 100, a. 1, ad 2, S. Doctor ait gratiam fuisse radicem originalis iustitiae, nequaquam loquitur tantum de extrinseca quadam radice ac causa, sed de ipsa intrinseca radice ac formali causa illius iustitiae, a qua reliqua illius elementa fluunt ac dependent: «Quidam dicunt quod pueri [geniti in statu innocentiae] non fuissent nati cum iustitia gratuita, quae est merendi principium, sed cum iustitia originali [seu in mera naturali integritate, qualiter iustitia originalis ab illis intelligitur]. Sed cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernatural! rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est [q. 95, a. 1], necesse est dicere quod, si pueri nati fuissent in originali iustitia, etiam nati fuissent cum gratia, sicut et de primo homine supra diximus quod fuit cum gratia creatus».[35]

637. Nota 2. De possibilitate status naturae purae.[36]

Status naturae purae intelligitur status naturae absque ulla elevatione per dona quaelibet supernaturalia et describi potest negative, per absentiam quinque donorum quibus iustitiam originalem constitui diximus, scilicet gratiae sanctificantis, integritatis, immortalitatis, impassibilitatis et scientiae. Positive autem consisteret, primo in *ipsa natura* cum suis propriis causis: seu causa materiali sive corpore, causa formali sive anima cum suis facultatibus, causa efficienti sive Deo ut creatore, et causa finali, sive Deo per meritum naturale mediante obsevatione legis naturalis attingendo in eius altissima cog-

[35] De sensu vocis «iustitia originalis» apud S. Thomam disserit L. Teixidor, *loc. cit* (supra, in n. 635). Doctrinam S. Thomae peculiariter discutit Van Roo, *loc. cit.* (supra, n. 635).

[36] *Ami du clergé* XLVI (1929) 533-538: «A propos de l'état de nature pure».

Casini, A., *Quid est homo, sive controversia de statu purae naturae* (ed. M. J. Schechen), Mainz 1862.

Loncke, J., «De statu naturae purae in doctrina Ecclesiae et theologorum», *Collationes Brugenses* XLIV (1948) 198-202.

Lubac, H. de, *Surnaturel. Etudes historiques* (Paris 1946) 101-127: «Le système de la 'pure nature'».

Schaff, P. M., «Saint Thomas et les rapports de la nature pure avec la nature déchue», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1913) 71-76.

nitione, in qua consisteret rationalis creaturae beatitudo (et hoc elementum opponitur elevationi per gratiam); secundo, in quibusdam naturalibus sequelis ipsius humanae naturae, fundatis in ipsa ratione humani compositi et in ipsa naturali eius imperfectione et finitudine, quae sub nomine *quatuor tristium sequelarum naturae* colligi possunt, scilicet concupiscentia, morte, dolore et ignorantia (et hoc quadruplex elementum opponitur elevationi per quatuor correspondentia dona integritatis, immortalitatis, impassibilitatis et scientiae). De quibus omnibus sufficienter dictum est supra in ipsa disputatione.

Porro ex dictis, tum in praecedenti tum in praesenti quaestione circa indebitam ac supernaturalem rationem sive gratiae sive etiarn ceterorum donorum, necessario sequitur naturam humanam potuisse sine illis creari, secus ea dona non essent indebita aut natura humana esset intrinsece mala et manca in suis essentialibus, ac proinde statum naturae purae esse possibilem, attenta potentia Dei tum absoluta tum ordinata. Possibilitatem igitur status naturae purae nequeunt negare nisi illi qui, ut Protestantes, Baiani et lansenistae, negant supernaturalem et indebitam rationem praedictorum donorum augustigant supernaturalem et indebitam rationem praedictorum donorum (cf. supra, n. 592- 584, 610); quibus accesserunt aliqui theologi augustiniani. Ceterum, *Pius V* damnavit duas sequentes Baii propositiones, directe respicientes negationem possibilitatis naturae purae: «Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur [i. e. cum concupiscentia]... Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine iustitia naturali [intellige: originali]» (Denz. 1955, 1979).

Nec valet *obicere* quod iuxta Ecclesiae doctrinam homo nequit sine revelatione supernatural! cognoscere ipsas veritates religionis naturalis sicut oportet ad attingendum suum finem (Cone. Vatic. I, Denz. 3005) et iuxta communem sententiam theologorum homo nequit sine gratia observare saltem per longum tempus totam legem naturalem. Nam haec dicuntur de statu praesenti, qui non est naturae purae, sed naturae elevatae et lapsae, in qua Deus homini providet per auxilia gratiae supernaturalis, et in qua praeterea, iuxta thomistarum saltem sententiam, natura humana est in peiori conditione, utpote praecise lapsa ac vulnerata, quam esset in statu naturae purae. Unde ab uno statu ad alium non valet illatio; posita enim elevatione et lapsu, gratia requiritur ut lapsus reparetur et elevatio redintegretur, considerata vero natura secundum seipsam et in signo priori ad elevationem, gratia non requiritur nec naturae debetur. In hypothesi naturae purae, concupiscentia non esset proprie sequela peccati, sed naturalis inclinatio quae per accidens posset esse voluntati occasio peccandi. In ea hypothesi Deus provideret homini ut auctor naturae per auxilia naturalia, quibus homo posset cognoscere totum naturale rectum illudque observare iuxta dictamina naturalis legis, quin supernatural! auxilio indigeret.[37]

37 Hanc quaestionem nonnisi summis labiis et quoad sola essentialia hic attigimus, prout nempe possibilitas naturae purae est logica sequela gratuitatis et supernaturalitatis tum gratiae tum ceterorum donorum iustitiae originalis. Ceterum, in ea implicantur et ad eius complementum faciunt tum quaestio de naturali desiderio visionis beatificae, quam expendimus in tractatu *De Revelatione* et *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 129, 670-674), tum quaestio de supernaturalitate et necessitate gratiae in genere, de qua agitur in sequenti tractatu *De Gratia.*

638. Nota 3. De futuribilibus iustitiae originalis.

Cum status iustitiae originalis mature interruptus fuerit per peccatum Adae, ac inde peccatum originale et status naturae lapsae illico subintraverint, *quaeritur a theologis quid tum protoparentibus tum eorum filiis accidisset si ille status perdurasset.* Quae quaestio, quamvis pertineat ad futuribilia, quae nempe nec acciderunt nec unquam de facto accident, esset otiosa nisi conferret ad melius intelligendam conditionem et perfectionem ipsius historici status iustitiae originalis. Eam peculiariter agitat S. Thomas, praecipue in 1 p., q. 98-101. Cf. etiam Loncke, *loc. cit.* (supra, in n. 606).

Propagatio generis humani certe haberetur, cum Deus in ipsa creatione primis parentibus praeceperit: «Crescite et multiplicamini et replete terram* (Gen. 1. 28) et huiusmodi praeceptum Adam, creata Eva, statim cognoverit inquiens: «Relinquet homo patrem suum et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in came una» (Gen. 2. 22 sq.). Ceterum, si non fuisset generatio in eo statu, sequeretur ipsum peccatum fuisse necessarium, ut tantum bonum obtineretur et ipsum Dei praeceptum adimpleretur.

Propagatio autem non aliter fuisset quam per generationem sive copulam carnalem, ut patet tum ex praefatis verbis Adae, tum ex eo quod non aliter homines propagari potuissent, nisi admittatur multiplicata Dei creatio, qua solveretur vinculum ceterorum ab Adamo, tum ex eo quod protoparentes habebant facultatem generativam quae ad actum deduci potuisset. Unde reicienda est sententia paucorum Patrum, signanter Gregorii Nysseni *(De hom. opif.* 17), Chrysostomi *(In Gen.,* hom. 16 et 18), Hieronymi *(Adv. lovin.* 1. 7, 9, 16) et Damasceni *(De fide orth. 2.* 3; 4. 24), fingentium alium spiritualem modum propagantionis si homo non peccasset, ac docentium matrimonium institutum esse post peccatum vel ex praevisione peccati?[3]

Ad obiectionem autem deductam ex deformitate carnalis concupiscentiae, quae videtur non convenire perfectioni iustitiae originalis, respondetur eam deformitatem non esse per se nec provenire ex ipsa delectatione venerea qua tali, sed ex eius immoderata et inordinata ratione, quae in eo statu impediebatur per donum integritatis; unde in coitu Adae et Evae fuisset vera venerea delectatio, et tanto maior quo purior erat natura et corpus magis sensibile, sed absque ulla inordinatione et cum perfecta subiectione ad regulam rationis (1 p., q. 98, a. 1 et 2).

639. *lustitia originalis per generationem communicata fuisset filiis* eo quod esset dos naturae, ut patet ex ipso peccato originali quo ea iustitia amissa est quodque transmittitur cum natura per generationem (1 p., q. 100, a. 1). Fuisset tamen aliquod discrimen inter varia dona iustitiae originalis quoad modum quo filiis communicarentur.

Gratia quidem sanctificans communicata fuisset eodem iure et eodem modo quo data est ipsis protoparentibus, adeoque amissibiliter per peccatum proprium, ita ut filii non fuissent ullatenus confirmati in gratia (aliter ac peregrine putavit Anselmus, *Cur Deus Homo* 1. 18) (1 p., q. 100, a. 2). Ceterum, si Deus, Adamo non peccante, ipsum in praemium confirmasset in gra-

?8Cf. nostrum opus *De Matrimonio* I 163-165, 214-216, 220-222.

tia, id fuisset particulare ac personale privilegium, quod generatione non communicaretur.

640. *Donum pariter integritatis* perfecte transmissum fuisset, ita ut filii, non secus ac parentes, nullatenus habuissent inordinatam concupiscentiam nec potuissent primo peccare nisi per rationem sive per superbiam, ut explicabitur infra de peccato protoparentum. Ex quo etiam sequitur homines in eo statu non potuisse venialiter peccare, quidquid in contrarium putent aliqui theologi.

Donum immortalitatis pariter habuissent. Sicut autem Ada et Eva, qui creati erant in aetate adulta et corpore perfecto, post aliquod tempus fuissent absque morte translati in beatitudinem, mutata gratia in gloriam, necnon integritate, immortalitate et impassibilitate viae in altiorem statum accidentalis gloriae, ita pariter et ceteri homines, aliquo tamen tempore post adeptum usum rationis et adultam aetatem, in qua generati non fuissent, ut statim dicetur. Id autem fieret non in fine mundi sed successive, ne nimis popularetur terra. Quo autem tempore, modo et ordine ea in caelum translatio fieret, determinari non potest; in id autem influere posset etiam inaequalitas meritorum et diversa inferiorum virium perfectio, qua pedetemptim ipsa inferior natura praepararetur ad altiora dona integritatis, immortalitatis et impassibilitatis induenda (cf. Augustinum, *De Gen. ad litt.* 9. 6. 10 sq.).

Donum etiam impassibilitatis per generationem communicatum fuisset. Ad hoc tamen donum non pertinet formatio corporis perfecti nec adulta aetas, quae competunt primis parentibus eo quod non generati fuerint sed a Deo directe conditi. S. Thomas hoc generale aptumque principium assignat: «Quae sunt supra naturam, sola fide tenemus...; unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, praeter ea quae auctoritate divina traduntur, quae sunt supra naturam» (1 p., q. 99, a. 1). Est autem naturale genito quod in statu imperfecto generetur et subinde paulatim in perfectum statum et adultam aetatem succrescat; unde eodem modo in iustitia originali filii nati fuissent, absque tamen defectibus corporalibus, infirmitatibus, doloribus aliisque incommodis, et, post adeptam adultam aetatem, absque senilibus defectibus; quae omnia ipsi impassibilitati officiunt.

Ad hoc donum reducitur etiam tum dominium in inferiores creaturas tum generaliter immunitas a servitute etiam erga ceteros homines. Esset tamen in illo statu tum inaequalitas sexus et consequens diversa habitudo viri et mulieris, tum inaequalitas quoad varium hominum profectum in scientia et iustitia, tum inaequalitas quoad corpus, quod secundum varias conditiones parentum, locorum et ciborum esset magis vel minus bene complexionatum (dummodo in unoquoque id nihil officeret praefatae impassibilitati), tum quoad conditionem socialem, tam domesticam quam civilem (nam in utraque societate homines viverent, cum homo sit naturaliter animal tum coniugale tum civile), quae absque aliquo dominio ac subiectione, in ipsum omnium bonum et utilitatem, concipi nequit (1 p., q. 96, a. 3 et 4).

641. *Donum autem scientiae* nonnisi secundum limitatam aliquam rationem filii habuissent, pro quanto ipsum connectitur cum praefata eorum felicitate et cum aliis donis integritatis, immortalitatis et impassibilitatis. Nam donum perfectae et infusae scientiae nonnisi ex peculiari ratione ipsi

Adamo collatum fuit, quia nempe formatus est a Deo in aetate perfecta et quia debebat esse magister et praeceptor ceterorum. Unde eius filii secuti fuissent conditionem omnium generatorum, seu nati fuissent sine ulla scientia et sine ipso usu rationis, et scientiam paulatim acquisivissent modo humano ac connaturali, inveniendo scilicet et addisdendo, remotis tamen difficultatibus et impedimentis quae in nobis proveniunt ex ipsis defectibus naturae lapsae, signanter ex amissa integritate et impassibilitate; quod quidem indirecte revocari potest ad quoddam donum scientiae (1 p., q. 101).

QUAESTIO VII. DE LAPSU PRIMI HOMINIS[39]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

642. Sicut angelus post suam creationem et elevationem ad statum iustitiae sive gratiae sanctificantis, ab eo statu decidit per peccatum (cf. supra, n. 496 sqq.), ita et primus homo. Ex dicendis patebit utrumque peccatum in quibusdam convenire, scilicet in gravitate ac specie superbiae, necnon in effectu amissae elevationis, et in quibusdam discrepare, scilicet in eo quod peccatum angeli iuxta istius conditionem fuit simpliciter irreparabile et tantum personale, peccatum vero Adae iuxta propriam hominis conditionem fuit psychologice reparabile et ontologice affecit non tantum personam sed etiam naturam, ita ut cum natura necessario in posteros transmitteretur ac ita veram rationem peccati originalis indueret.

Sub haec autem duplici ratione peccatum primi hominis considerabitur, scilicet in hac priori quaestione ut peccatum personale, quo sensu dici solet *originale originans;* in sequentibus vero quaes-

39 Ut notavimus supra (n. 339), *S. Thomas* quaestionem dc peccato originali separat a quaestione de iustitia originali, nec de ea agit in prima parte Summae Theologicae, ubi de creatione ct elevatione, sed in secunda parte ubi de re morali, et quidem de peccato originali originante agit in 2-2, q. 163-165, ubi de particulari peccato superbiae, de peccato vero originali originate agit in 1-2, q. 81-85, ubi de exterioribus causis peccati. Praeterea de peccato originali originante agit etiam in 1-2, q. 89, a. 3; *In 2 Sent.,* dist. 21, q. 2; dist. 22, q. 1; dist. 29, q. 5.

Praeter bibliographiam q. seq. (n. 656) quae huc facere potest, confer:

Asensio, F., «Dc persona Adae et de peccato originali originante secundum Genesim», *Gregorianum* XXIX (1948) 464-526.—«<Tradiciôn sobre un pecado sexual en el Paraiso?», *Gregorianum* XXX (1949) 490-520; XXXI (1950) 35-62, 163-191, 362-390,—«El primer pecado en el relato del Genesis», *Estudios biblicos* IX (1950) 179-186.

Becker, J. B., «Der Schuldkarakter der Erbsünde», *Zeitschrift für katholische Théologie* XLVIII (1924) 88-92.

Brodmann, B., «Quid doceat S. Scriptura utriusque Testamenti de indole historica narrationis de paradiso et lapsu», *Antonianum* XII (1937) 125-164, 213-236, 327-356.

Buselli, B., *Quale fuit iuxta Genesim protoparentum peccatum,* Lucca 1921.

Coppens, J., *La connaissance du bien et du mal et le péché du Paradis. Contribution à l'interprétation de Gen. 2-3,* Bruges 1948.—«Miscellanécs bibliques.—Le péché du Paradis selon M. Guitton.—L'interprétation sexuelle du péché du Paradis dans la littérature patristique», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XXIV (1948) 394-408.

Dubarle, A. M., «Le péché originel dans la Genèse», *Revue biblique* LXXIV (1957) 5-34. Idem refertur in *Le péché originel dans l'Ecriture* (Paris 1958) 39-74.

tionibus ut peccatum naturae, sub qua ratione est proprie et simpliciter peccatum originale ac dici solet *originale origination.* De priori peccato quatuor distincte quaeruntur, nempe de eius *existentia,* de eius *essentia* sive specie, tam *theologica* (seu gravitate) quam *niorali* (sive superbia) et de eius *effectu,* sive poena, an scilicet haec fuerit amissio iustitiae originalis quoad omnia eius elementa, sive gratiam sive cetera dona praeternaturalia.

II. ERRORES ET OPINIONES.

643. *Existentiam* peccati primi hominis, saltem prout narratur in Genesi, reiecerunt *Protestantes liberales* (ut Gunkel, Lods, Audin, Frazer, Krappe, Jeremias) et *Modernistae* (ut Loisy, Turmel), totam genesiacam pericopam relegantes inter mythicas et fabulosas narrationes quae de eadem re inveniuntur apud alios populos semiticos, et praecipue apud Babylonenses, a quibus ipse iudaicus auctor desumpserit. Biblicus scilicet auctor intendit sub forma historicae narrationis proponere artificiosam quandam explicationem quorundam problematum et factorum quae hominis admirationem movent quaeque insolubilia videntur, scilicet mortalitatis hominis, sublectionis mulieris viro, necessitatis utendi vestimentis, dolorum maternitatis, dilagationis malorum in mundo.[40]

Quoad *effectum* sive poenam illius peccati errarunt *Pelagiani,*

Dubois, F., «A propos du péché d'Adam», *Revue de clergé français* LIX (1909) 102-104.

Feldmann, T., *Paradies und Sündenfall,* Munster i. W. 1913.

Fitzpatrik, E. J., *The sin of Adam in the writings of St. Thomas Aquinas,* Mundelein 1950.

Fruhstorfer, K., *Die Paradiessiinde,* Linz 1929.—«Wider die sexuelle Deutung der Ursündc», *Theologisch-praktische Quartalschrift* LXXXVIII (1925) 56-62.

Gaudel, A., «Péché originel», *Dictionnaire de théologie catholique* XII-1 (Paris 1933) 275-606. Agit commixte dc utroque peccato originali originante ct originato.

Hanin, J., «Sur le péché d'Adam considéré comme un péché de magie», *Revue dioccésaine de Namur* II (1947) 212-214, 224-226.

Hugueny, E., «Adam et le péché originel», *Revue thomiste* XIX (1911) 64-88.

Johnson, H. S. T., *Anthropology and the fall,* New York 1924.

Lagrange, M.-J., «L'innocence et le péché», *Revue biblique* (1897) 341-379.

Mayrhofer, P., «Der Fall des Menschen», *Théologie und Glaube* XXVIII (1936) 133-162. Idem in *Kath. Kirchenztg.* LXXVI (1936) 724-730.

Miklik, J., «Der Fall des Menschen», *Biblica XX* (1939) 387-396.

Munoz, S., «La ciencia del bien y del mal y el pecado del paraiso», *Estudios biblicos* VIII (1948) 441-463.

Prete, P., «Aspetti dei problema sul primo peccato», *Sapienza* III (1950) 273-286.

Schmidt, H., *Die Erzühlung von Paradies und Sündenfall,* Tübingen 1931.

Vandenberghe, A., «De peccato protoparentum», *Collationes Brugenses* XXXVII (1937) 462-466.

[40] Cf. apud F. Ceuppens, *Quaestiones selectae ex historia primaeva,* (ed. 2, Taurini 1948) 162-165, et Gaudel, *art. cit.* (supra, in n. 641) 573-575.

qui, cum negaverint veram primi hominis elevationem, sive per gratiam sive per cetera dona praeternaturalia (cf. supra, n. 590, 609), consequenter loqui nequeunt de istorum amissione.

Inter catholicos nec fuit nec esse potest alius dissensus aut controversia nisi de *essentia* peccati Adae, sive de eius *specie morali;* nam, quod attinet *speciem theologicam,* de illius gravitate nemo ambigere potest, semel admissa ipsa eius existentia, tanquam transgressionis divini praecepti, prout describitur in Genesi. Variae autem opiniones logice ad duas reducuntur, alteram nempe quae sustinet peccatum *superbiae,* quaeque est longe communior sive apud theologos sive apud exegetas, et alteram quae proponit peccatum *luxuriae.* Tertia vero, quam quidam indicant (Palmieri, Lercher, Huarte, alii), scilicet de peccato inoboedientiae, non videtur ad rem facere, cum inoboedientia, utpote aliquid negativum procedat ex appetitu vel boni spiritualis (spirituali luxuria) vel sensibilis sive carnalis (luxuria carnali).

644. *Peregrina illa sententia de peccato carnalis luxuriae* videtur originem iudaicam et gnosticam habere. Invenitur enim apud iudaeum *Philonem* Alexandrinum (t circa 40),41 qui docet peccatum paradisiacum fuisse ipsum usum matrimonii vel saltem veneream delectationem quae usum antecessit. Idem fertur in quibusdam biblicis apocryphis, ut *Protoevangelio Iacobi, Odibus Salomonis, Actis Petri, Actis Andreae* et *Actis 'Yhornae?*? Aliquid simile inter Patres docuit *Clemens Alexandrinus,* loquens de Adamo «a pravis libidinibus seducto», qui «ante debitum tempus matrimonii gratiam appetiisset et aberrasset» et de protoparentibus «ad filiorum procreationem motos... citius quam oportuit, cum adhuc essent iuvenes» *{Cohort, ad Gent.* 11; *Strom.* 3. 14 et 177, MG 8. 227, 1195, 1206). Augustinus commemorat aliquos eandem sententiam tenentes: «Visum est et quibusdam, duos illos primos homines nuptias suas fuisse furatos, et ante mixtos esse concubitu quam eos qui creaverat copulasset» *{De Gen. ad litt.* 11. 41, 56, ML 34. 452). Eadem sententia a quibusdam prorsus incerte, imo inepte, ut videtur, tribuitur Ambrosio, Gregorio Nysseno et Maximo Confessori.43

Inter theologos medii aevi, *Scotus {In* 2 *Sent.,* dist. 21, q. 2) putavit peccatum Adae fuisse «immoderatum amorem amicitiae uxoris», amorem

41 *De mundi opificio.* Cf. apud F. H. Colson-G. H. Whitaker, *Philo with an English translation* I (London-New York 1929) 118 sq., 130.

GApud. Coppens, *loc. cit.* (supra, in n. 641) «Miscellanies bibliques». Iuxta antiquam aliquam traditionem, indolis iudaicae et gnosticae, peccatum ipsius Evae constitit in eo quod sese separavit a marito ut se copularet serpenti, symbolo materiae et concupiscentiae. De qua sententia confer A. Orbe, «El pecado de Eva, signo de division», *Orientalia Christiana periodica* XXIX (1963) 305-330.

43 Ita praecipue Coppens, *ibid.* 402-408, qui loquitur de quadam «traditione deperdita» cuius testimonia in dies increscunt. Quem refutat F. Asensio, *loc. cit.* (supra, in n. 641) «Tradiciôn sobre un pecado», ostendens per singulos Patres nihil tale ab eis doceri nec ullum signum haberi praefatae deperditae traditionis.

scilicet «non concupiscentiae vel libidinis, quia ille nondum fuerat», sed amicitiae erga alterum; unde Scotus nequit invocari pro sententia de peccato carnali.

Antiqua illa sexualis interpretatio resuscitata est in moderna aetate a *Theosopbis, Spiritistis,* pluribus *exegetis protestantibus* (ut Deussen, Ehrlich, Gunkel, Haupt, Jeremias) et paucis exegetis vel scriptoribus *catholicis* (nominatim Renz, Riessler, Landersdorfer, Mayrhofer, Guitton et Coppens).44 Huiusmodi autem sexuale peccatum non uno modo explicant, scilicet vel ut peccatum contra naturam, puta bestialitatis, vel ut attentatum adulterium cum daemone; vel ut peccatum contra principalem finem matrimonii sive generationem filiorum; vel ut praematurum usum matrimonii ex parte protoparentum, quibus erat prohibitus a natura, utpote adhuc impuberibus (Guitton), aut ab ipso Deo ad tempus ut servaretur sanctitas matrimonii ad sacramentalem dignitatem subinde elevandi (Mayrhofer); vel ut superstitiosum usum matrimonii, quatenus illud protoparentes devoverunt paganis divinitatibus fecunditatis, quarum symbolum in narratione genesiaca est ipse serpens (Coppens).

III. ASSERTIO. Primus homo graviter deliquit peccato superbiae, quo integram iustitiam originalem amisit.

645. Nota theologica.

Ex definitione Conc. Trid. mox referenda, haec sequuntur: *Existentia* peccati Adae est *de fide,* explicite et indirecte definita; gravitas est *de fide* implicite definita; *species* indeterminate accepta pro inoboedientia est *de fide,* explicite et indirecte definita (determinata vero species superbiae non indicatur, ac ideo est obiectum liberae disceptationis); *effectus* sive amissio iustitae originalis est *de fide* explicite et directe definita quantum ad amissionem gratiae et immortalitatis, et generaliter quantum ad hoc quod per peccatum primus homo sive secundum corpus sive secundum animam in deterius mutatus est.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

646. Magisterii doctrina continetur in definitionibus *Conc. Carthaginensis* a. 418, *Arausicani II* a. 529 et *Trid.* contra Pelagianos, supra relatis (n. 612).

Praecipua est definitio Conc. Trid., sess. 5, can. 1, in quam confluunt praecedentes definitiones: «Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et

44 Mayrhofer, *loc. cit.* (supra, in n. 641), quem impugnavit peculiariter Miklik, *loc. cit.* (ibidem). Coppens, *loc. cit.* (ibidem), quem inter alios refutarunt *Asensio, Munoz* et *Prete* (relati ibidem). J. Guitton, *Le développement des idées dans l'Ancien Testament* (Aix-en-Provence 1947) 89-110.

iustitiam. in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub eius potestate, 'qui mortis' deinde habuit imperium' [Hebr. 2. 14], hoc est diaboli, totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse', an. sit» (Denz. 1511). In hoc canone definitur explicite ac indirecte existentia peccari, implicite gravitatem («incurrisse iram et indignationem Dei»), indirecte ac modo generali speciem moralem, seu mandati divini transgressionem sive inoboedientiam, explicite ac directe effectum sive poenam, seu amissionem tum gratiae («sanctitatis et iustitiae») tum immortalitatis («atque ideo mortem») tum generaliter ceterorum donorum («secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse»; in can. 2 sermo est de «morte et poenis corporis»).

Commissio de re Biblica a. 1909 inter ea quorum «sensum litteralem historicum vocari in dubium posse» negat, refert «praeceptum a Deo homini datum ad eius oboedientiam probandam; divini praecepti, diabolo sub serpentis specie suasore, transgressionem; protoparentum defectionem ab illo primaevo innocentiae statu; necnon Reparatoris futuri promissionem» (Denz. 3514).

647. Scriptura *in narratione genesiaca* (c. 2 et 3),[45] accepta in sensu proprio et historico *quoad ipsam eius substantiam* et abstrahendo a quibusdam particularibus circumstantiis quae possunt accipi in sensu quodam metaphorico ac revocari ad meram formam litterariam, manifesto prodit: primo, *existentiam* peccati sive transgressionis divini mandati; secundo, eius *gravitatem,* ut liquet ex gravitate comminationis divinae et poenae secutae; tertio, eius *generalem speciem inoboedientiae,* imo saltem suggestive ipsam determinatam speciem actus *superbiae,* per hoc quod protoparentes, suadente diabolo, voluerint «esse sicut deos, scientes bonum et malum» et Deus ipse post peccatum declaraverit: «Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum»; quarto, *effectus* erubescentiae de nuditate (adeoque amissionis alicuius innocentiae), laborum ac dolorum, et mortis.

Quaedam autem in ea narratione sunt manifesto *secundaria* nec neces-

[45] Gen. 3. 16: «Praecepitque ei dicens: «Ex omni ligno paradisi comede; de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas; in quocumque enim die comederis ex eo morte morieris»; 3. 4-7: «Dixit autem serpens ad mulierem: Nequaquam morte moriemini. Scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii scientes bonum et malum. Vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum et pulchrum oculis aspectuque delectabile, et tulit de fructu illius et comedit deditque viro suo, qui comedit. Cumque cognovissent se esse nudos, consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata»; 3. 11, 17-19: «Cui dixit: Quis enim indicavit tibi quod nudus esses, nisi quod ex ligno, de quo praeceperam tibi ne comederes, comedisti?... Quia audisti vocem uxoris tuae et comedisti de ligno, ex quo praeceperam tibi ne comederes, maledicta terra in opere tuo... Pulvis es et in pulverem reverteris».

sario ad eius substantiam pertinent, ac ideo possunt ad meram formam litterariam ac popularem revocari ct *in sensu symbolico accipi.* Id valet etiam de duabus praecipuis circumstantiis *«ligni scientiae boni et mali»* eiusque esus et *suasionis serpentis,* in quarum symbolicam interpretationem magis ac magis inclinant ipsi catholici expositores, ita ut sub priori arboris symbolo proponatur tantum verum divinum praeceptum, per cuius transgressionem primus homo acquisivit scientiam boni et mali, seu experimentaliter cognovit quid sit peccatum, quam malum sit a Deo recedere et quam bonum illi adhaerere; sub altero vero serpentis symbolo proponatur vera tentatio a diabolo, ut ente intellectuali ac callidissimo exercita, adhibita populari ac communi conceptione quae serpentem tanquam animal diabolicum considerabat. Ipse Augustinus (De *Gen. ad litt.* 11. 41). huiusmodi symbolicam interpretationem ligni scientiae boni et mali suggerit, nec de historico illius sensu quidquam dicit ipsa Commissio de re biblica; quoad serpentis autem suasionem, haec eadem Commissio exigit quidem historicum sensum ipsius tentationis diaboli, de quo agitur sub symbolica figura serpentis, sed non exigit ut dicatur quod diabolus de facto ac historice sub figura serpentis apparuerit ad suasionem exercendam.[46]

648. Quod autem supradicti *Liberales et Modernistae obiciunt* de similitudine et dependentia genesiacae narrationis cum *mythicis ac fabulosis narrationibus* de tentatione et lapsu hominis apud populos semiticos, signanter babylonenses, longe a nostro scopo est refutare, cum id competenter fiat a biblicis catholicis expositoribus. Generaliter conceditur aliqua similitudo ac generale substratum, quod revocari potest ad communem originalem revelationem et historiam humanitatis, sed simul facile ostenditur maxima discrepantia tum quoad spiritum et doctrinam tum quoad ipsa particularia facta quae narrantur, ita ut sermo esse nequeat de vera ac substantiali similitudine et multo minus de dependentia narrationis biblicae a profana, quamvis haec altera considerari possit ut quaedam corrupta reliquia praefatae primaevae ac communis veritatis.

Ceuppens, singillatim discussis quatuor praecipuis profanis narrationibus, contentis in mytho Adapae, in cylindro akkadico apud British Museum asservato, in textu sumerico ex Nippur, et in cylindro a. 1911 invento, ad sequentem conclusionem pervenit: «Concludere ergo possumus divergentias inter narrationem Geneseos 2. 4b —3.24 et documenta profana litteraturae Babylonicae non esse divergentias ordinis secundarii, seu minoris momenti, sed e contra, uti summi momenti nobis apparent, in hoc nempe sensu quod spiritus narrationis biblicae penitus differt et quod doctrina in narratione sacra exposita, in documentis litteraturae profanae nullibi occurrit; et si doctrina, substantia, spiritus narrationum prorsus differunt, tunc difficile etiam de analogia imo de dependentia narrationis biblicae a litteratura babylonica loqui possumus».[47] Etiam *aliqui interpretes acatholici,* ut A. Jirku et A. Jeremias in suis

[46] Cf. Ceuppens, *op. cit.* (supra, in n. 643) 107-111, 180-188, et J. L. Mckenzie, «The literary characteristics of Genesis 2-3», *Theological studies* XV (1954) 541-572.

[47] Ceuppens, *ibid.* 234-241. De eadem re fusius agunt:
Deimel, A., «Gen. c. 2-3 cum monumentis assyriis comparata», *Verbum Domini*

commentariis in A. T. «sincere confitentur narrationem parallelam narrationi biblicae de tentatione et de lapsu in litteratura orientali usque nunc nondum inventam fuisse».*[48]

Historicitas genesiacae narrationis confirmatur ex *aliis testimoniis Scripturae,* quae illam supponunt. Eccli. 25. 23: «A muliere initium factum est peccati, et per illam omnes morimur»; Rom. 5. 12-20, sermo est de Adami «peccato, praevaricatione, delicto, inoboedientia», per quae in ceteros homines subintrarunt peccatum et mors; 2 Cor. 11. 3: «Timeo autem, ne, sicut serpens Hevam seduxit astutia sua, ita corrumpantur sensus vestri et excidant a simplicitate quae est in Christo»; 1 Tim. 2. 14: «Adam non est seductus, mulier autem seducta in praevaricatione fuit»; Apoc. 12. 9: «Et proiectus est draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur Diabolus et Satanas, qui seducit universum orbem». In quibusdam locis, Tob. 4. 14; Eccli. 10. 14; 1 Tim. 3. 6, citatis supra (n. 505), ubi de peccato angeli, suggeritur etiam peccatum primi hominis fuisse *speciem superbiae.*

649. Patres similiter de *existentia, gravitate* et *effectu* peccati primi hominis loquuntur, in sensu litterali et historico interpretantes ipsam genesiacam narrationem.

Satis sit duos ex antiquioribus audire. Theophilus Antiochenus: «Detrectata obedientia damno est detrectanti. Sic primo homini mandati praetergressio id attulit, ut e paradiso eiceretur; non quod mali quidquam inesset ligno scientiae, sed ex peccato tanquam ex fonte in hominem fluxerunt labores, dolores, molestiae, ac denique mors ipsa» *(Ad Autol.* 2. 25, MG 6. 1091). Irenaeus: «Diabolus autem, quippe apostata existens angelus, hoc tantum potest, quod detegit in principio, seducere et abstrahere mentem hominis ad transgredienda praecepta Dei» *(Adv. haer.* 5. 24. 3, MG 7. 1188).

Illius peccati gravitatem peculiariter extollit Augustinus: «Natura quippe rationalis quanto est ipsa superior, tanto ruina eius peior, et peccatum eius quanto incredibilius, tanto est damnabilius. Ideo angelus irreparabiliter cecidit, quoniam cui plus datur, plus exigitur ab eo (Luc. 12. 48): tanto itaque plus debebat obedientiae voluntariae, quanto plus habebat in bonitate naturae: unde sic punitus est non faciendo quod debuit, ut nec velle iam possit, aeternis etiam cruciatibus destinatus... Ada, [pariter] naturae tam excellentis fuit, quoniam vitiata non fuit, ut peccatum eius tam longe maius ceterorum peccatis esset, quam longe melior ipse caeteris fuit; unde et poena eius, quae peccatum eius continuo subsecuta est, tam grandis apparuit, ut continuo etiam teneretur necessitate moriendi, cuius erat in potestate non mori, et de hoc tantae felicitatis foras continuo mitteretur et a ligno vitae continuo vetaretur» *(Opus inperf. contra Iulian.* 6. 22, ML 45. 1553 sq.).

IV (1924) 281-287, 312-316.—«Die biblische Paradieserzahlung und ihre babylonische Parallelen», *Orientalia* XVI (1925) 90-100.

Philips, G., «De narratione lapsus generis humani et mythologia», *Revue ecclésiastique de Liège* XXVI (1934-35) 259-263.

Plessis, J., «Babylone et la Bible», *Dictionnaire de la Bible-Supplément* I (Paris 1928) 739-745.

[48] Ceuppens, *loc. cit.*

Quod attinet autem ipsam *essentiam sive speciem peccati,* Patres passim loquuntur generaliter de transgressione praecepti sive inoboedientia, ad tramitem ipsius genesiacae narrationis et verborum Apostoli, Rom. 5. 19: «Per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi». Ulterius vero huiusmodi inoboedientiam determinando, unus vel alter loqui videtur de *carnali peccato,* ut notatum est supra (n. 644).[49] Ceterum, cum in inoboedientia Adae multa peccata concurrerint, ut superbia, infidelitas, gula, fortasse motus impudicitiae, immoderatus amor uxoris, non mirum est in uno vel altero istorum aliquos Patres occasionaliter insistere, quin necessario illud habeant ut primum peccatum et radicem ceterorum.

Augustinus vero de primo ac formali peccato manifeste loquitur, cum Adae transgressionem effert ut *peccatum superbiae,* scribens: «In occulto autem [protoparentes] mali esse coeperunt, ut in apertam inoboedientiam laberentur. Non enim ad malum opus perveniretur, nisi praecessisset voluntas mala. Porro *malae voluntatis initium quae potuit esse nisi superbia?* 'Initium' enim 'omnis peccati superbia est' [Eccli. 10. 14]. Quid est autem superbia nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim est celsitudo deserto eo, cui debet animus inhaerere, principio sibi quodam modo fieri atque esse principium» *(De civ. Dei* 14. 13, CCL 48. 434).

«Magna autem malitia superbia, et prima malitia, initium et origo, causa omnium peccatorum: *ipsa deiecit angelum, et diabolum fecit.* Superbiae calicem etiam ille deiectus stanti homini propinavit: *erexit in superbiam eum, qui factus* [er/] *ad imaginem Dei;* iam etiam indignus, quia superbus. Invidit, et persuasit, ut contemneret legem Dei, et sua potestate frueretur. Et quomodo persuasit? 'Si manducaveritis', inquit, 'eritis sicut dii'. Videte ergo, si non superbia persuasit. Homo factus erat, deus esse voluit: assumpsit quod non erat, perdidit quod erat; non quia perdidit humanam naturam, sed perdidit beatitudinem et praesentem et futuram» (Serm. 32, inter *Sermones post Maurinos repertos,* ed. G. Morin, in *Miscellanea Agostiniana I* [Romae 1930] 263 sq.). Cf. *De Gen. ad litt.* 11. 5; *In Psal.* 118. 11. 6; *In Io.,* tr. 25. 17.

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

650. *Existentia quidem peccati* primi hominis nequit a priori probari, cum sit factum historicum, solis historicis biblicisque documentis, quae insimul sunt nobis testimonia revelationis, ostendendum. Potest tamen ratio ostendere illius possibilitatem tum physicam, seu ex parte hominis originali iustitia ornati, tum moralem, seu ex parte Dei, illius lapsum ex tam excelso statu permittentis.

Physica peccati possibilitas in primo homine sequitur ex eo quod omnis

[49] Ubi etiam notatum est nullam haberi apud Patres veram aliquam traditionem de carnali peccato, qualis fingitur a Coppens.

creatura rationalis, quantumvis perfecta (ut angelus), est peccabilis seu per liberum arbitrium defectibilis a regula rationis, cum non sit sua ipsius regula sicut Deus, nisi aliunde per aliquam causam extrinsecam, seu vel per beatificam visionem vel per donum confirmationis in gratia, a peccando de facto impediatur. Primus autem homo, quantumvis per iustitiam originalem elevatus ac regulatus, non habuit beatificam visionem nec in gratia confirmationem. Ergo sub praefata iustitia originali manebat quandocumque peccabilis secundum ipsam superiorem parte rationalem, etsi nondum secundum inferiorem partem appetitus sensitivi, dispotice tunc a ratione regulati.

Nec refet quod, tum ob hanc ipsam appetitus perfectam regulationem, cuius defectus est in nobis causa ignorantiae et erroris, tum ob eximiam scientiam tam naturalem quam supernaturalem qua erat instructus, primus homo non potuerit speculative errare. Nam *potuit practice errare,* in quo errore resolvitur omne peccatum, iudicando scilicet suum ultimum finem, in hoc vel illo particulari actu, non esse Deum, sed aliud, quod propterea voluntas elegit, deflectendo a regula rationis. Ad quem quidem practicum errorem incurrendum, non praerequiritur mentis error vel ignorantia, sed sufficit voluntarius defectus advertendae sive considerationis eorum quae considerari debent, ut explicatum est supra de peccato ipsius angeli (n. 502), cui peccatum primi hominis assimilatur quodque maiorem difficultatem pati videtur.

Moralis eiusdem peccati possibilitas, sive convenientia divinae permissionis (respiciens tum lationem praecepti, tum occurrendam diabolicae tentationis, tum abstentionem ab impediendo peccatum) suadetur ex ipsa ratione divinae providentiae, prout omnia movet suaviter secundum propriam uniuscuiusque naturam. Proprium enim est creaturae rationali ut libero arbitrio quo gaudet dirigatur et suam sibi sortem libere eligat, in quo libertatis usu contingere potest defectus; unde «*hoc requirebat conditio naturae ipsius [hominis], ut propriae voluntati relinqueretur*» (2-2, q. 165, a. 1, ad 2) eiusque lapsus permitteretur. Nec ideo obstat quod «Deus sciebat quod homo post tentationem in peccatum esset deiciendus... [nam] etiam sciebat quod per liberum arbitrium resistere poterat tentatori» (ibid.) ac propterea non hominem peccato exposuit sed suae vertibili potestati commisit, ut eius naturae morem gereret eiusque propriam dignitatem servaret.[50]

Praeterea, ex ipso Adae peccato Deus capax erat *extrahendi magnum bonum,* quod etiam directe potuit intendi, scilicet tum opus poenitentiae ipsius Adae, tum exemplum posterorum, tum ac praecipue magnum illud opus reparationis ac restitutionis omnium per gratiam Christi, ratione cuius Ecclesia in sua liturgia canit: «O felix culpa, quae talem ac tantum meruit ha-

[50] Ad rem Augustinus: «Si ergo quaeritur cur Deus tentari permiserit hominem, quem tentatori consensurum esse praesciebat, altitudinem quidem consilii eius penetrare non possum et longe supra vires meas hoc esse confiteor... Tamen quantum [Deus] vel donat sapere, vel sinit dicere, *non mihi videtur magnae laudis futurum fuisse hominem,* si propterea posset bene vivere, quia nemo male vivere suaderet, cum et in natura posse et in potestate haberet velle non consentire suadenti... Sic autem quidam moventur de hac primi hominis tentatione, quod eam fieri permiserit Deus, quasi nunc non videant universum genus humanum diaboli insidiis sine cessatione tentari. Cur et hoc permittit Deus? An quia probatur et exercetur virtus, et *est palma gloriosior non consensisse lentatum, quam non potuisse tentari» (De Gen. ad liti.* 11. 4 et 6, ML 34. 431 sq.).

bere Redemptorem!». Unde etiam de peccato primi hominis valet generalis ratio quam quoad divinam permissionem malorum attulimus in tractatu *De Deo Uno*[51] quamque sic perstringit Augustinus: «Neque enim Deus omnipotens..., cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo» (*Enchir.* 11, ML 40. 236).

651. *Gravitas peccati* primi hominis sequitur *de facto* tum ex gravitate comminationis divinae et poenae illatae, ut apparet ex ipsa Scriptura, tum ex conditione Adae prout erat integritate ac magna scientia donatus et prout erat primus parens ac magister humani generis.

Sequitur etiam *de iure,* ita scilicet ut *non potuerit esse leve,* ex duplici ratione. Primo nempe ex specie peccati, quia fuit peccatum plenae superbiae (ut infra ostendetur) in subiecto integro, seu habente appetitum sensitivum perfecte rationi subtectum; nam «superbia secundum genus suum est peccatum mortale» (2-2, q. 162, a. 5), nec fit veniale nisi ex imperfectione actus, qui, ob defectum sublectionis appetitus sensitivi ad rationem, praevenit iudicium rationis, quod quidem in primo homine contingere non poterat ob eius integritatem. Secundo, id sequitur ex eo quod primum peccatum hominis, in praefata integritate constituti, non potuit esse leve in qualibet materia, ac ideo Ada in statu iustitiae non potuit venialiter peccare antequam averteretur a Deo per peccatum mortale et amitteret ipsus statum iustitiae originalis. Nam peccatum veniale in nobis contingit ex defectu perfectae subordinationis appetitus sensibilis ad rationem, ex quo proinde procedunt motus inordinati, praevenientes deliberationem rationis aut inordinate inclinantes hominem circa ea quae sunt ad finem, servato tamen ordine finis, in qua deordinatione consistit praecise peccatum veniale.

652. Huiusmodi impossibilitatem peccati venialis in Adamo in illo statu negant aliqui theologi, ut *Scotus {In* 2 *Sent.* dist. 21, q. 1), *Scotistae,* ut *Erassen,* et inter recentiores *Palmieri, Hurter, Lercher.* Affirmant vero longe communius alii doctores cum *S. Thoma* scribente: «Sic... intelligendum est quod [homo in statu innocentiae] non potuit peccare venialiter, quia non potuit committere aliquid quod esset de se peccatum veniale, antequam integritatem primi status amitteret peccando mortaliter. Cuius ratio est quia peccatum veniale... contingit propter quendam defectum ordinis, ex eo quod inferius non continetur firmiter sub superiori» (1-2, q. 89, a. 3, ubi haec quaestio directe proponitur et fuse explicatur; breviter idem repetitur in *De malo,* q. 2, a. 8, ad 1).

51 In vol. 1, n. 764 sq. 789; cf. 1. p., q. 19, a. 9; q. 22, ad 2.

Quod attinet gradum gravitatis, dicendum est peccatum protoparentum fuisse *gravissimum inter peccata* quae ab hominibus committuntur, non tamen simpliciter seu attenta specie peccati, nam ita infidelitas, qua quis Deum negat, et blasphemia, qua quis Deum odit, et generaliter peccata contra virtutes theologicas, sunt graviora quam superbia qua quis appetit divinam similitudinem, sed *secundum quid et attentis circumstantiis,* seu perfectione status illorum in perfecta naturae integritate, et ex parte Adae ipso maximo nocumento quo inquinavit totam naturam humanam (2-2, q. 163, a. 3).

Si autem fit comparatio inter duos protoparentes, dicendum est *peccatum Evae* fuisse simpliciter gravius quam peccatum Adae, attenta ipsa specie peccati quae in utroque fuit superbia; nam mulier magis superbivit, credens ac volens iuxta suasionem serpentis similitudinem divinam obtinere contra Dei voluntatem, quod quidem Adam non credidit nec voluit, sed tantum intendit eam similitudinem obtinere per seipsum; praeterea, Eva peccavit etiam contra virum, illum inducens ad malum, nec a viro inducta est ad peccandum, dum Ada peccavit ex indulgentia et amicitia erga mulierem.[52] Secundum quid tamen *peccatum Adae* fuit gravius ex parte duplicis circumstantiae, quia nempe ipse erat perfectior muliere et quia nocuit toti humanitati, nam peccatum originale est peccatum non Evae sed Adae *[ibid.* a. 4). Si tamen fiat comparatio cum peccato angelorum, attenta ipsa specie superbiae, sequens gradatio habetur: angelus, Eva, Ada; attentis circumstantiis, et signanter perfectione subiecti peccantis: angelus, Ada, Eva.

653. *Species peccati* primi hominis non fuit nec potuit esse, sicut in ipso angelo, nisi *superbia,* seu inordinatus appetitus propriae excellentiae. Nam ex una parte, ob perfectam subiectionem appetitus sensitivi appetitui rationali, primum hominis peccatum *non potuit esse carnale.*[53] Ex altera vero parte, inter peccata spiritualia primum non potuit esse nisi amor alicuius boni spiritualis, qui quidem

52 De influxu peccati Evae agunt T. Gallus, «A muliere initium peccati et per illam omnes morimur (Eccli. 25. 33)», *Verbum Domini* XXIII (1943) 272-277, et K. Lambertz, *Der Anteii Evas der ersten Frau an der Erbsiinde,* Kaldenkirchen 1955.

53 Unde reicienda est contraria supradicta sententia aliquorum doctorum etiam modernorum (n. 644), cum in Scriptura de peccato carnali «nullum vestigium nullumque fundamentum... inveniatur» (Ceuppens, *op. cit.* [supra, in n. 643] 131) et ex ipsa Traditione nonnisi aliquod labile nec auctoritativum vestigium afferri potest, ut supra ostensum est (n. 644). Eam sententiam, ut propositam a modernis, signanter impugnarunt Asensio, Lefevre, Miklik Munoz, Prete, relati supra in n. 641.

Ceterum, eam sententiam prout peccatum illud reponit in praematuro matrimonio eiusque usu, iam ut ineptam reiecerat Augustinus, scribens: «Visum est et quibusdam, duos illos primos homines nuptias suas fuisse furatos, et ante mixtos esse concubitu, quam eos qui creaverat copulasset; quam rem nomine ligni fuisse significatum, unde prohibiti erant, donec opportuno tempore iungerenrur. Quasi vero in ea aetate facti esse credendi sint, ut expectanda esset maturitas pubertatis; aut non illud tunc legitimum esset, cum primum fieri potuisset, cum autem non potuisset, non utique fieret: nisi forte sponsa erat a patre tradenda, et expectanda erat votorum solemnitas, et convivii celebritas, et dotis aestimatio, et conscriptio tabularum. Ridiculum istud est, praeter quod a rerum gestarum proprietate discedit, quam suscepimus asserendam, et quantum Deus donare voluit asseruimus» *(De Gen ad litt.* 11. 41. 56, ML 34. 452).

amor nequit esse peccatum nisi quatenus est deordinatus, seu non servat regulam superioris: in qua deordinatione consistit praecise peccatum superbiae, ut explicatum est supra de peccato angeli (n. 506). Cetera autem peccata, ut inoboedientia, gula, motus carnalis, inordinata amicitia erga consortem, defectus charitatis erga se ipsum, scandalum et nocumentum posterorum, nonnisi ex illo primo actu inordinati amoris et superbiae processerunt et illum subsecuta sunt (2-2, q. 163, a. 1).

654. Si autem quaeratur *de obiecto quod primus homo appetierit* quodque appetendo superbierit, invenitur aliqua concordantia et aliqua discrepantia cum peccato angelorum (de quo supra, n. 507). Uterque enim appetiit aliquam *similitudinem sive aequalitatem cum Deo,* non quidem physicam sive aequiparantiae, quippe quae est absolute impossibilis ac ideo incogitabilis et inappetibilis, sed moralem sive imitationis (iuxta serpentis suasionem, Gen. 3. 5: «Eritis sicut dii»). Haec autem similitudo duplex est, altera quoad cognitionem, quam angelus iam habebat nec ideo appetere potuit, homo vero nondum habebat ac ideo inordinate appetere potuit peccando; altera quoad potentiam seu potestatem operandi, quam nec angelus nec homo adhuc habebat, quia utrique restabat aliquid agendum quo ad beatitudinem perveniret, quamque proinde uterque potuit inordinate appetere.

Unde angelus peccavit tantum uno modo, scilicet appetendo aequalitatem secundum potentiam, homo vero duplici modo, scilicet primo ac principaliter *appetendo scientiam boni et mali,* ut scilicet per virtutem propriae naturae determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum, vel etiam ut per seipsum praecognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum (iuxta serpentis suasionem, Gen. 3. 5: «Eritis sicut dii, scientes bonum et malum» et ipsius Dei attestationem 3. 22: «Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum»); secundo ac consequenter *appetendo propriam operandi potestatem,* ut scilicet virtute propriae naturae operaretur ad beatitudinem consequendam (2-2, q. 163, a. 2).

655. *Effectus atque poena* peccati primi hominis fuit lapsus a statu iustitiae originalis, sive amissio tum gratiae sanctificantis tum ceterorum quatuor donorum integritatis, immortalitatis, impassibilitatis et scientiae. Amissio quidem gratiae sanctificantis necessario sequitur ex ipsa gravitate peccati, quod, utpote gratiae contrarium, nequit in eodem subiecto subsistere cum ea. Amissio vero ceterorum donorum, abstracte loquendo, non necessario sequeretur ex peccato aut ex ipsa amissione gratiae sanctificantis, cum non sint cum ista necessario connexa physice et absolute, ac potuerit Deus haec dona homini conferre sine gratia sanctificante et per alium influxum (puta integritatem per infusionem naturalium virtutum).

Attamen, cum de facto ea dona fuerint a Deo collata cum gra-

tia sanctificante et dependenter ab ea (dependentia saltem morali et probabilius physica, ut supra explicatum est, in n. 622-627), ita ut triplex subiectio rationis ad Deum, appetitus sensitivi ad rationem et corporis ad animam conflueret in unicam totalem hominis ordinationem ac regulationem sub regimine ipsius gratiae tanquam elementi essentialis ac principalis iustitiae originalis, consequens ac connaturale fuit ut, diruto hoc fundamento, totum aedificium simul corrueret, et, soluta regulatione rationis ad Deum per peccatum, omnium naturalium virium deordinatio sequeretur. Ita redierunt in Adamum, et quidem sub ratione effectus et poenae peccati, etiam in posteros transmittendae, *quatuor tristes sequelae naturae,* quae per quatuor illa dona expuncta erant, scilicet concupiscentia, mors, dolor et ignorantia (cf. supra, n. 607 sq.).M

Praeterea, ratione reditus concupiscentiae sive amissionis doni integritatis, primus homo sese invenit vulneratus in naturalibus, quod attinet possibilitatem operandi bonum morale, seu accepit *quatuor vulnera* (non confundenda cum quatuor praedictis tristibus sequelis naturae), vulnus nempe ignorantiae in intellectu, vulnus malitiae in voluntate, vulnus infirmitatis in appetitu irascibili, et vulnus concupiscentiae in appetitu concupiscibili. Quae qualiter intelligenda sint, dicetur infra (n. 688-690).

656. Huiusmodi tamen primi hominis lapsus non fuit irreparabile, sicut in angelo, sed locum reliquit poenitentiae, iuxta ipsam naturam liberi arbitrii humani, quod est essentialiter revertibile donec in bono vel malo in termino viae confirmetur. De facto autem *primi parentes poenitentiam egerunt* ac iterum amissam gratiam, non tamen cetera dona, ex gratia futuri Redemptoris recuperarunt; imo, iuxta communem ac traditionalem sententiam (contra Tatianum eiusque sectam Encratitarum saec. 2 et Abbatem Rupertum saec. 12) salutem aeternam consecuti sunt. Quam sententiam, fundatam in Sap. 10. 1 sq.: «Eduxit illum a delicto suo», tenuerunt communiter Patres, nominatim Irenaeus *(Adv. haer.* 1. 28), Tertullianus *(De praescr.* 52; *De poenit.* 12), Origenes *(In Mat.* 126), Gregorius Naz. *(Orat.* 37. 7), Augustinus *(De haer.* 25; *De peccat, mer.* ?.. 34); in medio aevo, Daulo postquam abbas Rupertus (t 1135; *In Gen. 3.* 31, ML 167. 318) dubitaverat de salute Adae, abbas Bonae Spei (t 1183) scripsit peculiarem opellam *Responsio de salute*

54 Cf. 2-2. q. 164, a. 1 et 2; in quo altero articulo S. Thomas ostendit particulares poenas quae primis parentibus contigerunt quaeque connectuntur cum his tristibus sequelis. *Quod attinet tamen amissionem doni scientiae,* ea non est ita intelligenda quasi Ada amiserit ipsam cognitionem quae ei infusa fuerat ac prorsus imbecillis aut ignorans redderetur, cum ea scientia ei infusa fuerat tum ex necessitate naturali, utpote creato in adulta aetate, tum ut praeceptori generis humani, qualis iugiter permansit, sed ita ut, ob secutam inordinationem appetitus sensitivi, qui solet esse causa erroris ac deceptionis, ab his defectibus Ada non amplius protegeretur (cf. supra, n. 630, 641).

primi hominis (ML 203. 593-622). Praeterea, in quibusdam ecclesiis orientalibus primi parentes cultu publico honorantur, ut apud Coptas, Syros et Graecos, quorum postremi festum Adae et Evae celebrant die dominica ante festum Nativitatis Domini.[55]

QUAESTIO VIII. DE EXISTENTIA PECCATI ORIGINALIS[56]

I. SENSUS QUAESTIONIS

657. Ut dictum est in quaestione praecedenti (n. 642), peccatum primi hominis dupliciter considerari potest, scilicet ut peccatum mere personale, seu ut afficiens personam (originale originans), et ulterius ut inficiens ipsam naturam, ita ut, sub hac ratione, una cum ipsa natura necessario transmittatur; quo sensu vocari solet peccatum naturae, vel peccatum originale originatum, vel proprie ac simpliciter peccatum originale. Est igitur hoc alterum peccatum veluti effectus prioris.

Circa ipsum autem *triplex quaestio* movetur: Primo, de eius *existentia,* utrum scilicet detur in omnibus hominibus aliquis verus reatus, qui meretur verum nomen peccati, utpote vera culpa veram

55 Cf. X. Le Bachelet, «Adam», *Dictionnaire de théologie catholique* 1-1 (Paris 1902) 378-380.

561-2, q. 81-85. Praeterea, *In 2 Sent.,* dist. 30-33; C. *Gent.* 4. 50-52; *De malo,* q. 4 et 5.

Praeter bibliographias relatas supra (n. 588, 641) et infra (n. 661, 664, 666, 669, 673) confer:

Bainvel, J., *Elévation, déchéance, état présent de l'humanité,* Paris 1904.

Becker, J. B., «Der Schuldkarakter der Erbsünde», *Zeitschrift fur katholische Théologie* XLVIII (1924) 76-79.—«Das 'Geheimnis' der Übertragung der Erbsünde», *ibid.* (1925) 24-41.

Bernard, R., «Considérations sur le péché originel», *Vie spirituelle* XXII (1930) 113-130, 209-237.

Chanvillard, F., *Le péché originel,* Paris 1910.

Dumont, C., «La prédication du péché originel», *Nouvelle revue théologique* LXXXIII (1961) 113-134.

Espil, A., *Le péché originel,* Laval 1903.

Flick, M., «Il dogma del peccato originale nella teologia contemporanea», *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* II (Milano 1957) 89-122.—«Lo stato di peccato originale», *Gregorianum* XXXVIII (1957) 299-309.

Gaudel, A., «Péché originel», *Dictionnaire de théologie catholique* XII-1 (Paris 1933) 275-606.

Grelot, P., «Réflexions sur le problème du péché originel», *Nouvelle revue théologique* LXXXIX (1967) 338-375, 449-489.

Hocedez, E., «Notre solidarité en Jésus-Christ et en Adam», *Gregorianum* XII (1932) 373-403.

Kors, J. B., *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas. Ses sources. Sa doctrine,* Kain 1922.

Labourdette, M., «Le péché originel et les origines de l'homme», *Revue thomiste* XLIX (1949) 389-427; L (1950) 480-514; LU (1952) 5-38,—*Le péché originel et les origines de l'homme,* Paris 1953.

poenam inducens, quique tamen contrahitur non ex aliquo actu peccaminoso personali, sed tantum ex origine, sive ratione naturalis cuiusdam connexionis cum Adamo personaliter peccante. Secundo, de eius *essentia,* tum physica, seu quid illud peccatum habitualiter importet ac ponat in subiecto (cum non agatur de actu), tum morali, seu quo sensu verificetur in eo propria ratio peccati quae in voluntarietate consistit. Tertio, de eius *sequelis* sive effectibus.

Porro ad intelligentiam *primae quaestionis de existentia, quae sola hic consideratur* quaeque est stricte dogmatica, utpote pertinens ad fundamentales fidei veritates ac rationem reddens totius redemptivae oeconomiae et baptismalis regenerationis, observa *proprium discrimen inter peccatum personale et peccatum originale.*

I' *Peccatum generice* est quaedam voluntaria deordinatio in re morali, quae, si gravis sit (seu simpliciter talis, alias peccatum mortale), consistit in aversione a Deo ut a fine ultimo; huiusmodi aversio nequit consistere nisi in aliquo personali actu voluntatis vel ab eo provenire. *Peccatum personale,* seu quod contrahitur per actum ipsius personae et in ipsa persona totum manet, duplex est: aliud nempe actuale, sive transitorius actus ipsius voluntatis, et aliud habituale, sive status deordinationis manens in voluntate post actus desitionem, qui in praesenti ordine naturae elevatae de facto consistit in privatione gratiae sanctificantis, ac dicitur macula peccati eo quod ipsa gratia, tanquam nitor vel splendor ac participatio divini luminis, concipi soleat. *Pecca-*

Lambert, G., «Le drame du Jardin d'Eden», *Nouvelle revue théologique* LXXVI (1954) 917-948, 1044-1071.

Lavocat, R., «Réflexions d'un paléontologiste sur l'état originel de l'humanité et le péché originel», *Nouvelle revue théologique* LXXXIX (1967) 583-600.

Le Bachelet, X., *Le péché originel,* Paris 1900: éd. 3, 1909.—«Péché originel», *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (éd. 4, Paris 1926) **III** 1735-1755.

Letter, P. de, «Original sin, privation of original justice», *Thomtst* XVII (1954) 469-509.

Ligier, L., *Péché d'Adam et péché du monde,* Paris 1961.

Loncke, J., «Dogma peccati originalis contra obiectiones recentiores defenditur», *Collationes Brugenses* XLIV (1948) 359-363.

Lyonnet, S., «Péché originel», *Dictionnaire de la Bible. Supplément* VII (Paris 1964) 509-568.

Naulaertz, J., *De peccato originali,* Mechliniae 1916.

Pendergast, R. J., «The supernatural existential, human generation and original sin», *Downside revue* (1964) 1-24.

Philips, G., «La valeur de vie d'un dogme», *Revue ecclésiastique de Liège* XXVII (1935-36) 3-17.

PlAULT, B., *La création et le péché originel,* Paris 1960.

Problemas de actualidad sobre el pecado original (XVII Semana espanola de teologia 1957), Madrid 1960.

Rondet, H., *Problèmes pour la réflexion chrétienne* (Paris 1945) 3-39.

Schoonenberg, P., «Zonde der Wereld en erfzonde», *Bijdragen* XXIV (1963) 349-389.

Verriele, A., *Le surnaturel en nous et le péché originel,* Paris 1932; éd. 2, 1934; éd. 3, 1939.

tum autem originale concipitur eodem modo ut peccatum habituale, quod tamen connectatur, tanquam cum sua causa, non cum actu sive peccato personali eius qui afficitur, sed cum actu alterius a quo ille originem habet, *ita ut afficiat solani eius naturam et in hac habitualiter resideat,* eo quod huiusmodi natura, tanquam habitualiter iam infecta ab actu alterius, ab uno ad alterum transmittitur. Ceterum, ulterior illius determinatio pertinet ad quaestionem de essentia, de qua sermo erit in quaestione sequenti.

II. ERRORES.

658. Circa veritatem alicuius reatus in nobis existentis ratione originis ex Adamo, praetermissis *Manichaeis,* qui infectionem originis repetebant ex intrinseca pravitate materiae, necnon *Origenistis,* qui docebant hominem nasci cum peccatis quae anima praeexistens commisit ante unionem cum corpore, primo atque explicite errarunt *Pelagiani?* quibus incerte concinerunt duo Nestorianismi praecursores, *Diodorus Tarsensis* (t 394) et *Theodorus Mopsuestenus* (t 428), quorum primus docuit homines mori non ob Adae peccatum sed ob propria peccata quibus Adamum imitantur, alter vero negat peccatum Adae ceteris proprie imputari, quamvis admittat mortem et concupiscentiam provenire ratione peccati Adae, qui peccando amisit immortalitatem et innocentiam, et consequenter filios mortales et ad peccatum proclives, in similitudinem sui generavit.[57]

Pelagiani autem suam originalis peccati negationem deducunt ex duplici alio capite suae generalis ac naturalisticae doctrinae. Primo scilicet, *ex ipsa negatione elevationis primi hominis* ad ordinem supernaturalern (de qua supra, n. 590); ex hoc enim sequitur Adamum nihil perdidisse tam pro se quam pro aliis, nec aliter sibi peccando nocuisse quam in bonis naturalibus et quidem sibi soli, sicut ceteri peccatores. Secundo, *ex negatione necessitatis gratiae* ad salutem, sive exaltatione vis liberi arbitrii ad vitandum omne peccatum et consequendam vitam aeternam (cf. infra, n. 705 sq.); cui principio repugnat conceptus alicuius peccati a Ubero arbitrio non commissi eique nihilominus imputati.

Ex his sequentes conclusiones logice sequuntur: 1. Ada peccando, nihil nobis culpae aut poenae adduxit, sed sibi soli nocuit. 2. Omnes tristes conditiones, quibus subicimur, seu concupiscentia, mortalitas, dolor et ignorantia, non sunt sequelae peccati sed meri defectus naturae, quos ceteroquin ipse Ada habuit ante peccatum.

[57] Bibliographiam de historia et doctrina Pelagianorum dedimus supra, n. 590.

[58] Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium V* (Parisiis 1935) 250-252, qui notat ipsum Nestorium recte sensisse de peccato originali, posteriores vero Nestorianos ambigue ac discrepanter locutos esse, iuxta ipsum praefatum discrimen trium illorum doctorum, scilicet Diodori, Mopsuesteni et Nestorii.

3. Dici tantum potest protoparentes nobis nocuisse per modum mali exempli. 4. Ipse Christus, secundus Adamus, eodem modo nobis prodest per suam iustitiam, seu non directe nos reparando in iustitiam sed tantum per exemplum suae vitae iustae et per exhortationem suae doctrinae sive praedicationis. 5. Infantes nascuntur absque ullo peccato, in eo ipso naturali ac innocenti statu in quo ipse Ada creatus est, nec ideo indigent Baptismo in regenerationem, seu ut salventur et acquirant vitam aeternam, quamvis dici possint baptizari ut consequantur «regnum caelorum» seu altiorem gradum beatitudinis (quam distinctionem inter vitam aeternam et regnum caelorum invexerunt posterius Pelagiani, controversia catholicorum coacti).[59]

659. in recentiori aetate negatio peccati originalis occurrit occasionaliter apud aliquas sectas religiosas, naturalismo inquinatas, ut *Socinianos* saec. 16, qui, sicut Pelagiani, reiecerunt Baptismum parvulorum et redemptivam actionem Christi, et *Pheosophos* saec. 19-20, iuxta quos homo est sibi unicum princioium salutis ac ideo nemo potest suo peccato aliis nocere (ut Adam) nec sua iustitia aliis prodesse (ut Christus). A fortiri eadem negatio sequitur ex tota naturalistica doctrina tum *Rationalistarum,* tum etiam *Protestantium liberalium.*[*0]

® Marius Mercator (f 451, probabiliter africanus, impugnator tum Pelagianismi tum Nestorianismi) hanc pclagianam doctrinam, propositam a Caelestio praecipuo Pelagii discipulo, sequentibus quinque capitulis perstringit: «Caelestius... a Pelagio instructus sensum [illius]... impiissimum meracius imbibit... Ausus quippe est palam publiceque his verborum sententiis eiusdem sensum passim disseminare per populos, id est: Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, fuisset moriturus. Quoniam infantes, qui nascuntur, in eo statu sunt, in quo Ada fuit ante praevaricationem. Quoniam neque per mortem Adae omne genus humanum moritur, quia neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgit. Quoniam infantes, etsi non baptizantur, habent vitam aeternam. Quae quinque capitula unam impiissimam atque nefandam sententiam generant. Adieit praeterea posse esse hominem sine peccato et facile Dei mandata servare, quoniam ante Christi adventum fuerunt homines sine peccato. Et quoniam sic lex mittit ad regnum caelorum, sicut Evangelium. Haec atque alia eiusmodi ipsi Juliano [Aeclanensi] et ceteris eius commanipulatoribus placuere» *(Liber subnotationum in verba luliani,* praefatio, ML 48. 114-116).

Eandem sententiam fusius exponit et impugnat Augustinus, *Contra lulianum,* l. 1, c. 4-7, ML 44. 646-666; *Opus imperfectum contra lulianum,* l. 3, c. 67-216, ML 45. 1278-1338. Cf. M. De Simone, *II problema dei peccato originale e Giuliano d'Eclano,* Napoli 1949.

[60] Confer in *Dictionnaire de théologie catholique* ad voces: *Socinianisme, Théosophie, Péché originel* (sub qua ultima voce, col. 556-562, agitur de Rationalistis et Protestantibus liberalibus). Quoad *Theosophos* confer etiam G. Busnelli, «Teosofia e teologia», *Gregorianum* I (1920) 157 sq. Quoad Protestantes generaliter confer J. Loncke, «Doctrina de peccato originali apud Protestantes», *Collationes Brugenses* XLIV (1949) 222-225.

Doctrinam protestanticam modernam, liberalis indolis, invenies expositam apud ipsos illius defensores, nominatim:

Althaus, P., *Die christliche Wahrheit* (ed. 3, Gütersloh 1952) 363-387.

Barth, K., *Die christliche Dogmatik* IV-1 (Zürich 1953) 395-573. Eius doctrinam explicat H. Bouillard, *Karl Barth* II (Paris 1957) 39-53.

Etiam aliqui scholastici mediaevalcs, nominatim *Abaelardus* (f 1142) et *Durandstt a S. Porciano* (t 1334), quamvis videantur errare circa solam essentiam peccati originalis ,de facto tamen ipsam eius existentiam impetiti sunt, cum illud consideraverint non ut verum peccatum sed ut meram poenam ex peccato Adae transmissam. Conc. enim Senonense a. 1140 hanc Abaelardi propositiones damnavit: «Quod non contraximus culpam ex Adamo, sed poenam tantum» (Denz. 728).[61] Durandus a S. Portiano scribit: «Verum est, quod [peccatum originale] non est culpa proprie, vel pena, sed reatus penae ex culpa proveniens... Adam peccator transfudit in omnes naturam ream carenciae originalis iusticiae. Sed non transfudit culpam secundum propriam racionem culpae, sicut nec iusticiam gratuitam transfudisset».[62]

III. ASSERTIO. Existit peccatum originale, seu verus ac proprius reatus culpae, unicuique homini inhaerens, ob eius originem ab Adamo peccatore.

660. Nota theologica. *De fide* definita a Conc. Arausicano II et solemniori modo a Conc. Tridentino.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

Magisterii doctrina continetur praecipue in antipelagianis definitionibus *Conc. Carth.* a. 418, *Arausicam II* a. 529 et *Tridentini* quod fere ad verbum repetit decisiones duorum illorum praecedentium conciliorum. Accedunt aliqua documenta minoris momenti, ut Conc. Ephesini contra Caelestium pelagianum, Conc. Senonensis contra Abaelardum, Innocentii III, loannis XXII et Pii IX.

Conc. CartH AGINENSE a. 418, *contra Pelagianos,* can. 2: «Item placuit,

Brunner, E., *Der Mensch in Wtderspruch,* Zürich 1937. Huius doctrinam exponunt inter catholicos L. Malevez, «La pensée d'Emile Brunner sur l'homme et le péché; son conflit avec la pensée de Karl Barth, «*Recherches de science religieuse* XXXIV (1947) 407-453, et H. Volk, *Emil Brunners Lehre von dem Sÿnder,* München 1950.

Bultmann, R., *Théologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1948) 246-249.

Gross, J., «Das Wesen der Erbsünde nach Augustinus», *Augustinus Magister. Communications* (Paris 1955) II 773-787.—*Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas von der Bibel bis Augustin,* München 1960.—*Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas,* München 1963.

61Blomme, R., «La définition du péché chez Abélard», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XXXIII (1957) 319-347.

Lottin, J., «Les théories du péché originel au XIIe siècle. IL La réaction abélardienne et porretaine», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* XII (1940) 78-103.

Teetaert, A., «Le péché originel d'après Abélard», *Estudis franciscans* XL (1928) 23-54.

62 Ita in primo ex tribus commentariis *In 2 Sent.,* dist. 30, a. 2, edito a R. M. Martin, *La controverse sur le péché originel au début du* XIVe *siècle, Textes inédits* (Louvain 1930) 163. De hac controversia confer eundem Martin in *Bulletin thomiste* VIII (1931) 327-333, et A. Emmen, «De origine controversiae circa peccatum originale in schola dominicana saec. XIII...», *Divus Thomas* (Piacenza) XX (1943) 385-400.

ut quicumque parvulos recentes ab uteris matris baptizandos negat aut diet in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed *nihil ex Adam trahere originalis peccati,* quod lavacro regenerationis expietur, unde sit consequens ut in eis forma baptismatis 'in remissionem peccatorum' non vera, sed falsa intelligatur, an. s.

«Quoniam non aliter intelligendum est quod ait Apostolus: 'Per unum hominem peccatum intravit in mundum (et per peccatum mors), et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt' [cf. Rom. 5. 12], nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei etiam parvuli, qui nihil peccatorum in se ipsis adhuc committere potuerunt, ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione traxerunt» (Denz. 223).

Ut notatum est supra (n. 612), certum non est Zosimum R. P. approbasse hunc canonem, qui proinde, etsi magni momenti ac subinde fere ad verbum repetitus a Cone. Trid. (can. 4), secundum se tamen non certo probatur excedere auctoritatem provincialis concilii.

Conc. Ephesinum a. 431, actio 7, can. 1 et 4, damnat eos qui «cum *Caelestio* [Pelagii discipulo] senserunt aut sentiunt» et qui «ausi fuerint vel privatim vel publice, quae sunt Nestorii aut Caelestii sapere» (Denz. 267 sq.).

Conc. Arausicanum II a. 529, *contra Semipelagianos,* can. 2, supra relato (n. 612), solemniter definivit existentiam veri peccati originalis. Quam definitionem iam approbatam a Bonifacio II R. P. a. 532, fere ad verbum repetiit Cone. Trid. (can. 2).

Conc. Senonense a. 1140, damnavit supra relatam propositionem *Abaelardi* (n. 659).

Innocentius III, Epist. «Maiores Ecclesiae causas» a. 1201: «Dicimus distinguendum, quod peccatum est duplex: originale scilicet et actuale: originale quod absque consensu contrahitur, et actuale, quod committitur cum consensu. Originale igitur, quod sine consensu contrahitur, sine consensu per vim remittitur sacramenti; actuale vero, quod cum consensu contrahitur, sine consensu minime relaxatur... Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus» (Denz. 780).

Ioannes XXII, Epist. «Nequaquam sine dolore» a. 1321, ad Armenos: «Illorum autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen ac locis disparibus puniendas» (Denz. 926).

661. Conc. Tridentinum, sess. 5 de peccato originali (17 iun. 1546),[63] post prologum, sex habet canones de hoc peccato.

[63] Cavallera, F., «Le décret du Concile de Trente sur le péché originel», *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1913) 241-258, 289-315.

Gaudel, A., «Péché originel», *Dictionnaire de théologie catholique* XII-1 (Paris 1933) 513-527.

Koch, W., «Das Trienter Konzilsdekret 'de peccato originali'», *Theologische Quartalschrift* XCV (1913) 430450, 552-564; XCVI (1914) 101-123.

Labourdette, M.. «Le péché originel et les origines de l'homme», *Revue thomiste* XLIX (1949) 391403. Breviter sed apte.

In *can. 1,* supra relato (η. 646), agit de eius causa, seu personali peccato Adae (originali originante).

In *can. 2* repetit praefatum can. 2 Conc. Arausicani (n. 612) paulisper illum determinando: «Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non eius propagini asserit nocuisse, 'acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse; aut inquinatum illum per inoboedientiae peccatum 'mortem' et poenas 'corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae': an. s. 'cum contradicat Apostolo dicenti: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt' [Rom. 5. 12]» (Denz. 1512).

Can. 3: «Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium, vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri lesu Christi...: an. s.» (Denz. 1513).

Can. 4 repetit integre et ad verbum supra relatum can. 2 Conc. Carth., paucis additis, praecipue circa initium verbis: «Etiam si fuerint a baptizatis parentibus orti» (Denz. 1514).

Can. 3: «Si quis per lesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari: an. s.... Manere autem in baptizatis concupiscentiam, quam aliquando Apostolus 'peccatum' [Rom. 6. 12 sqq.] appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam numquam intellexisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit: an. s.» (Denz. 1515).

Can. 6: «Declarat tamen haec ipsa sancta Synodus, non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam Dei genitricem...» (Denz. 1516).

Iuxta hanc tridentinam definitionem, peccatum originale est *peccatum proprie dictum·,* «reatus originalis peccati», «veram et propriam peccati rationem habet». Importat *amissionem gratiae:* «mors est animae», «sanctitatis et iustitiae perditio». *Tollitur per veram remissionem,* sicut omne verum peccatum: «lavacro regenerationis expiatur», «regeneratione mundatur», «in remissionem peccatorum», «reatus originalis peccati remittitur». *Residet in nobis:* «inest unicuique proprium», *imo in ipsis parvulis* qui, quamvis nihil in seipsis peccarunt, tamen «in peccatorum remissionem veraciter baptizantur». *Provenit ex peccato Adae per generationem:* «Adae praevaricatio eius propagini nocuit», «sanctitatem et iustitiam non sibi soli sed nobis etiam

Lyonnet, S., «Le péché originel en Rom. 5. 12 et le Concile de Trente», *Biblica* XLI (1960) 325-355.

Penagos, L., «La doctrina del pecado original en el Concilio de Trente», *Miscelânea Camillas* IV (1945) 127-273.

Vanneste, A., «La préhistoire du décret du Concile de Trente sur le péché originel», *Nouvelle revue théologique* LXXXVI (1964) 355-368, 490-510; «Le décret du Concile de

perdidit», «in omne genus humanum transfudit peccatum», «Adae peccatum propagatione non imitatione transfunditur», «regeneratione mundatur quod generatione trahitur».

Pius IX, Bulla «Ineffabilis Deus» a. 1854, peccatum originale effert at veram culpam inquinantem animam, cum definit B. Virginem fuisse «ab om.ii originalis culpae labe praeservatam immunem».

662. Scriptura[64][65] in *A. T.* aliquos exhibet textus qui, quamvis per se solos non valeant existentiam peccati originalis ostendere, tamen eam suggerere videntur et sub luce novi testamenti, tanquam unius ac continuatae revelationis, cum solida probabilitate ad eam referuntur.

Gen. 5. 15-20: «Inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius...» Innuitur peccatum protoparentum nocuisse etiam posteris.

p *lob 14. 4:* «Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es?» (iuxta LXX: «Quis enim mundus erit a sorde? At nemo, etsi unus dies sit vita eius super terram»; iuxta lectionem hebraicam: «Quis dabit mundum de immundo? Ne unus quidem»). Agitur de aliqua universali immunditia, connexa cum nativitate, quamvis referentia ad ipsum peccatum /\dae non indicetur; inde ad peccatum originale textum retulerunt plures Patres (Clemens Alex., Origenes, Augustinus, *Serm. Y10. 2)* et posteriores exegetae, etiam inter modernos (Lagrange, Bonsirven, Lefevre).

Psal. 50. 7:ω «Ecce in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit em mater mea». Agitur de peccato connexo cum ipsa conceptione; improbabiliter autem diceretur illud esse personale peccatum (puta adulterium) commissum a matre psalmistae, qui ita matrem suam incusaret, aut esse meram malam concupiscentiam, quae numquam designatur nomine peccati (avon, het), sub quo nomine in praecedentibus versiculis 2-6 venit verum ac proprie dictum peccatum («dele iniquitatem meam»). Propterea plures Patres (Origenes, Ambrosius, Augustinus, *In Psal. 50.* 10) aliique interpretes textum intelligunt de peccato originali, etsi iterum referentia ad peccatum Adae non indicetur.

Trente sur le péché originel», *ibid.* LXXXVII (1965) 688-726; LXXXVIII (1966) 581-602.

64 Dubarle, A. M., «Le péché originel dans les suggestions de l'Evangile», *Revue des sciences philosophiques et théologique* XXXIX (1955) 603-614.—«La condition humaine dans l'Ancien Testament», *Revue biblique* LXIII (1956) 325-344.—«Le péché originel dans la Genèse», *ibid.* LXIV (1957) 19-31.—*Le péché originel dans l'Ecriture,* Paris 1958.

Fraine, J. de, *La Bible et l'origine de l'homme,* Bruges 1961.

Gaudel, *art. cit.* (supra, in n. 656) 275-317.

Ligier, L., *Péché d'Adam et péché du monde,* 2 voll., Paris 1960-1961.

Verriele, A., «Les textes bibliques sur le péché originel et leur interprétation theologique», *Revue apologétique* LXIII (1936) 385-386, 400-402, 513-532, LXIV (1937) 14-25.

65 Bernini, G., *Le preghiere penitenziali del Salterio* (Roma 1953) 184-193.

Feuillet, A., «Le verset 7 du 'Miserere' et le péché originel», *Reherches de science religieuse* XXXII (1944) 5-26.

Eccli. 25. 33: «Λ muliere initium factum est peccati, et per illam omnes morimur». Hic ipsa connexio cum peccato protoparentum exhibetur, et quidem explicite quoad sequelam mortis, implicite quoad ipsum peccatum («initium peccati»), quod est causa mortis. Unde merito interpretes hunc textum considerant ut suggestivum testimonium traditionis iudaicae de existentia peccati originalis.[66]

663. *In N. T.*, abstrahendo a praecipuo ac certo Apostoli testimonio Rom. 5. 12-19, de quo infra, plures habentur *indirectae indicationes* de existentia peccati originalis, scilicet generalis Christi invitatio ad poenitentiam (Luc. 4. 19: «Praedicare captivis remissionem»), asserta universalis necessitas Baptismi (Io. 3. 5: «Nisi quis renatus fuerit...»), testimonium Baptistae de Christo qui venerit «tollere peccatum mundi» (Io. 1. 29), doctrina de universali redemptione per Christum (1 Tim. 2. 6: «Qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus»).

Sunt praeterea duo textus qui prima fronte videntur rem explicitius proponere, at de quorum directo sensu peculiariter disputant expositores.

2 *Cor. 5. 14:* «Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt». Antiquiores commentatores haec verba explicant directe de peccato originali, seu de peccato Adae ratione cuius omnes morimur, vel morte physica (Ambrosiaster, Theodoretus) vel morte morali seu peccato (plures post Augustinum, *Contra lulian.* 6. 4; *De pecc. merit. et remiss.* 1. 27; *De civ. Dei* 20. 6). Recentiores vero, prementes contextum, communius id explicant de morte Christi physica, quae, cum sit nostra redemptio, est ratio quare ea nos morimur moraliter per respectum ad vitam peccati, seu morimur peccato;[67] in quo sensu, hic textus nonnisi indirecte trahi potest ad designandum peccatum originale, quatenus nempe supponit omnes indiscriminatim inquinari peccato, a quo indigent revocari.

Ephes. 2. 3: «In quibus et nos omnes aliquando conversati sumus in desideriis carnis nostrae facientes voluntatem carnis et cogitationum, et *eramus natura filii irae* sicut et ceteri». In his verbis aliqui moderni exegetae renuunt agnoscere directam referentiam ad peccatum originale, ea intelligentes de peccatis actualibus seu desideriis carnis quatenus proveniunt non ex gratia sed ex natura, et pro hac expositione afferentes patres Graecos, nominatim Chry-

[66] De huiusmodi iudaica traditione, confer:

Charue, A., «Le péché originel chez les Juifs», *Collationes Namurcenses* (1930) 50-54, 317-322.

Frey, J. B., «L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1911) 507-545.

Gaudel, *art. cit.* (supra, in n. 656) 289-305.

Lagrange, M.-J., *Epitre aux Romains* (Paris 1950) 113-118.

[67] Cf. F. Prat, *La théologie de Saint Paul* II (éd. 38, Paris 1949) 242 sq.

sostomum, et inter latinos Hieronymum.*§ Attamen longe communior tum Patrum tum ceterorum doctorum expositio, imo et ipsius ecclesiastici Magisterii, ea verba directe refert ad peccatum originale; quam expositionem assumpsit ipsum Conc. Tridentinum in Decreto de iustificatione, inquiens: «Declarat sancta Synodus... omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidisse... 'factos immundos' [Is. 64. 6] et (ut Apostolus inquit) natura filios irae' [Ephes. 2. 3], quemadmodum in Decreto de peccato originali exposuit» (Denz. 1521); in quo anteriori Decreto ad eundem Apostoli textum alludit, definiens Adamum in sua praevaricatione «incurrisse... iram et indignationem Dei» (Denz. 1511).*†

664. *Praecipuus ac classicus textus est Rom. 5. 12-19,* cuius medulla his verbis continetur: «Propterea, sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors; et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt... Igitur, sicut per unius delictum in omnes homines condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae. Sicut enim per inoeboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius oboeditionem iusti constituentur multi».

Quod in hoc textu agatur de peccato originali est probabiliter de fide, et ut minimum theologice certum, ob explicitam declarationem Conc. Carthaginensis, solemniter repetitam a Conc. Trid.: «Quoniam non aliter intelligendum est quod ait Apostolus [Rom. 5. 12]... nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit» (supra, n. 660 sq.). Ratio quare quidam dicant id non esse de fide (saltem ex Conc. Trid.) est quia haec declaratio ponitur post verba «anathema sit».

§ Ita Prat, Huby, Ceuppens et praecipue I.-M. Voste, qui quaestionem fusius exagitat, *Commentarius in Epistolam ad Ephesios* (ed. 2, Romae 1932) 143-145, 263-271; idem repetitur Hispanice in «Eramus natura filii irae», *Ciencia tomista* XIII (1916) 386-391.

† Quapropter prior illa paucorum modernorum interpretatio derelinquenda videtur. I. Mehlmann, historica quaestione de interpretatione Eph. 2. 3 fusissime et attente examinata in suo opere *Natura filii irae. Historia interpretationis Eph. 2. 3 eiusque cum doctrina de peccato originali nexus* (Romae 1957), concludit: «[Post Augustinum] interpretatio loci nostri de peccato originali taliter inter latinos obtinuit, ut usque ad Concilium Tridentinum vix unus ab ea dissonaret. Quae sententia inter Latinos non tantum unanimis dici potest, sed et vere traditionalis eo in sensu, quo in huiusmodi rebus ea vox sumi solet. Cui sententiae suffragatur etiam constans Magisterii Ecclesiae Ordinarii et Universalis interpretatio... Quae [autem]... quidam scriptores afferunt argumenta exegetica et theologica, ut ostendant peccatum originale in loco nostro minime significari, ea ostendisse me credo vel non concludere, vel nimis subtiliter applicare interpretationi textus considerationes quasdam, quae videntur fuisse a mente Apostoli alienae, atque ex posterioribus distinctionibus theologicis invectae» (p. 679, 683).

to Barrosse, Th., «Death and sin in St. Paul's Epistle to the Romans», *Catholic biblical quarterly XV* (1953) 438-459.

Bover, J. M., *Teologia de San Pablo* (Madrid 1952) 216-220, 436-439, 756-760.

Dubarle, A. M., «Le péché originel dans saint Paul», *Revue des sciences philo-*

Id ceteroquin etiam exegetice, cum certitudine ex ipso textu deducitur. Primo enim, in eo *agitur de vero peccato,* nec tantum de sequelis peccati, scilicet morte et concupiscentia. Nam vocatur ἡ αμαρτία (et quidem autonomastice cum articulo ἡ), quo nomine proprie ipsum peccatum designatur, non vero eius sequela; nec in 6. 12, Apostolus ipsam directe concupiscentiam vocat peccatum sed loquitur potius de concupiscentia quae est ex peccato («Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore, ut oboediatis concupiscentiis eius»). Praeterea, peccatum exhibetur explicite ut causa mortis, non ut ipsa mors («Peccatum in hunc mundum intravit, et per pecatum mors»). Secundo, *non agitur de peccato personali ipsius Adae,* sed de peccato inhaerente ceteris hominibus. Nam hoc vocatur indeterminate αμαρτία (peccatum), illud vero vocatur stricte παράχωμα, παράβαοι , παρακοή (transgressio, praevaricatio, inoboedientia). Praeterea, prius illud peccatum dicitur ratione Adami peccatoris intrasse in mundum et perseverasse, et ita ut propterea «omnes peccaverunt» et «per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi».

Quod attinet incisum Vulgatae «In quo homines peccaverunt», quo traducitur graeca lectio ^τε ἡμαρτον, in duplici diverso sensu ab expositoribus accipitur. Plerique latini post Augustinum {*Contra duas epist. pelag.* 4. 4. 7; *Contra lulian. 6.* 24. 75) usque

sophiques el théologiques XL (1956) 213-254. Idem extat in *Le péché originel dans l'Ecrilure* (Paris 1958) 121-172.

Freundorfer, J., *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus* (Münster i. W. 1927) 214-264.

Gonzalez, J. M., «El pecado original segùn S. Pablo», *Estudios btblicos* XVII (1958) 169-180.

Lafont, D. G., «Sur l'interprétation de Romains V. 15-21», *Recherches de science religieuse* XLV (1957) 481-513.

Lagrange, M.-J., *Epître aux Romains* (sixième mille, Paris 1950) 104-113.

Lattanzio, G.-Biffi, G., «Una recente esegesi di Rom. 5. 12-24», *Scuola cattolica* LXXXIV (1956) 14-358, 451-458.

Lyonnet, S., «Le sens de ἐρ'ὠ en Rom. 5. 12 et l'exégèse des Pères grecs», *Biblica* XXXVI (1955) 436-456.—«Le péché originel et l'exégèse de Rom. V. 12-24», *Recherches de science religieuse* XLIV (1956) 63-84.—*Saint Paul. Epître aux Romains* (Paris 1957) 521-557.—«Le péché originel en Rom. 5. 12. L'exégèse des Pères grecs et les décrets du Concile de Trente», *Biblica* XLI (1960) 325-355.

Prat, F., *La théologie de saint Paul* I (éd. 33, Paris 1942) 250-263, 514-516; II (éd. 38, 1949) 209-211.

Rossano, P., «Il concetto di 'Hamartia' in Rom. 5-8», *Rivista biblica italiana* IV (1956) 289-313.

Spadafora, F., «Rom. 5. 12: esegesi e riflessi», *Divinitas* IV (1960) 289-298.

Van Hove, A., «Demonstratur dogma peccati originalis ex Rom. 5. 12-21», *Collectanea Mechliniensia* (1939) 282-287.

Voste, I.-M., *Studia patilina* (Romae 1928) 69-86.

ad saec. 16 et alii pauci inter recentiores illud intellexerunt in sensu relativo (in quo, scilicet in Adamo; vel etiam, in quo peccato, omnes peccaverunt); Graeci vero, et inde a saec. 16 fere communiter latini exegetae illud intelligunt in sensu causali (in quo=quia omnes peccaverunt), tanquam magis congruo lexico, grammaticae et contextui. In utroque tamen sensu peccatum originale exhibetur. Imo, quamvis in priori sensu explicite exhibeatur theologicus conceptus voluntareitatis, qui est proprius omni peccato, quasi nempe in ipso Adami peccato omnes peccarunt, in altero sensu ipsa distincta ac vera ratio peccati originalis directius exhibetur; nam ita significatur, ideo omnes mori et in omnes mortem pertransisse, quia omnes peccarunt, etsi aliunde actualiter non peccaverint, seu ratione peccati Adae; quo quidem implicite ac illative fit reditus ad ipsum praefatum sensum relativum, quatenus non aliter omnes homines peccasse intelliguntur quam in Adae peccato.71

665. Non vacat autem immorari in explicandis quibusdam textibus qui quandoque citantur *ad modum obiectionis* contra existentiam peccati originalis. Ita *Ezech. 18. 20:* «Anima quae peccaverit, ipsa morietur; filius non portabit iniquitatem patris»; in quo manifeste agitur de peccatis personalibus. Item, *1 Cor. 7. 14:* «Sanctificatus est enim vir infidelis per mulierem fidelem, et sanctificata est mulier per virum fidelem; alioquin fiili vestri immundi essent; nunc autem sancti sunt»; quae verba convenienter accipiuntur de extrinseca sanctificatione, proveniente ex commercio cum sanctis; ceterum de praeciso sensu istius textus disputant exegetae.

71 Ad rem Prat: «L'expression grecque signifie indubitablement 'parce que'; et tel est aussi, dans la Vulgate, le sens de la locution correspondante 'in quo'. Hâtons-nous d'ajouter, pour rassurer les théologiens, qu'en traduisant: 'Parce que tous ont péché', comme l'exigent le lexique, la grammaire et le contexte, non seulement toutes les parties de la phrase se suivent et s'enchaînent mieux, mais l'argument en faveur du péché originel gagne en clarté et en force probante. En effet, Paul affirme alors directement deux choses: que tousles hommes ont péché, même ceux qui n'ont pas imité la prévarication d'Adam; et qu'un péché, qui n'est pas un péché actuel, est pour tous une dette de mort» *(La théologie de Saint Paul I* [éd. 33, Paris 1942] 258).

Ceterum, huiusmodi interpretatio nondum certitudine gaudet, ut ostendit C. Boyer, *De Deo Creante et Elevante* (ed. 3, Romae 1940) 358 sq., in nota. Recenter L. Cerfaux fassus est rationes inde a tempore Erasmi adductas contra priorem expositionem exaggeratione redolere ac putat incisum ἐ?'ὠ referendum esse ad Adamum, ita ut vertatur: «ratione illius, per quem omnes peccaverunt» *(Le Christ dans la théologie de Saint Paul* [Paris 1951] 177 sq.).

Recenter autem tertiam quandam ac peregrinam interpretationem introduxit Lyonnet *(loris cit.),* iuxta quam mors, de qua in v. 12, significat non mortem physicam sed mortem spiritualem atque aeternam, item verba «omnes peccaverunt» referuntur ad peccata actualia et incisum ἐφὼ significat «ratione cuius», ita ut sensus pericopae sit: «Sicut per unum hominem peccatum (i. e. vis mali) in hunc mundum intravit et per peccatum mors (i. e. conditio peccatoris, conditio spiritualis mortis, in qua consistit peccatum originale) et ita in omnes homines mors (i. e. peccatum originale) pertransiit, ratione cuius omnes peccaverunt (ulteriori nempe ac personali peccato)».

666. Traditio[72] iuxta duplicem periodum distingui potest, quod attinet doctrinam de existentia peccati originalis, scilicet eam quae praecedit controversiam et haeresim pelagianam et eam quae ab hac controversia initium capit. Secundae huius priodi doctrina exponi non indiget, quoniam tota comprehenditur tum explicita ac determinata expositione Augustini, praecipue in eius operibus contra Pelagianos,[73] tum solemni definitione duorum Conciliorum Carthaginensis a. 418 contra Pelagianos et Arausicani II a. 529 contra Semipelagianos (supra, n. 660), quae ipsius Augustini doctrinam canonizarunt.

Prioris autem periodi doctrina constat tum ex testimonio ipsius Augustini, qui in sua controversia cum Pelagianis constanter appellat ad praecedentem traditionem, seu ad id «quod catholica fides credit antiquitus», nominatim adducta auctoritate praecipuorum Patrum tam latinorum quam graecorum;[74] tum ex constanti praxi

[72] Gaudel, *art. cit.* (supra, in n. 656) 317-342. Quoad Patres Graecos cf. M. Jugie, *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche. La doctrine du péché originel chez les Pères grecs,* Paris 1925. Hic auctor in iudicanda hanc graecorum doctrinam de peccato originali merito dissentit a R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ* (Louvain 1924) 224. De quo dissensu confer Gaudel, *ibid.* 361-363.

[73] *De gratia Christi et peccato originali* (a. 418); *De nuptiis et concupiscentia* (a. 419-420); *Contra duas epistola Pelagianorum* (a. 420); *Contra Julianum* (a. 421); *Contra Julianum opus imperfectum* (a. 429-430; opus morte interruptum). De Augustini doctrina confer:

Blic, J. de, «Le péché originel selon saint Augustin», *Recherches de science religieuse* (1926) 97 sqq., 414 sqq., 512 sqq.

Clemence, J., «Saint Augustin et le péché originel», *Nouvelle revue théologique* LXX (1948) 727-754.

Concetti, M., *Esame della genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale,* Fermo 1922.

Donau, F., «La pensée de saint Augustin sur la nature du péché originel», *Revue apologétique* (1922) 414-425, 486-495.

Dubarle. A. M., «La pluralité des péchés héréditaires dans la tradition augustinienne», *Revue des études augustiniennes* III (1957) 113-136.

Gaudel, A., *art. cit.* (supra, in n. 656) 382-402.

Guzzo, A., *Agostino contro Pelagio,* Torino 1934.

Leeming, B., «Augustine, Ambrosiaster and the 'massa perditionis'», *Gregorianum* XI (1930) 58-91.

Merlin, N., *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce,* Paris 1931.

Philips, G., Dz *raison d'être du mal d'après Saint Augustin,* Louvain 1927.

[74] *De nuptiis et concup.* 2. 12. 25, reiciens Iuliani pelagiani calumniam, ait: «Non ego finxi originale peccatum, quod catholica fides credit antiquitus; sed tu, qui hoc negas, sine dubio es novus haereticus» (ML 44. 450 sq.). *Contra Julianum 2.* 10. 33 sq.: «Propter quam catholicam veritatem sancti ac beati et in divinorum eloquiorum pertractatione clarissimi sacerdotes, Irenaeus, Cyprianus, Reticius, Olympius, Hilarius, Ambrosius, Gregorius [Nazianzenus], Innocentius, loannes [Chrysostomus], Basilius, quibus addo presbyterum, velis nolis, Hieronymum, ut omittam eos qui nondum dormierunt, adversus vos proferunt de omnium hominum peccato originali obnoxia successione sententiam... Quod

baptizandi parvulos in remissionem peccatorum, iuxta formulam fidei expressam in symbolo nicaeno-constantinop. («Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum», Denz. 150), quam praxim tanquam traditionalem testantur antiqui patres inde ab Irenaeo[75] nec negabant ipsi Pelagiani, quamvis eam in suum sensum interpretarentur, distinguentes inter effectum «regni caelorum» et effectum «vitae aeternae» (supra, n. 658); tum ex magna commotione et immediata reactione quam doctrina pelagiana suscitavit in Ecclesia; tum ex explicitis testimoniis ipsorum Patrum, *non exclusis ipsis Origene et Cbrysostomo,* in quibus tamen non est exigenda eadem doctrinae claritas ac determinatio, qualem ipsa pelagiana controversia Augustinum aliosque posteriores prodere coëgit.

667. Ubi, ad *solutionem difficultatum,* observa quod, cum *aliqui Patres* (praecipue inter orientales), ut Clemens Alex. *(Strom.* 3. 6 et 16),[76] Tertullianus *(De bapt.* 18. 14), Cyrillus Hier. *(Catech.* 4. 19), Gregorius Nyssenus *(De infantibus praemature abreptis),* Chrysostomus *(Horn,* ad neophytos, de qua mox), Theodoretus *(Haer. fab.* 5. 18), *negant parvulos habere peccatum,* id intelligunt de solis peccatis personalibus, ut patet tum ex contextu tum ex aliis eorum dictis de generali omnium praevaricatione in Adamo; et ratio inculcandi innocentiam natorum fuit ut abiceretur error praeexistentialistarum, docentium animas nascere cum peccatis commissis ante unionem cum corpore, vel Manichaeorum docentium naturam humanam, utpote materialem, esse intrinsece malam, ac inde damnantium matrimonium, tanquam medium propagationis mali.

Quod attinet ipsum *Chrysostomum,* quem Iulianus pelagianus sibi vin-

{istij invenerunt in Ecclesia, tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt» (ibid. 697 sq.).

Eam luliani incusationem, iuxta quam ipse Augustinus finxerit doctrinam peccati originalis, repetiit modernista J. Turmel. *Histoire des dogmes* I: *Le péché originel et la rédemption* (Paris 1931) 17-166, et recentius renovavit Protestans J. Gross, *Entstehungsgeschicbte des Erbsündendogmas von der Bibel bis Augustin,* München 1960. Cf. recensionem huius operis in *Recherches de science religieuse* LI (1963) 614-626, et in *Ephemerides theologicae Lovanienses* XXXVIII (1962) 895-903.

75 Irenaeus, *Adv. bar.* 2. 22. 4: «Omnes venit per semetipsum salvare, omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes, et parvulos, et pueros, et iuvenes, et seniores». Origenes, *In Rom.* 5. 9: «Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit etiam parvulis baptismum dare; sciebant enim illi, quibus mysteriorum secreta commissa sunt divinorum, quod essent in omnibus genuinae sordes peccati, quae per aquam et Spiritum ablui deberent». Cyprianus, Epist. 64, ad Fidum, 2. Chrysostomus, *Horn,* ad neophytos, fragm. apud Augustinum, *C. Iui.* 1. 6. 21 (cf. commentum ipsius Augustini). Ambrosius, *De Abraham* 2. 11. 84.

Cf. J. C. Didier, «Le pédobaptisme au IV' siècle. Documents nouveaux», *Mélanges de science religieuse* VI (1949) 233-246 et Ph. H. Menoud, «Le baptême des enfants dans l'Eglise ancienne», *Verbum Caro* II (1948) 15-26.

76 De doctrina Clementis confer Th. Ruther, *Die Lehre von der Erbsiinde bet Klemens von Alexandrien,* Freiburg 1922. Quoad tres praecipuos scriptores saec. 3, confer H. Rondet, «Le péché originel dans la Tradition. Tertullien, Clément, Origène», *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1966) 115-148.

dicabat eo quod scripserit: *«Hac dc causa etiam infantes baptizamus, cum non sint coinquinati peccato, ut eis addatur sanctitas»,* observat *Augustinus* (qui nobis hoc Chrysostomi fragmentum asservavit): «Omnino et parvulorum salvator est Christus; omnino, nisi ab illo redimantur, peribunt... Hoc sensit, hoc credidit, hoc didicit, hoc docuit et loanncs [Chrysostomus]. Sed tu eius verba in vestrum dogma convertis. Peccata dixit parvulos non habere, sed propria. Unde illos innocentes nuncupamus... Poterat etiam noster Cyprianus hoc dicere de parvulis quod loannes, quandoquidem ait 'quod infans natus nihil peccaverit et quod ei remittantur non propria sed aliena peccata' *(Epist.* 64, ad Fidum)... Vides certe non ab eo dictum esse 'parvulos non coinquinatos esse peccato', sive 'peccatis', sed 'non habere peccata' [Hic Augustinus convincit lulianum etiam de adulteratione textus Chrysostomi] intellige propria, et nulla contentio est. At inquies, Cur non ipse addidit, propria? Cur, putamus, nisi quia disputans in catholica Ecclesia non se aliter intelligi arbitrabatur, tali quaestione nullius pulsabatur, vobis nondum litigantibus securius loquebatur?» *(Contra Iulian.* 1. 22, ML 44. 655 sq.).

Et haec eadem ratio securioris ac liberioris sermonis, tempore nondum exortae haeresis, afferri potest ad explicandam unam vel aliam imperfectam assertionem eiusdem Patris, ut cum satis ambigue ait nos ex peccato Adami fieri peccatores in hoc sensu quod mortem incurrimus, quo prima fronte videretur negare incursionem ipsius verae culpae, nisi mors ibi accipiatur etiam in sensu spirituali.[77] Ceterum nihil officit quominus dicatur Chrysostomum non exhibuisse aptam formulationem suae ac communis doctrinae de peccato originali.[78]

668. Irenaeus, *Adv. haer.* 5. 16. 3: «Deum... in primo quidem Adam offendimus, non facientes eius praeceptum; in secundo autem Adam reconciliati sumus, obedientes usque ad mortem facti. Neque enim alteri cuidam eramus debitores, sed illi, cuius et praeceptum transgressi fueramus ab initio» (MG 7. 1168).

[77] *In Rom.* 10. 2: «Ac videtur quidem illud ['Per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi'] non parvam inferre quaestionem, si quis vero studiose attenderit, illa facile solvetur. Quaenam igitur illa quaestio est? Nempe dicere, per inoboedientiam unius multos effici peccatores. Quod enim illo peccante et mortali facto, qui ex illo orti sunt, tales efficiantur, id a verisimile non abhorret; quod autem ex inoboedientia illius alter peccator fiat, id quam consequentiam habuerit? Invenietur quippe ita nec poenas debere, nisi ex se peccator fuerit. Quid igitur hic significat illud 'peccatores'? Mihi quidem videtur, supplicio obnoxios et ad mortem damnatos. Quid igitur Adamo mortuo, omnes simul mortales effecti, id clare ct pluribus ostendit; quod quaeritur autem est cur ita factum sit. Sed nondum illud adiecit; neque enim id ad rem praesentem pertinet [de qua disputat Apostolus]... Quod si quis vestrum quaerat, hoc dicemus, nos a morte huiusmodi ac condemnatione non modo nihil laesos fuisse, si advigilemus, sed etiam lucratos, cum mortales effecti sumus...» (MG 60. 477 sq.).

[78] Ad rem observat G. Bardy: «Si Pelage et les siens n'avaient pas le droit de tirer à eux l'autorité de Jean, il faut reconnaître pourtant que ses expressions sont beaucoup moins claires que celles de saint Augustin, et que plusieurs fois leur imprécision laisse place à quelque hésitation... Il est certain qu'en général il insiste sur la toute-puissance de la liberté humaine, avec un optimisme tout à fait opposé aux doctrines austères de saint Augustin; et l'on comprend que les pélagiens aient été tenté d'attirer à eux l'autorité d'un tel homme» («Jean Chrysostome», *Dictionnaire de théologie catholique* VIII-1 [Paris 1923] 677, 679).

Tertullianus, *De anima* 40. 1: «Omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur, tandiu immunda, quandiu recenseatur, peccatrix autem, quia immunda, recipiens ignominiam et carnis ex societate» (CCL 2. 843). *Ibid.* 41. 1: «Malum igitur animae, praeter quod ex obtentu spiritus nequam superstruitur, ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo. Nam, ut diximus, naturae corruptio alia natura est, habens suum deum et patrem, ipsum scilicet corruptionis auctorem» (ibid. 844).

Origenes[79] pariter est testis communis traditionis de ipsa existentia peccati originalis, quamvis in explicanda istius essentia confuso modo procedat, accedens ad platonicam doctrinam de praeexistentia animarum. *In Lea.* hom. 12. 4: «Hoc ipso ergo quod in vulva matris [puer] est positus, et quod materiam corporis ab origine paterni seminis sumit, in patre et in matre contaminatus dici potest... Omnis ergo homo in patre et in matre pollutus est» (MG 12. 539). *In Ier.,* hom. 8. 1: «Omnes corruimus per peccatum in orbe terrarum... In Adam omnes morimur, atque ita corruit orbis terrarum» (MG 13. 338).

Hilarius,[50] *In Psal.* 118. 3: «Habemus autem etiam nunc admixtam nobis materiam quae mortis legi et peccati obnoxia est; et in huius caducae carnis infirmoque domicilio corruptionis labem ex eius consortio mutuamur» (ML 9. 518).

Gregorius Nazianzenus, Or. 33. 9: «Omnes citra ullam exceptionem instaurati sumus, qui eidem Adamo participavimus, atque a serpente in fraudem inducti, et per peccatum morte affecti, ac per caelestem Adamum saluti restituti, atque ad vitae lignum, unde excideramus, per ignominiae lignum revocati sumus» (MG 36. 226).

Ambrosius,[81] *Apologia David altera* 12. 71: «Omnes in primo homine peccavimus, et per naturae successionem culpae quoque ab uno in omnes transfusa successio est... Mandatum est homini, ut ab omnibus gustaret quae erant in -aradiso, sed lignum scientiae boni et mali non tangeret (Gen. 2. 17). Adam ergo in singulis nobis est. In illo enim conditio humana deliquit, quia per unum in omnes pertransivit peccatum» (ML 14. 958).

Ambrosiaster, *In Rom.* 5. 12: «Manifestum itaque est in Adam omnes peccasse quasi in massa; ipse enim per peccatum corruptus, quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex eo ipso sumus omnes» (ML 17. 97).

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

669. Existentia peccati originalis eruitur, tanquam necessarium praesuppositum ex pluribus aliis veritatibus.

^Gaudel, *art. cit.* (supra, in n. 656) 332-339.

Teichweier, G., *Die Sündenlehre des Origenes,* Regensburg 1958.

Verfaillie, C., *La doctrine de la justification dans Origène d'après son commentaire de l'epitre aux Romains.* Strasbourg 1926.

[80] Cf. P. Limongi, «Esistenza ed universalità dei peccato originale nella mente di S. Ilario di Poitiers», *Scuola cattolica* (1941) 127-147; cf. 260-273; (1942) 186-201.

[81] Cf. J. Huhn, *Ursprung und Wesen des Bosen und Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius* (Paderborn 1933) 98-152.

Primo scilicet, *ex dogmate universalitatis redemptionis* (etiam infantium); quod quidem supponit aliquod universale peccatum.

Secundo, *ex praxi baptismi infantium;* quae quidem sensum non haberet si non detur peccatum originale, cum iuxta Scripturam et Traditionem Baptismus conferatur in remissionem peccatorum (cf. supra, n. 666; item *C. Gent.* 4, 50).

Tertio, *ex dogmate de Immaculata Conceptione B. V.;* quae effertur ut personale privilegium exemptionis a generali quadam lege qua omnes in peccato concipiuntur.

Quarto, *ex necessitate gratiae* ad bonum etiam naturale faciendum.

Quinto, *ex transmissione poenae {puta mortis'} ex Adamo in posteros,* quae clarissime proponitur in Genesi et epistola ad Romanos, quaeque, sin minus iniusta, saltem inconvenienter fieri videtur nisi etiam ipsa culpa, in qua poena fundatur, transmitti intelligatur; haec tamen ratio est tantum probabilis, cum non videatur repugnare (imo quandoque contingat) ut per culpam parentum filii amittant bona quibus illi gaudebant, ita ut huiusmodi amissio sit parentibus proprie dicta poena, filiis vero mera sequela, (cf. 1-2, q. 87, a. 8).[82]

Sexto, existentia peccati originalis etiam suaderi potest cum Augustino (C. *lulian.* 4. 6. 83; item passim in *Opere imperfecto contra Iulianum)* et S. Thoma (C. *Gent.* 4. 52), *ex quibusdam signis,* seu ex magnitudine miseriae tum physicae tum moralis in qua invenitur genus humanum; scilicet, ex malis physicis, doloribus et tribulationibus moralibus provenientibus a causis tum personalibus tum externis, ex passionibus tantopere excitatis, ex universali concupiscentia praecipue carnis, ex peccatis tam facile ac universaliter commissis. Nam, huiusmodi mala, quamvis absolute loquendo procedere possent ex ipsa natura pura nec originaliter lapsa, cui connaturales sunt tristes sequelae concupiscentiae, mortis, doloris et ignorantiae, tamen, attentis ex una parte eorum magnitudine et ex alia parte ipsa natura humana, in qua pars superior ac rationalis nata est dominari partem inferiorem unde ea mala procedunt, necnon bonitate divinae Providentiae, convenientem ac plenam explicatio-

82 Cf. A. Fernandez, «EI castigo de los hijos por los pecados de los padres», *Estudios eclesiâsticos* II (1923) 419426, et A. Landgraf, «Die Vererbung der Sünden der Eltern auf die Kinder nach der Lehre des 12. Jahrhunderts», *Gregorianum* XXI (1940) 203-247.

nem non obtinent nisi considerentur ut sequelae alicuius originalis et universalis culpae, humanam naturam inficientis.[83]

Propterea etiam apud paganes philosophos et poëtas deprehenditur aliqua indeterminata et confusa persuasio cuiusdam aetatis aureae, ex qua ceciderit genus humanum quaeque apud philosophos commiscetur cum doctrina de praeexistentia animarum ante unionem cum corpore; nisi dicatur huiusmodi persuasio esse quaedam corrupta reliquia ipsius primaevae revelationis.

670. Obiectiones contra existentiam peccati originalis reduci possunt ad duas, quarum una petitur *ex morali impossibilitate,* seu ex oppositione cum divinis attributis iustitiae et bonitatis, altera *ex physica ipsa impossibilitate* transmissionis peccati Adae ad ceteros homines; utraque autem tangit indirecte ipsum problema de essentia huius peccati, de qua sermo erit in sequenti quaestione.*[4]

Obi. 1. Videtur repugnare divinae *iustitiae* quod peccatum unius aliis imputetur et quod per peccatum Adae ceteri constituantur peccatores, vel saltem absque sua culpa puniantur. Ceterum, etiam si, attenta sola iustitia, id possibile esset, tamen *bonitati et sapientiae* divinae obstaret quominus Deus ita res disponat ut per culpam unius hominis totum humanum genus in ruinam culpae vel poenae detrudatur.

Resp. Obiecta *oppositio cum divina iustitia* removetur, si consideratur quod non imputatur aliis ipsum personale peccatum Adae, ac si istud fieret personale peccatum aliorum, sed tantum transmittitur aliis natura voluntarie expoliata ab Adamo, ita ut consequenter omnes homines constituantur in statu voluntariae expoliationis, ac pro tanto in statu peccati solummodo habitualis. Quod quidem ideo fit, quia gratia elevationis collata fuit non ipsi Adae ut individual! personae, sed toti humanae naturae, quamvis in persona Adae, in qua ipsa humana natura eam elevationem voluntarie retinet aut voluntarie amittit. Et haec dicimus iuxta probabiliorem huius mysterii explica-

[83] Ad rem S. Thomas, *C. Gent.* 4. 52: «Sic igitur huiusmodi defectus, quamvis naturales homini videantur, absolute considerando humanam naturam ex parte eius quod est in ea inferius, tamen considerando divinam Providentiam et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest huiusmodi defectus esse poenales. Et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum». Confer etiam:

Le Bachelet, X., *Le péché originel* (éd. 3, Paris 1909) 108-113.

Leduc, H., «Le péché originel et la raison», *Revue du clergé français* XXV (1901) 93-105.

Loncke, J., «Perpenduntur argumenta rationis quoad peccati originalis existentiam», *Collationes Brugenses* XLIV (1948) 335-339.

Philips, G., «De argumento augustiniano ex miseriis huius vitae desumpto pro existentia peccati originalis», *Revue ecclésiastique de Liège* XXVI (1934-35) 313-320.

Refoule, F., «Misère des enfants et péché originel d'après saint Augustin», *Revue thomiste* LXIII (1963) 341-362.

MIpse S. Thomas huiusmodi obiectiones colligit ac solvit in 1-2, q. 81, a. 1, et in C. *Gent.* 4. 52. Confer etiam J. Loncke, «Dogma peccati originalis contra obiectiones recentiores defenditur», *Collationes Brugenses* XLIV (1948) 359-363.

tionem, infra assumendam (η. 683 sq), ubi de variis theologorum sententiis circa modum quo peccatum originale sit nobis vere voluntarium.

Ex quo etiam solvitur incidens *obiectio de poena,* aliis iniuste illata ob culpam unius. Nam imprimis, occasione culpae Adae, evadunt culpabiles, modo praedicto, ac ideo poena digni, etiam ceteri homines, quamvis diversa ratione, quia nempe suscipiunt naturam voluntarie iam ac culpabiliter expoliatam. Ceterum, bona quibus tum Adam tum ceteri homines ita expoliantur, non sunt aliquid debitum humanae naturae, sed purum Dei donum, quod proinde potuit Deus ita velle conferre toti humanae naturae, ut eorum conservatio vel amissio, pro tota ipsa humana natura, penderet a bona vel mala voluntate primi hominis, a quo ceteri eam naturam accipiunt.

Obiecta praeterea *oppositio cum divina bonitate et sapientia* in hac ipsa electione, alligativa sortis aliorum voluntati unius, removetur per duplicem considerationem, iam adductam superius (n. 650) quoad ipsum personale peccatum Adae.

Primo enim, conveniens est bonitati et sapientiae divinae ut omnia moveat secundum propriam uniuscuiusque indolem, ac ideo donum elevationis hominum conferat iuxta propriam humanitatis indolem. Genus autem humanum est unum quid, tum unitate naturae tum unitate originis, cum omnes ab uno primo homine per generationem procedant. Unde conveniens fuit ut huiusmodi unitas etiam in ordine elevationis servaretur, ita ut elevatio conferretur directe ipsi uni naturae, tanquam eius propria ac directa dos, potiusquam singulis personis, et quidem inde ab initio in ipso primo homine, ex quo ad ceteros homines una cum ipsa natura transferretur. Ex quo necessario sequitur quod, semel amissa in ipso primo homine huiusmodi elevatione, eadem natura, iam expoliata et sua propria dote privata, ceteris per generationem transmittatur, qui inde naturae peccato vel originis labe recte inquinari dicuntur (1-2, q. 81, a. 1; *C. Gent.* 4. 52).

Secundo, nec ipsa certa praevisio peccati Adae, quo tota natura ita inquinaretur ac totum humanum genus in ruinam traheretur, debuit divinam providentiam deterrere ab huiusmodi alligativa ac communitaria elevatione, tum quia ipsa erat in se bona ac sola congruens praedicto modo agendi divinae providentiae (propterea Deus permisit ipsum peccatum angelorum, etsi non reformabile per poenitentiam), tum quia Deus capax erat ex ipso permisso lapsu humanitatis extrahendi aliquod magnum bonum, quod etiam directe intendere potuit, scilicet illius restitutionem per altiorem gratiam Christi redemptoris, quae lapsum ipsum ita funditus delevit ut veluti in «felicem culpam» transferret (cf. supra, n. 650; cf. 3 p., q. 1, a. 3, ad 3).

671. *Obi. 2.* Etiam admissa inquinatione naturae in Adamo ex eius peccato personali, non videtur quomodo in posteros transmitti potuerit. Nam imprimis, ea inquinatio, quamvis sit in natura, non tamen ita eam afficit ut fiat *aliquid ipsi intrinsecum ac naturale,* nec ideo cum ea necessario transmittitur, ut patet de aliis defectibus naturam afficientibus et nominatim de ipsis peccatis personalibus. Praeterea, *subtectum peccati* non est tota natura sed sola anima, haec autem per generationem non traducitur sicut corpus, sed immediate a Deo creatur. Tandem, illi saltem parentes, *qui ab originali pec-*

cato sunt mundati, nequeunt naturam infectam filiis communicare, cum nemo det quod non habet.

Resp. Praefata inquinatio, quamvis non afficiat aut immutet intrinsece naturam, tamen *afficit naturam directe ut naturam,* nec tantum indirecte et mediante persona, sicut peccata actualia, ac ideo est ipsi naturae veluti morali funiculo alligata et cum ea necessario transmittitur. Cuius ratio est quia ipsum «donum [per cuius privationem natura inquinata est] quodammodo fuit naturale, non quasi ex principiis naturae causatum, sed quia sic fuit homini datum ut simul cum natura propagaretur» (C. *Gent.* 4. 52, ad obi. 6).

Subiectum ultimum ac simpliciter peccati originalis est *ipsa humana natura,* anima vero est tantum subiectum proximum, eo quod peccatum totius naturae nonnisi in anima spirituali subiectari possit; unde anima vehit in se peccatum totius naturae nec ob aliam rationem nisi quia est forma naturae. Quapropter, etsi anima directe non traducatur, sed a Deo creetur, tamen per directam formationem corporis, requirentis talem animam, virtus generativa operatur dispositive ad inducendam ipsam animam, ita ut tota natura per generationem traduci dicatur, qua mediante, anima ipsa inquinatur (1-2, q 81, a. 1, ad 2; *C. Gent.* 4. 52, ad obi. 3).

Quamvis *iusti parentes* non habeant amplius peccatum originale, in sua persona et in sua individual! natura prout subest personae, habent tamen virtutem ad traducendam communem naturam, cui originale peccatum manet iugiter moraliter alligatum, ac ita non habentes peccatum originale illud transmittere possunt, *quia habent ac transmittunt communem naturam,* ratione cuius aliae personae eam suscipiendo inquinantur. Quo sensu dici potest cum S. Thoma peccatum originale manere in iusto generante non «in quantum est persona quaedam... sed in quantum est generationis principium» (C. *Gent.* 4. 52, ad obi. 11; 1-2, q. 81, a. 3, ad 2).

672. Nota 1. De individuo peccato quod transmittitur.

Solum primum peccatum primi hominis, seu ipsius Adae, transmittitur estque causa nostri peccati originalis. Ratio est quia ex una parte per primum peccatum (quodcumque illud fuerit) iam inquinata est natura, utpote privata dono iustitiae originalis tanquam dote ipsius naturae, adeoque subsequentia peccata se habent mere ut personalia, et ex alia parte vir, non mulier, est praecipuum principium generationis (quamvis etiam mulier sit activum principium) et constitutus est prima origo ac caput generis humani, ut constat ex tota narratione genesiaca de formatione Evae ex corpore Adae (1-2, q. 81, a. 2).

Unde non transmittitur quodlibet subsequens peccatum ipsius Adae, utpote mere personale. Quidam disputant num, si Ada prius peccasset alio peccato quam transgrediendo Dei mandatum de quo in Genesi, illud transmitteretur. Cui quaestioni communiter affirmative respondetur ac respondendum est; ipsa tamen quaestio ipso suo supposito destituitur, nam, ut supra dictum est (n. 653), primum Adae peccatum non fuit nec esse potuit aliud quam superbia.

Nec transmitttitur peccatum Evae, ut patet ex supradicta ratione et confirmatur ex sensu Traditionis, fundato in verbis Apostoli, Rom. 5. 12: «Per

unum hominem peccatum in hunc mundum intravit»; nec obstant verba Gen. 3. 15-20; Psal. 50. 7; Eccli. 25. 33 (supra, n. 662), ut intuenti facile patet. Unde si Eva peccasset, Adamo non peccante, non fuisset peccatum originale; esset vero si vicissim solus Ada peccasset (1-2, q. 81, a. 5; *De malo* q. 4, a. 7, ad 4 et 5; *In 2 Sent.,* dist. 31, q. 1, a. 2, ad 4, in quo postremo loco S. Doctor peregrine docuerat quod in priori casu Eva transmississet filiis non ipsum peccatum sed tantum defectus corporales).[84]

Nec *transmittuntur peccata ceterorum hominum,* saltem subsequentia peccatum Adae, ut constat ex dictis et admittitur ab omnibus (1-2, q. 81, a. 1 et 2; *De malo,* q. 4, a. 8). Quoad hypothesim autem quod Ada non peccasset, num primum peccatum commissum ab aliquo ex eius filiis transmissum fuisset, tanquam originale peccatum, filiis istius per successivas generationes, alii affirmant, ut Billot, Pègues, Boyer et Kors,[85] quia ab illo primitus infecta fuisset natura et quia id videtur bis affirmare S. Thomas.[87] Alii vero longe probabilius negant, ut Suarez *(De vitiis et peccatis,* disp. 8, a. 3, n. 9), Bellarminus, Valentia, Medina, Becanus, Tanner, Salmanticenses, Gonet, Silvius, Billuart *(De peccatis,* diss. 6, a. 3), Palmieri, Mazzella, Beraza, Hugon, quia solus Adam intelligitur constitutus ut caput et principium totius humanitatis idque congruit cum tota doctrina ipsius S. Thomae, quidquid sit de ambiguis duobus illis locis in quibus contrarium docere videtur.[88]

673. Nota 2. De modo sive medio quo peccatum originale transmittitur, SEU PER VERAM, SOLAM AC NATURALEM GENERATIONEM, TANQUAM PER MERAM CONDITIONEM.[89]

[85] A. Stolz dissonat a communi choro theologorum scribens: «Etiam si unus tantum protoparentum peccasset, natura humana corrupta fuisset ideoque integritas non potuisset transmitti et peccatum originale adfuisset. S. Thomas contrarium tenet ex praesupposito physiologico falso, virtutem activam in generatione humana non convenire nisi semini patris» *(Anthropologia theologica* [Friburgi Br. 1940] 89).

[86] *Op. cit.* (supra, in n. 656) 131, 151.

[87] *In 2 Sent.,* dist. 33, q. 1, a. 1, ad 3: «In quocumque autem homine fuisset inventa humana natura, per peccatum ipsius poterat corrumpi in eo et in his qui ab eo descenderunt». *De malo,* q. 5, a. 4, ad 8: «Si ergo aliquis ex posteris Adam peccasset, eo non peccante, moreretur quidem propter suum peccatum actuale sicut Adam mortuus fuit, sed posteri eius morerentur propter peccatum originale».

[88] De illorum duorum locorum authenticitate dubium movetur a modernis criticis (cf. *Bulletin thomiste* [1927], p. 81, n. 34). Quod attinet secundum, videtur contradicere paulo anteriori loco eiusdem *De malo,* q. 4, a. 8, obi. 5 et ad 5, ubi S. Doctor videtur simpliciter admittere hanc assertionem: «Natura humana fuit in primo homine sicut in primo principio, et ideo potuit in eo corrumpi, non autem in aliis» atque respuere hanc obiectionem illi contrariam: «Sed contra, si primo homine non peccante aliquis posterorum eius peccasset, corrupta fuisset in eo natura humana et talem transmisisset in posteros; et tamen in eo non fuisset humana natura sicut in primo principio. Non ergo requiritur ad transfusionem originalis peccati quod natura humana corrumpatur per primum naturae principium».

[89] 1-2, q. 83, a. 1; *De malo,* q. 4, a. 1.

Beraza, B., *De Deo elevante. De peccato originali. De novissimis* (Bilbao 1924) 366-374.

Gibellini, R., «La generazione come mezzo di trasmissione dei peccato originale nel decreto tridentino 'De peccato originali'», *Studia Patavina* **III** (1956) 389-420.—«La generazione come mezzo di trasmissione dei peccato originale nel decreto tridentino 'De

Transmissionem peccati fieri *per veram generationem* est *de fide* definita, saltem a Magisterio ordinario, et proximum fidei ex *Conc. Trid.* Etenim Concilium docet Adae praevaricationem «eius propagini nocuisse» (sess. 5, can. 2), peccatum originale «propagatione transfundi» (can. 3; verba autem «propago et propagatio» generationem indicant), «generatione trahi» (can. 4: «Ut in eis generatione mundetur, quod generatione traxerunt») (tres istos canones retulimus supra, in n. 661), «ex semine Adae» per conceptionem et nativitatem propagari (sess. 6, cap. 3: «Homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur iniusti, cum ea propagatione per ipsum, dum concipiuntur, propriam iniustitiam contrahant», Denz. 1523).

I

Idipsum passim asserunt *Patres,* ut constat vel ex paucis testimoniis supra relatis (n. 668). Sit pro ceteris *Augustinus,* qui tam tenaciter huic veritati adhaesit ut paratus esset docere ipsum animae generativum traducianismum, ut inde facilius ac securius, prout ipsi videbatur, ipsa veritas existentiae peccati originalis defenderet (cf. supra, n. 512): «[Omnes peccaverunt] propter originem seminis, unde omnes futuri erant; secundum quam originem omnes in illo uno erant, et hi omnes unus ille erant, qui in seipsis nulli adhuc erant» *(Opus imp. contra Iulian. 4.* 104, ML 45. 1400 sq.); «Nuptiae tamen, etiam nunc laudabiles sunt, quia neque instituunt hoc malum [libidinis] in hominibus, sed inveniunt; et eo malo bene utuntur intentione generandi, quamvis trahant inde, qui generantur, originale peccatum, propter quod sunt regenerandi» *(ibid. 2.* 45, col. 1161); «Baptismatis munus... contra originale peccatum donatum est, ut quod generatione attractum est, regeneratione detrahatur» *(Enchir.* 64, ML 40. 262).

Ratio ipsa id ostendit; nam, cum peccatum originale afficiat ipsam naturam, eo modo traducitur quo ipsa natura; haec autem traducitur per generationem.

674. Transmissionem peccati fieri *per solam generationem,* est *saltem theologice certum,* tum quia praefata Magisterii documenta non aliud modum transmissionis assignant tum quia *Conc. Trid.* explicite docet quod homines peccatum non contraherent «nisi ex semine Adae propagati nascerentur»; in qua veritate, ut notavimus supra (n. 528), fundatur alia veritas monogenismi, seu originis omnium hominum ab uno Adamo.[50] Idipsum colligitur ex *Patribus* et ex supradicta *ratione,* nam nonnisi per generationem natura transmitti potest ab uno ad alterum.

Unde peccatum non contraheret qui a Deo immediate crearetur vel ex

iustificatione' e documenti recenti dei magistero», *ibid. IV* (1957) 3-32.—*La generatione come mezzo di trasmissione del peccato originale,* Maderno sul Garda 1965.

Letter, P. de, «The transmission of original sin», *Irish theological quarterly* XXIV (1957) 339-345.

Mitterer, A., *Dogma und Biologie der Heiligen Familie nach dem Weltbild des Hl. Thomas von Aquin und dem Gegenwart* (Wien 1952) 31-51.

Romuald de Palma, «Las causas de la transmision del pecado original», *Estudios franciscanos* (1927) 210 sqq.

"Inepte igitur J. de Fraixe, *La Bible et l'origine de l'homme* (Paris 1961) 109-123, docet solam transmissionem originalis peccati a Concilio definiri, modum vero transmissionis pertinere ad meram theologicam explicationem. Vide crisim illius operis in *Recherches de science religieuse* LI (1963) 633-635.

carne Adae miraculose efformarctur, puta ad modum quo Eva formata est (1-2, q. 81, a. 4). Ceterum, nec peccatum contraxissent qui ab Adamo generati fuissent antequam peccaret, nec potuissent attingi a subsequent! peccato Adae, quia iam constituti essent in iustitia originali. Num autem filii illorum, generati post Adae peccatum, accepissent iustitiam originalem ratione proximorum parentum, an peccatum originale ratione primi parentis, dubium est, etsi alterum probabilius videatur.

Transmissionem peccati fieri *per naturalem generationem,* seu per utriusque sexus commixtionem, patet ex necessitate descendendi ab Adamo, quod nequit fieri nisi per utrumque virile ac femineum semen ex Adamo derivatum. Nam miraculosa nec naturalis conceptio non aliter fieri potest quam per miraculosam formationem seminis virtute divina, ut factum est in generatione Christi, non vero in generatione loannis Baptistae, quamvis mater istius miraculose a sua sterilitate sanata fuerit.[91]

Ex quibus omnibus patet sequentes personas peccato originali non attingi, scilicet: Adamum, qui habuit tantum peccatum personale (tamen originale originans); Evam, quae neque originale originatum neque originans habuit, sed peccatum simpliciter personale; Christum, quia non generatum ex Adamo (ceterum, etiam si fuisset ex Adamo originatus, non potuisset eius natura contrahere peccatum, utpote Verbo unita); B. Virginem ex puro privilegio; eum qui a Deo immediate crearetur vel miraculose ex carne humana formaretur, eiusque totam progeniem; probabiliter etiam eum qui miraculose (ut Christus), vel forte virginaliter (per parthenogenesim, si possibilis sit), generaretur, supernaturaliter nempe vel naturaliter suppleto virili semine.[92]

675. Generationem autem *esse meram transmissionis peccati conditionem, nec proprie causam,* ex eo patet quod proprius effectus generationis non alius est quam productio corporis, taliter dispositi ut sibi exigat infusionem animae a Deo creatae; in quo quidem nihil malum aut inquinatum per se incurrit. Cum tamen huiusmodi naturae, per generationem productae, lege hereditaria debeatur originale peccatum (cuius proinde propria ac moralis causa est ipsum Adae peccatum), generatio fit per accidens necessarium vehiculum istius peccati, quod ceteroquin (ut ostendetur in quaestione sequenti) non in aliquo positivo formaliter consistit, sed in privatione iustitiae originalis, seu tum gratiae sanctificantis tum naturalis integritatis qua inordinata concupiscentia impediebatur.

Ceterum, cum *quidam theologi mediaevales* essentiam peccati originalis reposuerint in hac ipsa concupiscentia, tanquam positive vitiata in corpore et ex corpore animam vitiante (cf. infra, n. 678), consequenter causam proximam transmissionis peccati (vel potius *modum quo generatio evadit conditio transmissionis peccati}* reposuerunt in quodam physico influxu ipsius concupiscen-

[91] Cf. 3 p., q. 15, a. 1, ad 2; q. 31, a. 7; C. *Geni.* 4. 52; *De malo,* q. 4, a. 7, ad 6.

[92] De hoc tamen a quibusdam disputatur, qui putant ex qualibet generatione ex Adamo, etiam mediante sola matre, peccatum originale contrahi, eo quod ovulum femininum, aequa atque activa ratione ac semen virile, concurrat ad generationem.

tiae quae exercetur in actu generationis, vel ipsius seminis physice infecti, vel ipsius corporis ad cuius contactum anima infusa contaminaretur.[93]

QUAESTIO IX. DE ESSENTIA PECCATI ORIGINALIS*[4]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

676. Quamvis Conc. Trid. consulto abstinuerit a determinanda essentia peccati originalis idque reliquerit doctorum disputationibus, ut patet ex ipsis Actis, tamen in definienda illius existentia, ipsam quoque essentiam generali modo necessario describere debuit et aliquos disputationis limites assignavit, quos transgredi non licet et intra quos determinatio essentiae illius peccati quaerenda est.

93 Huiusmodi tamen expressiones non sunt, apud omnes saltem illos doctores, in sensu physico ac materiali nimis urgendae, sed potius rimari debent iuxta id quod de facto docent de ipsa essentia peccati originalis. Similes enim fortiores expressiones occurrunt etiam apud Augustinum, imo apud ipsum S. Thomam, qui tamen aliter sentit de essentia peccati originalis.

Augustinus: «Ex hac, inquam, concupiscentia camis, tanquam filia peccati..., quaecumque nascitur proles, originali est obligata peccato» *(De nupt. et conc.* 1. 24. 27, NIL 44. 429: cf. 2. 21. 36). «Eo malo [libidinis] bene utuntur intentione generandi, quamvis trahant inde, qui generantur, originale peccatum» *(Opus imperf. contra lulian. 2.* 45, NIL 45. 1161). «Profecto aut utrumque [i. e. anima et corpus] vitiatum ex homine trahitur, aut alterum [i. e. anima] in altero tanquam in vitiato vase corrumpitur» *(Contra lulian.* 5. 4. 177, NIL 44. 794). Cf. Beraza, *op. cit.* (supra, in n. 673) 372-374.

S. Thomas, *In 2 Sent.,* dist. 30, q. 1, a. 2, ad 3-5, videtur transmissionem peccati tribuere ipsi semini, «habenti in se infectionem non in actu sed in virtute», quatenus «ex semine generatur corpus tali ordine [corporis ad animam] destitutum: unde et anima quae tali corpori infunditur, deordinationem corporis contrahit, ex hoc ipso quod huiusmodi corporis forma efficitur».

Quidam (ut Caietanus, *In 1-2,* q. 81, a. 1, n. 3) putant S. Thomam iuniorem in hoc loco sensisse cum aliis praedictis theologis mediaevalibus et subinde seniorem mutasse sententiam. Attamen, ex his quae ipse ibid., a. 3, dicit de concupiscentia tanquam mero materiali elemento peccati originalis quaeque perfecte quadrant cum doctrina ipsius Summae Theologicae, non videtur vera haberi mutatio apud S. Doctorem nisi quoad mitigationem expressionis. Quidquid sit, S. Doctor in 1-2, q. 81, a. 1, explicite reicit explicationem praefatorum doctorum, et in *De malo,* q. 4, a. 1, ad 9, explicat quomodo in sensu mere intentionali ac morali intelligenda sit virtus seminis in transmissionem peccati; «Corruptio quae est in came, est quidem actus naturalis, sed intentione et virtute moralis. Ex peccao enim primi parentis destituta est caro eius illa virtute ut ex ea possit decidi semen per quod originalis iustitia in alios propagetur; et sic in semine defectus huius virtutis est defectus moralis corruptionis et quaedam intentio eius... Et ex hoc etiam est ibi virtus ad similem imnerfectionem, sicut est ibi virtus ad productionem humanae naturae in prole generata».

941-2, q. 81-83. Praeterea, 1 p., q. 100, a. 1. *In 2 Sent.,* dist. 30, q. 1, a. 2; dist., 31, q. 1, a. 1-2; dist. 35, q. 1, a. 3; C. *Gent.* 4. 52; *De malo,* q. 4.

Praeter bibliographies relatas in n. 632, 634 sq., 656, 678, confer peculiariter:

Alcantara, P. de, «Esencia y transmisiôn dei pecado original», ***XVII*** *Semana espafiola de teologia 1957* (Madrid 1960) 113-135.

Ales, A. d', «Justice primitive et péché originel d'après un livre récent», *Nouvelle revue théologique* L (1923) 416-427.

Baets, M. de, *De ratione et natura peccati originalis,* Lovanii 1899.

Becker, L. B., «Zur Frage des Schuldcharakters der Erbsünde», *Zeitschrift fur katholische Théologie* XLVIII (1924) 59-82.—«Das Geheimnis der Übertragung der

Hoc scilicet peccatum primo importat *amissionem iustitiae originalis,* quam habuit Ada (est nempe, iuxta verba Concilii, mors animae, «adeoque amissio gratiae sanctificantis», et «sanctitatis et iustitiae perditio», quod potest referri simul ad gratiam sanctificantem et reliquam rectitudinem, seu immunitatem a concupiscentia et alia dona); secundo, est *verum ac proprie dictum peccatum,* seu verus reatus et vera culpa, nec mera poena sive sequela peccati («Veram et propriam peccati rationem habet»). Primum elementum amissionis iustitiae originalis refertur ad physicam essentiam huius peccati quod, cum non sit actuale, ut patet, sed tantum habituale, necessario consistit in aliqua deordinatione relicta ab aliquo actuali peccato; alterum vero elementum constituit illius essentiam moralem, seu rationem peccati qua talis, quae nequit esse nisi ratio voluntareitatis, provenientis in peccato habituali ex sua causali connexione cum ipso peccato actuali (cf. dicta superius, n. 657).

Porro inquirunt doctores in ulteriorem determinationem utriusque elementi: *Primo scilicet* quid proprie ac formaliter constituat

Erbsiinde», *ibid.* XLIX (1925) 24-41.—«Zur Theodizee der Erbsiinde», *Theologisch-praktische Quartalschrift* LXXXIX (1926) 472-481.

Bittremieux, J., «De materiali peccati originalis iuxta S. Thomam», *Divus Thomas* (Piacenza) XXI (1928) 573-606.

Capmany, J., «Solidaridad del linaje humano con Adân en el pecado original originante», *XVII Semana espanola de teologia 1957* (Madrid 1960) 43-75.

Coppens, J., «Une controverse récente sur la nature du péché originel», *Ephemerides theologicae Lovanienses* I (1924) 185-191.

Dalmau, J., «Voluntariedad del pecado original y aplicaciones que de ella da Santo Tomas», *Estudios eclesiâsticos* IX (1930) 188-212.

Gspann, J. Chr., «Das elementum materiale der Erbsiinde», *Theologische Quartalschrift* (1926) 108 sqq.

Hocedez, E., «Notre solidarité en Jésus-Christ et en Adam», *Gregorianum* XIII (1932) 373-403.

Kong, F., «Kollektivschuld und Erbschuld», *Zeitschrift fiir katholische Théologie* LXXII (1950) 40-65.

Kors, J. B., *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas. Les sources. La doctrine,* Kain 1922.

Lottin, O., «Les théories du péché originel au XIΓ siècle», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* XI (1939) 17-32; XII (1940) 78-103, 236-274. Cf. alia scripta infra, n. 678.

Martin, R., «La doctrina sobre el pecado original en la Summa contra Gentiles», *Cienda tomista* X (1914-15) 389-400. Cf. alios articulos infra, n. 678.

Peinado, M., «La voluntariedad del pecado original en los teologos dei siglo XVI y primera mitad dei XVII», *Archivo teolôgico granadino* VIII (1945) 9-56.

Rahner, K., «Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz», *Zeitschrift fiir katholische Théologie* LXV (1941) 61-80.

Teixidor, L., «Algo acerca del pecado original y de la concupiscenda segùn Santo Tomas», *Estudios eclesiâsticos X* (1931) 364-384.

Van Hove, A., «De voluntareitate peccati originalis», *Collectanea Mechliniensia* XXV (1936) 380-383.

Verriele, A., *Le surnaturel en nous et le péché originel,* Paris 1934.

physicam essentiam peccati originalis, utrum nempe ipsa privatio gratiae sanctificantis an deordinata aliqua concupiscentia sive privatio rectitudinis appetitus (nam privatio ceterorum donorum, seu mors, dolor et ignorantia, vix rationabiliter in causam vocari possunt, nec de facto vocantur, cum sint aliquid manifeste secundarium, praecipue sub ratione moralitatis). *Secundo,* quo sensu in huiusmodi privatione verificetur ipsa *moralis essentia* peccati, quae est ratio voluntareitatis, seu quomodo ea privatio vere ac proprie voluntaria dici possit, cum non pendeat a voluntario actu ipsius personae, sed alterius, sive primi parentis.

II. ERRORES ET CONTROVERSIAE.

677. *Quoad primam quaestionem de physica essentia,* omnes dicendi modi ad duas sententias reducuntur, prout ea essentia reponitur, saltem formaliter ac principaliter, in *concupiscentia* (uno vel alio modo intellecta), vel e converso in ipsa *privatione gratiae sanctificantis.*

Prior sententia, reponens essentiam peccati originalis in ipsa *concupiscentia* et excludens formaliter privationem gratiae sanctificantis, dividitur in quatuor opiniones, iuxta modum quo concupiscentia intelligitur; quarum opinionum duae sunt aliunde haereticae, Protestantium scilicet et Baianorum, duae vero versantur inter scholasticos tam antiquiores quam moderniores.

Protestantes, concupiscentiam, in qua dicunt residere peccatum originale, accipiunt ut *totalem corruptionem ipsius naturae,* seu ut afficientem ipsam substantiam hominis. Cum enim doceant ipsam iustitiam originalem fuisse aliquid essentiale humanae naturae ac veluti partem constitutivam illius (cf. supra, n. 592), logice inferunt peccatum originale, sive amissionem eiusmodi iustitiae, esse essentialem ac radicalem deordinationem ipsius naturae. Concupiscentiam autem appellant tum hanc ipsam essentialem deordinationem tum deordinatos motus appetitus per quos illa sese manifestat. Hinc inferunt hanc concupiscentiam importare incapacitatem ad bonum quodlibet operandum; ipsam esse aliquam positivam facultatem qua malum sive peccatum naturaliter ac necessario producitur; huiusmodi originale peccatum *nulla ratione esse voluntarium* sed totam eius rationem reduci ad naturalem ac physicam deordina-

tionem; ipsum *immutatum manere etiam in renatis ac iustificatis,* quamvis eis non imputetur.[95]

Baiani essentiam peccati originalis reponunt in *concupiscentia habituali,* distincta a natura hominis, qua ipsa natura accidentaliter vitiata et infecta est, quemadmodum corpus afficitur infirmitate; nam iustitia originalis, in cuius amissione peccatum illud consistit, ita debebatur naturae, ut sine illa haec amittat ipsam naturalem harmoniam et animae sanitatem (cf. supra, n. 593). In huiusmodi concupiscentia, sive naturali deordinatione, formaliter ac totaliter consistit peccatum originale, quin addenda sit *ulla ratio voluntareitatis* aut connexio cum voluntario Adae peccato.% In renatis haec concupiscentia manet, attamen non solum non imputatur, sed nec amplius retinet rationem peccati, quia non dominatur, ratione auxilii gratiae.

Eadem est quoad essentiam sententia *lansenistarum,* quamvis invocent etiam rationem voluntareitatis, non tamen ad constituendam ipsam essentiam peccati sed tantum ad excusandam divinam Providentiam, seu ad hoc ut ipsa existentia peccati originalis non videatur repugnare divinis attributis iustitiae et misericordiae.

95 Lutherus: «Massa ex qua conceptus sum tota est vitio et peccato corrupta. Materia ipsa est vitiata» *(Explic. psal. 50,* apud Bellarminum, *De amissione gratiae,* I. 5, c. 1); «[Peccatum originale] est non tantum privatio qualitatis in voluntate... sed prorsus privatio universae rectitudinis et potentiae omnium virium tam corporis quam animae ac totius hominis interioris et exterioris» *(In ep. ad Rom.,* ed. I. Ficker, Scholien 143 sq.).

Calvinus: «Videtur ergo peccatum originale [esse] haereditaria naturae nostrae pravitas et corruptio, in omnes animae partes diffusa... Iam ob talem dumtaxat corruptionem damnati merito convictique coram Deo tenemur, cum nihil est acceptum, nisi iustitia, innocentia, puritas. Neque ista est alieni debiti obligatio... Qui dixerunt esse concupiscentiam, non nimis alieno verbo usi sunt, si modo adderetur... totum hominem non aliud ex seipso esse quam concupiscentiam» *(Institutiones,* 1. 2, c. 1, n. 8).

Theologus lutheranus *Mathias Flacius Illyricus* (f 1575) eousque hanc doctrinam exaggeravit ut peccatum originale conceperit tanquam aliquam substantiam peccaminosam, vel novam formam substantialem, in quam homo, prius factus ad imaginem Dei, conversus fuerit, asumens substantialem imaginem diaboli.

Generalem hanc doctrinam sufficienter expositam habes in *Dictionnaire de théologie catholique,* praecipue ad voces: «Luther» et «Calvinisme». Confer praeterea W. Braun, *Die Bedeutung der Concupiscent in Luthers Leben und Lehre,* Berlin 1908, et D. Bellucci, *Fede e giustificazione in Lutero* (Roma 1963) 65-95. Ad rei intelligentiam faciunt etiam quae dicimus infra in tractatu *De Gratia* circa protestanticam doctrinam de essentia gratiae et iustificationis (n. 758 sq., 958).

Benignam interpretationem doctrinae lutheranae de essentia peccati originalis proponit Z. Alszeghy, «II peccato originale nelle professioni di fede luterane», *Gregorianum* XLVII (1966) 86-100.

90 De hoc graviori errore tum Baii tum Protestantium, necnon de altero Protestantium errore circa totalem et intrinsecam naturae corruptionem (cf. supra, n. 592 sq.), quorum uterque damnatus est a Conc. Trid. et Pio V, directe hic non amplius occupamur, quoniam respicit ac reicit ipsam existentiam peccati originalis, qualiter intelligitur ab Ecclesia, dc qua actum est in quaestione praecedenti.

Ad eandem sententiam pariter accesserunt aliqui catholici *semirationalistae* saeculi elapsi, nominatim *G. Hermes,* congruenter cum simili doctrina circa iustitiam originalem (cf. supra, n. 595)."

678. *Plures theologi mediaevales,* commoti quibusdam expressionibus Augustini, prementis momentum concupiscentiae in sua doctrina de peccato originali,'[1] *essentiam huius peccati reposuerunt in concupiscentia,* intellecta non ut mere naturali, sed ut ulterius *positive vitiata* in ipso corpore et ex contactu cum corpore vitiante ipsam animam, ita ut per corporalem generationem naturaliter transmittatur. Ita praecipue Petrus Lombardus, Gandulphus Bononiensis, Robertus Melodunensis, Stephanus Langton, Rolandus Cremonensis, Henricus Gandavensis (t 1293) et Gregorius Ariminensis (t 1358), quorum duo postremi loquuntur distincte de *quadam morbida qualitate corporis,* afficiente ipsam animam." Ceterum, hi doctores tum a Protestatnibus tum a Baianis in hoc distinguuntur quod praefatae inordinationi concupiscentiae addunt rationem voluntareitatis, provenientis ex voluntario peccato Adae, ex quo ea fit proprie peccatum, et quod dicunt in renatis eam

[1] Sententia ipsius Baii de peccato originali continetur in septem propositionibus (prop. 46-52), damnatis a Pio V a. 1567, quarum praecipuae sunt: «46. Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quaestio est, sed causae originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium. 47. Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit. 48. Peccatum originis est habituali parvuli voluntate voluntarium, et habitualiter dominatur parvulofs] eo quod non gerit contrarium voluntatis arbitrium» (Denz. 1946-1948). Cf. J. Loncke, «Dc natura peccati originalis iuxta Baium et lansenium», *Collationes Brugenses* XLIV (1948) 262-266. Ad rem faciunt etiam quae dicimus infra in tractatu *De Gratia* circa doctrinam baianam de natura gratiae et iustificationis (n. 760, 958).

[2] Tamen Augustinus continuo distinguit inter «concupiscentiam et eius reatum», declarans concupiscentiam «etiamsi vocatur peccatum, non utique quia peccatum est, sed quia peccato facta est, sic vocatur» (C. *duas epist. pelag.* 1. 13. 27, sq.) et «peccatum dicitur, quia peccato facta est, appetitque peccare: reatus eius regeneratione solutus est, conflictus eius ad agonem relictus est» *(Opus imp. c. Iulian.* 1. 71; cf. *Contra Iulian.* 6. 19. 60; *De nupt. et concup.* 1. 23. 25). Quas expressiones repetit ipsum Conc. Trid. in sua definitione. Circa Augustini doctrinam, praeter auctores supra relatos (n. 666), confer:

Donau, F., «La pensée de saint Augustin sur la nature du péché originel», *Revue apologétique* XXXIV (1922) 414-425.

Espenberger, J. N., *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Erühscholastik,* Mainz 1905.

Orbe, R., «San Agustin y el problema de la concupiscenda en su marco historico», *Revista espanola de teologia* I (1941) 313-337.

Portalie, E., «Augustin (saint)», *Dictionnaire de théologie catholique* 1-2 (Paris 1902) 2395-2397.

Staffner, H., «Die Lehre des hl. Augustinus über das Wesen der Erbsünde», *Zeitschrift fur katholische Théologie* LXXIX (1957) 385-416.

"Petrus Lombardus: «Caro enim per peccatum corrupta fuit in Adam, adeo ut, cum ante peccatum vir et mulier sine incentivo libidinis et concupiscentiae fervore possent convenire, essetque 'thorus immaculatus' [Hebr. 13. 4], iam post peccatum non valeat fieri carnalis copula absque libidinosa concupiscentia, quae semper vitium est, et etiam culpa, nisi excusetur per bona coniugii. In concupiscentia igitur et libidine concipitur caro formanda in corpus prolis. Unde caro ipsa, quae concipitur in vitiosa concupiscentia, polluitur et corrumpitur; *ex cuius contactu anima, cum infunditur, maculam trahit, qua polluitur et fit rea, id est vitium concupiscentiae, quod est originale peccatum» (Sent.,* 1. 2, dist. 31, c. 4, ed. Quaracchi, p. 469 sq.).

inordinationem non amplius esse peccatum (aliqui tamen dicunt tantum eam non imputari).*

Aliqui theologi moderni, ut R. Martin, Bittremieux, Kors, D'Alès, Sanders et Van Hove (supra relati, n. 634), consequenter ad suam doctrinam de iustitia originali, consistente essentialiter non in gratia sanctificante sed in naturali rectitudine rationis praeternaturaliter homini collata, docuerunt pariter peccatum originale essentialiter ac formaliter consistere, non in amissione gratiae, sed in *amissione illius naturalis rectitudinis praeternaturaliter collatae,* quae cum quibusdam vocari potest *concupiscentia spiritualis* cuique adnectitur, tanquam materiale aut consecutivum elementum, concupiscentia sensibilis ac communiter dicta. Quae quidem sententia est aliquid medium inter ceteras sententias de proprie dicta concupiscentia et sententiam mox referendam de privatione gratiae sanctificantis, tanquam essentiali ac formali constitutivo peccati originalis.

679. *Secunda igitur ac longe communior sententia* ea est quae, sicut iustitiam originalem reponit essentialiter in *gratia sanctificante* (cf. supra, n. 635 sq.), ita pariter peccatum originale *in istius amissione* constituit.

Est tamen aliquod secundarium discrimen inter patronos huius

Henricus Gandavensis docet explicite peccatum originale consistere in ipsa infectione corporis Adae, sive «dispositione morbosa naturae», qua inficitur ipsa anima quaeque necessario transmittitur in quodlibet corpus, quod ex illo quomodolibet formetur, etiam sine generatione (puta miraculose ex manu vel pede parentis): «Ipsa natura infecta quasi materialiter originalis peccati in se habet radicem; ita quod quicquid de illa formatur necesse est quod anima eius ex coniunctione cum illo contrahat originale... Dicendum ergo, quod *traductio originalis est propter dispositionem morbosam nature,* ex voluntate peccatrice primi parentis producte, non ex aliqua actione proximi generantis. Ita quod quacumque substancia materiali traducta per generacionem naturalem per medios genitores ex primo parente, sive sit in semine unius parentis, vel amborum, sive in substancia membri, ut in manu vel pede, quicquid ex illa generetur [i. e. quomodolibet procedat, etiam absque vera generatione], sive miraculose, sive quocumque alio modo, nisi substantia illa materialis prius purgetur a dicta morbosa disposicione, *ex coniunctione cum corpore formato ex illa materia contrahit anima originale peccatum» (Quodl.* 1, q. 21. Apud R. M. Martin, *La controverse sur le péché originel au début du XIVe siècle. Textes inédits* [Louvain 1930] 7).

1 Sententiam horum theologorum, quae ex quadam reactione impulit alios, nominatim *Abaelardum* et *Durandum,* ad reponendum peccatum originale non in vera aliqua culpa, sed in mera imputatione poenae ex peccato Adae in posteros transmissae, ac ita ad negandam ipsam existentiam veri peccati originalis (cf. supra, n. 659), exponunt peculiariter O. Lottin in pluribus articulis in *Recherches de théologie antienne et médiévale* XI (1939) 17-32; XII (1940) 78-103, 236-274, 275-328; in *Ephemerides theologicae Lovanienses* XVII (1940) 27-57; (1941) 26-64; XIX (1942) 225-245; quae omnia repetuntur, paucis additis, in eiusdem auctoris opere *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles* IV-1 (Louvain 1954) 11-305; et R. M. Martin, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* V (1911) 735-749; VII (1913) 700-725; VIII (1914) 439-466; IX (1920) 103-20, 556-580; XI (1922) 390-415; in *Revue d'histoire ecclésiastique* XIII (1912) 674-681; in *Xenia thomistica* III (Romae 1925) 233-247; cf. eiusdem auctoris *La controverse sur le péché originel au debut du XIVe siècle. Textes inédits,* Louvain 1930.

Confer etiam J.-B. Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas* (Paris 1930) 3-80, et C. O. Vollert, *The doctrine of Hervaeus Natalis on primitive justice and original sin,* Romae 1947.

sententiae, quod attinet connexionem ipsius sensibilis concupiscentiae cum eo peccato, sive *de modo quo haec concupiscentia pertinet ad peccatum originale.* Nam quidam, ut Dominicus Soto (De *natura et gratia,* l. 1, c. 9), Bellarminus, Silvius, Billuart (De *peccatis,* diss. 6, a. 5 § 1, circa finem), Hugon, Sagüés, dicunt concupiscentiam non pertinere ad essentiam peccati originalis, nequidem ut elementum materiale, nisi improprie loquendo, sed proprie esse tantum eius *effectum.* Alii vero, ut Salmanticenses (De *vitiis et peccatis,* disp. 16, dub. 4, § 3, n. 104-107), Gonet, Pignataro, Billot, Janssens, Boyer, Daffara, dicunt concupiscentiam pertinere, proprie etsi analogice, ad essentiam peccati originalis, tanquam eius verum *elementum materiale* (elementum autem formale esse ipsam privationem gratiae sanctificantis); quibus in hac re consentiunt Bittremieux aliique supra relati, qui tamen dissentiunt quoad elementum formale, ut dictum est.

680. *Quoad secundam quaestionem de morali essentia peccati originalis,* seu de modo quo praedicta privatio iustitiae originalis sit nobis *voluntaria* ob nostram connexionem cum Adamo peccatore, plures fuerunt ac sunt theologorum dicendi modi, qui tamen ad duos commode reduci possunt, scilicet ad *connexionem moralem* et ad *connexionem physicam* posterorum cum voluntate Adami peccatoris.

Moralem connexionem, alii (forte Scotus et Petrus Olivi)[2] concipiunt in sensu mere *attributivo,* quatenus nempe Deus mere ab extrinseco imputavit ceteris peccatum Adae. Alii vero (quos innominatim memorant Wirceburgenses) in sensu *interpretativo,* quatenus nempe ceteri homines ita fuissent dispositi et ita influxum Adae subiissent ut idem peccatum commisissent, si tunc extitissent, ac ita censentur eius peccato consensisse. Alii (ut Caietanus, *De peccato originali* [Romae 1550]) fol. 42, quem sequitur unus vel alius, nominatim Salmeron, *In Rom.* 5. 45 sq.) in sensu *iuridico ac contractuali,* quatenus nempe Deus et Adam inierint formale pactum, vi cuius iste, tam pro se quam pro suis, sortem et responsabilitatem sui actus mali vel boni libere assumpserit. Alii tandem (Bellarminus, Suarez, Salmanticenses, Lugo, Billuart, aliique plures, etiam inter modernos) in sensu *mere iuridico,* quatenus nempe Deus absque formali pacto (quidam tamen loquuntur de pacto virtuali vel implicito) decrevit constituere Adamum tanquam caput ceterorum in ordine ad conservandam vel amittendam iustitiam originalem ac ita culpa Adae se-

[2] Sententia Scon, *In 2 Sent.,* dist. 32, q. 1 (ed. Quaracchi, II [1914], n. 837, p. 771 sq.), clara non est. De sententia Petri Olivi disputat J. Stutler, «Das Wesen der Erbsünde nach Petrus Olivi», *Zeitschrift fur katholische Théologie* LV (1931) 471-473.

eundum moralem aestimationem fiebat culpa ceterorum, vel, si placet, voluntas eius supponebat pro voluntate ceterorum eamque veluti includebat?

Physicam autem connexionem posterorum cum Adamo docent plures recentiores theologi, nominatim De Bacts, Billot *(De peccato originali,* § 2), lanssens, Pegues, Hugon, Tanquerey, Diekamp, Naulaerts, Van Crombrugge, Verricle, Van Hove, Boyer Daffara, Parente, Garrigou-Lagrange, Stolz, in eo sensu quod Deus constituit Adamum *caput naturae elevatae,* sicut eum constituerat caput naturae simpliciter, utpote primum hominem et originem ceterorum. Voluit scilicet Deus conferre iustitiam originalem non ipsi Adamo ut personae, sed ipsi generi humano, *tanquam dotem ipsius humanae naturae* vel «per modum accidentis specifici» (ut ait Billot post S. Thomam). Unde Ada, per actum voluntarium ac peccaminosum, iustitiam amisit tanquam dotem naturae, seu pro tota natura, ac ideo omnes qui *physice cum Adamo connectuntur et ab eo ^er generationem accipiunt naturam,* hanc accipiunt ut iam voluntarie expoliatam et in hanc voluntariam expoliationem communicant; et ita huiusmodi expoliatio, sive peccatum originale, est in unoquoque homine aliquid voluntarium.

Ut patet haec sententia differt a praecedenti in eo quod ex parte Dei nonnisi unum decretum ponit, respiciens ipsam naturam, non vero personam, seu decretum dandi iustitiam originalem ipsi naturae, ut dotem naturae, non vero ulterius aut personale decretum constituens Adamum caput morale aut iuridicum aliorum, in ordine ad conservandam aut amittendam iustitiam. Quae sententia propinquius ad *mentem S. Thomae* accedere videtur.

III. ASSERTIO 1. Essentia peccati originalis, physice spectata, non consistit totaliter aut formaliter in concupiscentia, quomodolibet accepta et ut aliquid distinctum a privatione gratiae sanctificantis, sed consistit, saltem principaliter ac formaliter, in hac ipsa privatione gratiae sanctificantis. Concupiscentia autem proprie dici debet non tantum effectus peccati originalis sed etiam eius materiale elementum.

3Lugo: «Potuit autem hoc fieri per transfusionem nostrarum voluntatum in voluntatem Adae, per quam transfusionem constitutus fuit Adam caput morale omnium posterorum, et transgressio illius reputatur transgressio singulorum. Quo supposito... dicendum est, peccatum originale huius parvuli esse ipsam transgressionem Adae moraliter perseverantem, quandiu huic parvulo non condonatur» *{De poenitentia,* disp. 7, sect. 7).

Billuart: «Peccatum originale est nobis voluntarium... non physice et voluntate personae, quia tunc non eramus actu quando peccavit Adam, sed moraliter voluntate capitis quae ex Dei institutione supponebat pro voluntatibus nostris» (De *peccatis,* diss. 6, a. 2, § 2).

Quidam moderni, ut *Beraza, Le Bachelet, Pesch, Huarte, Lercher, Sagüés,* derelinquunt quidem, tanquam ineptas, fortiores illas expressiones de inclusione voluntatis ceterorum in voluntate Adae vel de hac voluntate supponente pro aliis, sed tamen idem prorsus docent, loquentes de *capite iuridico* et de solidaritate iuridica, vel de *capite physico-iuridico,* seu de nexu a Deo instituto inter Adam et ceteros homines quoad conservationem vel amissionem iustitiae originalis.

PROBATUR.

681. Peccatum originale physice spectatum, cum sit aliquid habituale et opponatur ipsi iustitiae originali, *nequit essentialiter consistere nisi in privatione illius in quo ipsa iustitia originalis essentialiter consistit.* lamvero, ut ostensum est supra (n. 635 sq.), iustitia originalis consistit essentialiter, seu saltem principaliter ac formaliter, in gratia sanctificante. Ergo pariter peccatum originale consistit essentialiter, seu saltem principaliter ac formaliter, in privatione gratiae sanctificantis.

Praeterea, peccatum originale, cum sit iuxta Conc. Trid. verum peccatum et vera culpa («Veram et propriam peccati rationem habet»), *nequit principaliter ac formaliter esse nisi in anima spirituali,* ex qua fluit voluntas quae est principium peccati actualis. lamvero, sola privatio gratiae sanctificantis residet in anima spirituali; privatio vero ceterorum donorum quibus constat iustitia originalis,, scilicet immunitatis a concupiscentia, immortalitatis et impassibilitatis, residet directe in appetitu sensitivo et in corpore. Ergo sola privatio gratiae sanctificantis constituit principaliter ac formaliter peccatum originale. Nec valet dicere cum quibusdam quod etiam privatio naturalis rectitudinis mentis relate ad Deum, praecisive a gratia sanctificante seu a rectitudine in ordine supernatural!, residet in anima spirituali, quae ideo potest constituere essentiam peccati originalis; nam, ut dictum est supra (n. 635), semel posita hac supernatural! rectitudine (quae, iuxta Conc. Trid. et fatentibus omnibus theologis, involvitur quomodolibet in statu iustitiae originalis), prior naturalis rectitudo superfluit, seu in altera absorbetur et ab altera exercetur.

Praeterea, Conc. Trid. peccatum originale, seu id quod peccatum Adae «in omne genus humanum transfudit» definit ut *«mortem animae»* (supra, n. 661), quae nequit esse nisi privatio gratiae sanctificantis quaeque proinde exhibetur ut essentiale, imo principale saltem ac formale, peccati originalis elementum. Pariter Concilium in eodem canone definit praevaricationem Adae hoc sensu nobis nocuisse quod *«acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam nobis perdidit»',* iamvcro ex una parte perditio sanctitatis est manifeste privatio gratiae sanctificantis (quidquid sit de generaliori sensu verbi «iustitia») et ex altera parte iuxta mentem Concilii Adam nobis nocuit praecipue transfundendo peccatum originale; ergo hoc peccatum praecipue saltem in privatione gratiae consistit. Concorditer cum hac tridentina doctrina, in *Conc. Vaticano I* sequens canon de-

finiendus parabatur: «Si quis dixerit peccatum originale formaliter esse ipsam concupiscentiam aut physicum seu substantialem naturae humanae morbum, et negaverit privationem gratiae sanctificantis de eius ratione esse: an. s.» (Coll. Lac. VII. 549).

Ex quibus rationibus sequitur *concupiscentiam* non esse, saltem totaliter aut principaliter et formaliter, essentiam peccati originalis. Nam *primo,* ipsa non opponitur essentiali elemento iustitiae originalis, seu rectitudini rationis ad Deum per gratiam sanctificantem, sed tantum secundario ac subordinate elemento rectitudinis appetitus sensitivi ad rationem. *Secundo,* ipsa non residet in anima rationali, sed in sensibili appetitu. *Terto,* ipsa non est formaliter peccatum ac veluti mors animae, tum quia non afficit animam, tum quia remanet in iustificatis postquam transierit peccatum originale; ex quo quidem evidentius apparet eius distinctio ab hoc peccato.

Nec valet obicere concupiscentiam prius esse peccatum originale, subinde vero in iustificatis rationem peccati amittere, eo quod amplius non imputatur. Nam propria ratio peccati non consistit in mera extrinseca imputatione sed in intrinseca malitia et reatu, qui, nisi intrinsece auferatur, secundum propriam peccati rationem remanet; quod quidem negat Conc. Trid., explicite definiens concupiscentiam non sic «peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat» (supra, n. 661).

682. *Quod autem attinet propriam connexionem concupiscentiae cum pecato originali,* utrum scilicet proprie dici debeat merus eius effectus, an *materiale eius elementum,* ita ut, qua tale, vere ad eius essentiam pertineat, videtur omnino haec altera sententia eligenda, ad mentem ipsius S. Thomae, quamvis, ut notant ipsi Salmanticenses, decisivi patroni huius sententiae, haec quaestio «non sit magni momenti et forte aliquid de modo loquendi contineat».[4]

Ad cuius rei intelligentiam, eodem modo de essentia peccati originalis

[4] S. Thomas quidem signanter ac iterato, adductis rationibus et comparationibus, affirmat concupiscentiam esse peccatum originale materialiter sumptum. Ita in praesenti ac directa quaestione de essentia peccati originalis, 1-2 q. 82, a. 3: «Peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia; formaliter vero est defectus originalis iustitiae». (cf. ad 3).

Item, *In 2 Sent.,* dist. 30, q. 1, a. 3: «Concupiscentia qua habiles sumus ad male concupiscendum peccatum originale dicitur, quasi materiale in peccato originali existens Est enim considerare materiale et formale in actibus moralibus sicut in rebus artificialibus, in quibus materia de toto praedicatur, ut possit dici: cultellus est ferrum; et similiter de peccato praedicari potest id quod est materiale in ipso; et per hunc modum peccatum originale concupiscentia dicitur».

De malo, q. 3, a. 7: «Ignorantia et fomes sunt materialia in peccato originali, sicut et conversio ad bonum commutabile in peccato actuali»; q. 4, a. 2: «Carentia originalis iustitiae est quasi formale in peccato originali, concupiscentia autem est quasi materiale, sicut et in peccato actuali aversio ab ineo utabili bono est quasi formale, conversio autem ad commutabile bonum est quasi materiale»; *ibid.,* ad 11: «[Concupiscentia] est causa [originalis peccati] per modum materiae, quae est de essentia rei, et praecedit quodammodo per modum materiae, sicut et corpus praecedit animam in ordine causae materialis» (cf. ad 12).

ratiocinandum est, ac de essentia ipsius iustitiae originalis, cuius illud est privatio. In iustitia autem originali varia dona, quibus ipsa integraliter constat, scilicet gratia et immunitas a concupiscentia (et idem clic de ceteris tribus donis), non mere adiacenter nec etiam mere efficienter in unam iustitiam coalescebant, sed ita ut gratia sanctificans esset formale eius elementum, immunitas vero a concupiscentia (et reliqua dona) esset materiale elementum. Nam, quamvis ea dona physice ab invicem distinguerentur, moraliter tamen et in ratione totalis regulationis naturae, unum quid constituebant, ita ut regulatio rationis ad Deum per gratiam sanctificantem esset ratio quare appetitus sensitivus regularetur relate ad rationem (et corpus relate ad animam). Unde, sub huiusmodi morali ac regulative aspectu, recte ac proprie gratia sanctificans, regulando rationem, dicitur se habere ut forma immunitatis a concupiscentia, qua regulatur inferior appetitus, quemadmodum ratio, a qua dependet inferior appetitus, recte dicitur forma illius in ordine moralitatis, et virtus charitatis, utut physice distincta ab aliis virtutibus, recte ac proprie (nec tantum extrinsece et imperative) dicitur forma ceterarum in ratione perfectae virtutis (cf. infra, n. 803, 832).

Simili igitur modo in peccato originali, seu in deordinatione naturae per amissionem iustitiae originalis, deordinatio rationis per privationem gratiae sanctificantis et deordinatio appetitus per privationem immunitatis a concupiscentia, quamvis sint physice distinctae, in unum coalescunt, ita ut prior sit ratio et forma alterius, in eo esse morali ac deordinativo, quemadmodum in ipso peccato actuali aversio a Deo, quae contingit in solo actu voluntatis, et conversio ad creaturam, quae contingit in aliis facultatibus etiam exterioribus, coalescunt in unum moralem actum peccati, in quo aversio a Deo est elementum formale et conversio ad creaturam est elementum materiale (in quo quidem exemplo non semel insistit S. Thomas).

Nec refert quod eadem deordinata concupiscentia remaneat in renatis post deletionem peccati originalis. Nam, semel ablato formali elemento, concupiscentia non est amplius peccatum originale, nequidem materialiter, cum tota essentia per recessum formae dissoluta sit, quemadmodum, recedente anima, cadaver non est amplius corpus humanum; tantummodo dici potest, cum ipso Conc. Trid., relictam hanc concupiscentiam «ex peccato esse et ad peccatum inclinare».

Et haec omnia aptius intelliguntur, si dicatur gratiam sanctificantem in iustitia originali *differre modaliter* a nostra gratia reparata, ita nempe ut collata esset cum quodam *intrinseco vigore,* vi cuius diffluueret in appetitum sensitivum et in corpus, extendendo regulationem rationis in regulationem virium inferiorum, ut supra dictum est (n. 606). Exinde enim sequitur peccatum etiam originale differre a pecato nostro actuali per quendam *deleterium vigorem,* qui est privatio ipsius praedicti vigoris gratiae originalis et vi cuius deordinatio inducta in rationem per amissionem gratiae diffluit in ulteriorem deordinationem virium inferiorum eamque veluti actuat, tanquam elementum formale unius ac totalis deordinationis.

ASSERTIO 2. Essentia peccati originalis, moraliter spectata, seu eius ratio voluntareitatis, consistit formaliter in morali conne-

xione nostrae voluntatis cum voluntate Adami, funda:ıı entaliter vero in physica ipsa connexione cuıı primo parente, ut capite ac depositario ipsius naturae elevatae.

PROBATUR.

683. Praefata naturae deordinatio, in qua consistit physica essentia peccati originalis, nequit per se solam ac simpliciter constituere peccatum originale, nisi informetur ratione voluntareitatis, ex qua proprie peccatum, etiam mere habituale, resultat (cf. supra, n. 657). Existentia autem huiusmodi rationis voluntareitatis non est hic probanda, sed probata manet ex dictis in quaestione praecedenti de ipsa existentia veri ac proprie dicti peccati originalis; ex quo patet incompletam esse notionem peccati originalis, qualiter effertur a Protestantibus et Baianis, seu ut meram physicam deordinationem «sine ulla relatione ac respectu ad voluntatem», ut docuit Baius in supra relatis (n. 677) propositionibus explicite damnatis a Pio V. Unde in praesenti unice agitur de essentia huiusmodi notae voluntareitatis, seu de modo quo praefata naturae deordinatio est nobis vere ac proprie voluntaria, ratione nostrae connexionis cum personali ac voluntario Adae peccato.

Porro sola ac mera connexio moralis, prout proponitur in variis opinionibus supra relatis (n. 680), insufficiens apparet. Primo enim, mera extrinseca *attributio,* sive imputatio personalis peccati Adae ceteris hominibus, nec iusta ac rationabilis est, nec valet inducere subiectivam rationem voluntarii, quae est de ipsa essentia peccati. Secundo, voluntarium mere *interpretativum* non est verum voluntarium nec sufficit ad rationem voluntarii, sed indicat tantum in subiecto aliquam dispositionem, quae probabiliter induceret subiectum ad ponendum actum voluntarium; ceterum in momento, in quo Ada peccavit, ceteri homines nondum existebant, nec ideo etiam interpretative consentire potuerunt; unde, si ita homines peccatum Adae contraherent, iniuste culparentur de aliquo quod nullo modo commiserunt et cum quo nullo voluntario modo connectuntur. Tertio, voluntarium mere *iuridicum,* quomodolibet intelligatur (sive contractualiter, ut arbitrarie fingitur, sive non contractualiter seu veluti institutive), quamvis propinquius accedat ad veritatem, in eo sensu quod tandem aliquando totum negotium reducendum est ad voluntatem sive decretum Dei, non sufficit secundum se et prout proponitur. Nam imprimis, voluntates ceterorum hominum non poterant per Dei decretum includi in voluntate Adae, tum quia hi nondum existebant, tum quia, si ita includerentur, ipsum personale et actuale Adae peccatum eis imputaretur ac ipsi personaliter et actualiter peccarent, quod quidem nec iustum est nec congruit ipsi rationi peccati originalis, quod non est actuale sed mere habituale peccatum.

Unde non alia apparet via explicandi voluntareitatem peccati

originalis quam recurrendi cum Billot aliisque auctoribus supra relatis, ad *moralem connexionem cum peccato Adae, fundatam tamen in ipsa physica connexione cum eodem,* ut capite et depositario ipsius naturae elevatae, seu ut primo parente possidente ipsam naturam (et quidem directe et intuitu sui per gratiam elevatam) eamque per viam generationis transmittente, gratia exornatam aut gratia expoliatam. Ita coniunctio nostrae voluntatis cum voluntate Adae non fit directe, tanquam inter voluntatem et voluntatem vel inter personam et personam, sed directe et per se mediante ipsa communi natura quae sub utraque voluntate invenitur, ita ut ideo peccatum originale est nobis voluntarium, quia contraximus naturam voluntarie iam expoliatam, et quod in Adamo fuit voluntarium actuale ac propterea peccatum personale, in nobis est tantum voluntarium habituale et peccatum solius naturae.

Id autem non aliter convenienter intelligi potest, nisi dicendo Deum contulisse Adamo gratiam elevationis *non ut donum personae, sed ut dotem naturae* ac veluti accidens naturae specificae (iuxta illud S. Thomae, «accidens naturae speciei», «quoddam donum divinitus datum toti naturae», 1 p., q. 100, a. 1; 1-2, q. 81, a. 2). Sic enim aliquatenus intelligi datur (nam mysterium ipsum huiusmodi supernaturalis solidaritatis, in decreto divino ultimo fundatum, nequit simpliciter dissipari),[3] quomodo, semel voluntarie expoliata natura per personale peccatum eam habentis et eam transmittentis, ipsa expoliata maneat dono quod ipsi directe collatum fuerat et expoliata transmittatur cum suo ipso charactere voluntariae expoliationis.

684. Quam sententiam non semel inculcat S. Thomas, iugiter indigitans naturam, non personam, tanquam principium unde ipsa ratio voluntareitatis in peccato originali explicanda sit. Cf. 1-2, q. 81, a. 1 et 2; 1 p., q. 100, a. 1; *In 2 Sent.,* dist. 30, q. 1, a. 2; dist. 31, q. 1, a. 1; dist. 32. q. 2, a. 1; dist. 33, q. 2, a. 1, ad 2; dist. 35, q. 1, a. 3; dist. 41, q. 2, a. 1, ad 6; *C. Gent.* 4. 52; *Compendium theologiae,* c. 196; *De malo,* q. 4, a. 1; a. 4, ad 5. S. Doctor, suam faciens quandam formulam ipsius Anselmi (De *conceptu virginali* 23, ML 158. 456 sq.) totam sententiam sic apte perstringit: «*In Adam persona corrupit naturam... sed in homine qui nascitur ex Adam natura corrupit personam*» (*De malo,* q. 4, a. 4, ad 5).

Ex qua indirectae voluntareitatis ratione, S. Doctor etiam deducit peccatum originale «inter omnia peccata minimum esse..., eo quod minimum habet

Ait enim Augustinus eo «antiquo peccato... nihil esse ad praedicandum notius nihil ad intelligendum secretius» (De *moribus Ecclesiae catholicae* 1 22. 40, ML 32. 1328).

de voluntario; non enim est voluntarium voluntate istius personae, sed voluntate principii naturae tantum. Peccatum autem actuale, etiam veniale, est voluntarium voluntate eius in quo est; et ideo minor poena debetur originali quam veniali» *(In 2 Sen.,* dist. 33, q. 2, a. 1, ad 2). Sub aspectu enim voluntareitatis, sequenti gradatione peccata disponuntur: peccatum personale actuale (voluntarium in se et actualiter), peccatum personale habituale (voluntarium in causa propria et habitualiter), peccatum originale habituale (voluntarium in causa aliena et habitualiter).

QUAESTIO X. DE EFFECTIBUS SIVE SEQUELIS PECCATI ORIGINALIS

685. In praecedenti quaestione dictum est ipsam physicam essentiam peccati originalis esse totalem deordinationem humanae naturae, consistentem formaliter in privatione gratiae sanctificantis, materialiter vero in privatione reliquorum donorum, quibus iustitia originalis constabat, seu immunitatis a concupiscentia, morte, dolore et ignorantia. Ad haec autem duo elementa reducuntur, vel ex eis immediate sequuntur, *plura quae colligi possunt sub generali nomine sequelarum vel effectuum huius peccati,* quamvis aliqua vix ab ipsa essentia distinguantur, alia vero possint considerari tanquam veri sive distincti effectus illius.

Concilium Tridentinum ea omnia comprehendere videtur in generalibus expressionibus: «Totus Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam *in deterius commutatus est»* (quod quidem valet etiam de ceteris hominibus, quibus idem Concilium docet «Adae praevaricationem nocuisse»); Adae peccatum *«mortem et poenas corporis* in omne genus humanum transfudit»; per peccatum originale homines sunt «facti immundi, natura filii irae, servi peccati, sub potestate diaboli ac mortis, [habentque] *liberum arbitrium viribus attenuatum et inclinatum»* (Denz. 1511 sq., 1521). *Theologi* praeterea inde a medio aevo confecerunt ex quibusdam Patrum expressionum celebre illud effatum: Homo per peccatum originale est *«spoliatus gratuitis et vulneratus in naturalibus»f* quod communiter adhuc adhibetur, sed de cuius determina-

6 Ad verbum primo invenitur apud Bernardum Cluniacensem (f 1124): «Denique proscriptus dc loco voluptatis, de paradiso amoenitatis detruderis in vallem plorationis; et factus es miser ille viator, vel potius deviator, qui descendit de lerusalem in lericho, et incidit in manus latronum, in arbitrium malignorum spirituum, qui *vulneratum eum naturalibus, spoliaverunt in gratuitis,* ct abierunt semivivo derelicto, imo duplici morte corporis et animae affecto» *(Instructio sacerdotis,* p. 1, c. 1, n. 2, ML 184. 775). Quoad sensum vero illud ascendit ad Bedam *(In Luc.,* l. 3, c. 10, ML 92. 468 sq.), Augustinum

to sensu disputatur, quod attinet hanc naturae vulnerationem, seu, ut aiunt, quatuor vulnera naturae.

Praestat in unum hic colligere varia quae sub generali praefata ratione sequelae vel effectus peccati originalis venire possunt, ac breve verbum de unoquoque adicere, eo vel magis quod de eis non habetur particularis dissensus inter theologos, si excipiatur controversia de praefatis vulneribus naturae.

686. 1. *Habitus entitativus vitiosus.* Hic effectus est altera ac positiva facies ipsius privationis gratiae, quae est praecipuum ac formale elementum peccati originalis. Hoc enim «non est privatio pura, sed est quidam *habitus corruptus*» (1-2, q. 82, a. 1), cum sit quaedam mala dispositio naturae, proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat iustitia originalis; propterea dicitur a S. Thoma (ibid.) post Petrum Lombardum (4 *Sent.,* dist. 30, c. 8), infirmitas sive «languor naturae» per comparationem cum infirmitate corporis, quae est quaedam inordinata dispositio corporis per dissolutionem aequalitatis sive proportionis humorum in qua consistit ratio sanitatis. Hinc etiam sequitur ipsum esse habitum non operativum sed *entitativum,* seu non in facultatibus sed in ipsa natura, et quidem in substantia animae, residentem (1-2, q. 83, a. 1). Pariter non est habitus acquisitus (nisi referatur ad actum primi parentis), cum solus habitus operativus acquiratur per exercitium actuum, nec est habitus infusus, cum nullus habitus malus infundatur, sed est habitus *innatus,* seu per vitiatam originem cum natura traductus.

687. 2. *Reditus quatuor tristium sequelarum naturae,* seu concupiscentiae, mortis, doloris et ignorantiae.[7] Hic est altera et positiva facies privationis doni integritatis, comprehendentis quatuor dona immunitatis a concupiscentia, immortalitatis, impassibilitatis

(*Quaest. evang.,* l. 2, q. 19, ML 35. 1340) et tandem Ambrosium (*In Luc.,* l. 7, n. 73, ML 15. 17 sq.).

Illud sua auctoritate firmavit ac vulgavit Petrus Lombardus scribens: «Per illud namque peccatum naturalia bona in homine corrupta sunt et gratuita detracta. Hic est enim ille qui a 'latronibus vulneratus est et spoliatus' [Luc. 10. 30]: *vulneratus quidem in naturalibus* bonis, quibus non est privatus, alioquin non posset fieri reparatio; *spoliatus vero in gratuitis,* quae per gratiam naturalibus addita fuerant» (*Sent.,* l. 2, dist. 25, c. 7). Passim illud repetunt posteriores theologi, ut S. Thomas, 1-2, q. 85, a. 1, sed contra; *In 2 Sent.,* dist. 29, q. 1, a. 2; dist. 30, q. 1, a. 1, ad 3; *De malo,* q. 5, a. 5, obi .5.

7 Peculiariter de connexione mortis cum peccato sive originali sive actuali in variis subtectis, de eiusque ratione poenali, disserit B. K. Kloppenburg, *De relatione inter peccatum et mortem,* Romae 1951.

et scientiae (cf. supra, n. 607 sq.); quae privatio est materiale elementum peccati originalis. Huiusmodi quatuor sequelae habent in natis veram *rationem poenae* (ita ut infans non baptizatus moriatur vere in punitionem peccati originalis); in renatis vero, cum de facto non auferantur cum datione gratiae, amittunt veram poenae rationem ac dici possunt tantum *poenalitates* sive merae tristes sequelae naturae, cum, remissa ipsa culpa, ratio poenae subsistere non queat. Dictum est supra (n. 682) reditum huiusmodi sequelarum fundari probabiliter in *deleterio quodam vigore* ipsius vitiosi habitus peccati originalis, quatenus est amissio intrinseci vigoris ipsius gratiae originalis. Cum autem hic vigor non restituatur cum gratia reparata, ille deleterius vigor manet in nostra natura, etiam post ablationem ipsius peccati originalis, a cuius existentia non necessario dependet, ac ideo considerari potest ut fons malarum inclinationum quae resultant in facultatibus moralibus, seu quatuor vulnerum naturae, de quibus iam dicendum venit.

688. 3. *Quatuor vulnera naturae'* (non confundenda cum praefatis quatuor tristibus sequelis naturae), scilicet vulnus *ignorantiae* in intellectu, vulnus *malitiae,* in voluntate, vulnus *infirmitatis* in appetitu irascibili, et vulnus *concupiscentiae* in appetitu concupiscibili.

Cum enim sint quatuor facultates, quae in bonum morale sive ordinationem rationalis naturae per suos actus concurrunt, recte

81-2, q. 82, a. 1, ad 3; q. 85, a. 1-3. Praeterea, 1-2, q. 83, a. 1-3; q. 91, a. 6; 3 p., q. 69, a. 4, ad 3; *In 2 Sent.,* dist. 30, q. 1, a. 1, corp, et ad 3; C. *Gent.* 4, 52; *De malo,* q. 2, a. 11; q. 5, a. 1, ad 4.

Biffi, G., «Tanquam spoliatus a nudo», *Scuola cattolica* LXXXV (1957) 161-176.

Flick, M., «Lo stato di peccato originale», *Gregorianum* XXXVIII (1957) 299-309. —(et Alszeghy, Z.), *II Creatore* (Firenze 1959) 445-449.

Journet, Ch., *L'Eglise du Verbe Incarné* II (Bruges 1951) 767-773.

Kors, J. B., *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas* (Kain 1922) 104-109, 160-164.

Labourdette, M.-M., *Le péché originel et les origines de l'homme* (Paris 1953) 85-95.

Quelquejeu, B., «'Naturalia manent integra'», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XLIX (1965) 640-655.

Schaff, P. M., «Saint Thomas et les rapports de la nature pure avec la nature déchue», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* VII (1913) 71-76.

Strohm, M., «Der Begriff der 'natura vitiata' bei Augustin», *Theologische Quartalschrijt* CXXXV (1955) 184-203.

Van der Meersch, J., «Quomodo intelligendum sit hoc theologorum assertum: peccato originali homo fuit vulneratus in naturalibus», *Collationes Brugenses* X (1905) 462-468.

Van Hove, A., «Vulneratus in naturalibus», *Collectanea Mechliniensia* (1932) 36-40.

concipiuntur ipsae per peccatum originale aliquatenus debilitari ac vulnerari, soluta generali iustitiae originalis regulatione, ita ut voluntas intelligatur inclinari ad malum, ratione saltem motuum appetitus sensitivi quos non amplius praevenire aut regere valet, intellectus pariter inclinetur in ignorantiam et errorem, praecipue in iudicio practico de re morali, sub influxu eiusdem deordinati appetitus, cum unusquisque iudicet secundum suam dispositionem et inclinationem, appetitus irascibilis destituatur suo robore relate ad obiectum arduum, et appetitus concupiscibilis destituatur suo ordine ad obiectum delectabile per rationem moderatum (1-2, q. 85, a. 3).

Haec igitur quatuor vulnera, quae remanent etiam in renatis post ablationem peccati originalis, connectuntur cum ipsa prima inter supradictas tristes sequelas naturae, quam concupiscentiam vocavimus quaeque consistit generaliter in quadam deordinatione utriusque appetitus sensitivi (irascibilis et concupiscibilis) relate ad regimen voluntatis, ut explicavimus supra (n. 608).

Disputatur autem inter theologos utrum praefata vulnera realiter distinguantur ab ista concupiscentia, vel (ut quaestio poni solet) *utrum per peccatum originale naturales ipsae vires hominis relate ad bonum morale sint diminutae,* ita ut homo lapsus sit in peiori conditione quam esset in statu naturae purae et differat non solum ut «spoliatus a nudo»[9] sed etiam ut «vulneratus a sano». *Triplex datur sententia.*

689. *Prima sententia* docet per peccatum originale vires naturales esse *intrinsece diminutas* per additionem vel alicuius morbidae qualitatis, vel fortioris inclinationis ad deordinatas passiones (sicut fera alligata quae, ruptis vinculis, magis saevit ac furescit quam si alligata non fuisset), vel alicuius habitus vitiosi de genere illius qui acquiritur per repetitionem actuum vitiosorum; unde homo lapsus est vere atque intrinsece vulneratus.

Ita, iuxta unam vel aliam explicationem, Henricus Gandavensis, Gregorius Ariminensis (qui loquuntur de morbida qualitate; confer supra, n. 678), Ockam, Biel, Corduba, Gazzaniga, et inter modernos F. Schmid,[10] H. dei Val et G. de Broglie,[10k] quorum postremi potius loquuntur de mala inclinatione vel habitu vitioso.[11]

[9] Haec expressio primo prolata est a Caietano, *In 1-2,* q. 109, a. 2, n. 3: «Differentia inter naturam in puris naturalibus et naturam lapsam..., ut unico verbo dicatur, tanta est quanta inter personam nudam ab initio et personam expoliatam».

[10] *Quaestiones selectae ex theologia dogmatica* (Paderborn 1891) 229-340.

[10k] Cf. J. F. Sweeney, «Some recent developments in dogmatic theology» *Theological studies* XVII (1956) 383-386.

[11] Ulterius procedunt *Protestantes,* loquentes de totali naturae corruptione, et *Baiani* atque *lansenistae,* loquentes de subtractione alicuius perfectionis debitae naturae. Quorum error profundius tangit ipsam essentiam tum iustitiae originalis tum contrarii originalis peccati (cf. supra, n. 677).

Secunda sententia docet per peccatum originale vires naturales esse quidem vere diminutas, non tamen intrinsece, sed *tantum extrinsece,* scilicet per appositionem extrinseci impedimenti quod resultat, in homine lapso ab ordine supernaturali, per respectum ad faciendum ipsum bonum naturale et observandam ipsam legem naturalem. Huiusmodi impedimentum consistit praecipue in hoc quod quis per peccatum originale est *aversus a Deo,* non solum directe ut a fine in ordine supernaturali sed etiam simpliciter, seu etiam indirecte *ut a fine naturali,* ac ideo nequit sine gratia (vel saltem sine auxilio indebito) sese convertere ad Deum ut fini naturali, eumque super omnia diligere totamque naturalem legem observare, dum in statu naturae purae id potuisset cum mero naturali ac debito auxilio divino. Quidam addunt etiam impedimentum proveniens *ex servitute sub potestate diaboli,* quatenus nempe Deus, ratione peccati originalis, permittit homines facilius ac fortius tentari a diabolo (et a mundo) eosque ita captivitati diaboli tradit; quod non contingeret in statu naturae purae.[11] Hoc modo homo lapsus est vere vulneratus, nec tantum expoliatus, et relate ad hominem in natura pura se habet non ut nudatus ad nudum, sed *ut vulneratus ad sanum.*

Ita, cum maiori vel minori claritate et asseverantia, Alvarez (De *auxiliis divinae gratiae,* l. 6, disp. 45 et 47), Lemos, Ioannes a S. Thoma, Salmaticenses (ut probabile; *De vitiis et peccatis,* comment. in 1-2, q. 85, a. 3, praecipue n. 5; cf. in a. 1 et 2; item disp. 16, dub. 2, n. 31 et 34; decisive in *De gratia,* disp. 2, n. 102, 116, 135, 287); Gonet (in *Manuale thomistarum,* p. 1, tr. 8, c. 7; qui tamen oppositum prius senserat in *Clypeo,* ut infra dicetur), Goudin, Contenson, Billuart (De *gratia,* diss. 2, a. 3), S. Alphonsus, Wirceburgenses, Billot (De *gratia,* thes. 2, § 3), Hugon, Garrigou-Lagrange, Van Hove, Boyer, Parente, Journet, Labourdette, Verrièle, Flick-Alszeghy.

Tertia sententia docet per peccatum originale vires naturales *non esse diminutas neque intrinsece neque extrinsece.* Homo scilicet lapsus manet conversus ad Deum ut finem naturalem, habet auxilia sibi debita in ordine naturali, non magis subicitur potestati diaboli. Quo sensu *non est vere vulneratus in naturalibus, sed mere expoliatus supernaturalibus sive gratuitis* (seu iustitia originali, gratia et quatuor donis), quamvis, ut quidam notant (Salmanticenses, Caietanus, Daffara), improprie dici possit vulneratus etiam in naturalibus, per respectum tamen non ad naturam puram sed ad ipsam naturam elevatam,

[11] Journet (cui consentit Flick) priorem ac communem rationem de aversione a Deo ut fine naturali insufficientem reputat ac recurrit ad alteram rationem de *captivitate diaboli,* vel potius ad generalem et ambiguam rationem de disproportione inter hominem in natura pura et suum finem, et hominem in natura elevata et suum superiorem finem, cuius proinde lapsus graviori pondere oneratur et graviori difficultate premitur: «Plusieurs apportent ici en explication l'axiome suivant lequel 'on ne peut être détourné de Dieu, Fin ultime surnaturelle, sans être détourné de Dieu, Fin ultime naturelle'... Telle quelle, nous ne tenons pas cette raison pour satisfaisante... L'enfant qui hérite du péché originel est détourné de Dieu, Fin ultime surnaturelle, mais il n'est pas encore détourné de Dieu, Fin ultime naturelle. Il ne s'en détournera qui si, au moment de son premier acte libre, il choisit le mal... La seule solution possible ne sera-t-elle pas d'affirmer que le poids de notre univers est plus lourd à porter pour une volonté humaine que le poids, soit d'un univers de la nature pure, soit de l'univers des limbes?» *(loc. cit* [supra, in n. 688].

quatenus in hac elevatione ipsae naturales vires erant bene ordinatae per dona (puta per immunitatem a concupiscentia), quae erant essentialiter naturalia et tantum quoad modum supernaturalia.

Ita, magis vel minus clare ac decisive, Scotus *(In 2 Sent.,* dist. 29), Caietanus *(In 1-2,* q. 85, a. 3), Dom. Soto *(De natura et gratia,* l. 1, c. 13), Medina, Molina, Bellarminus, Suarez *(De gratia,* prolegom. 4, c. 8 sq.), Valentia, Gonet *(Clypeus, De homine,* disp. 4, a. 3; contrarium postea sensit in suo *Manuali,* ut supra dictum est), Salmanticenses (ut probabile, ubi supra), Frassen, Franzelin, Palmieri, Mazzella, Van Noort, Mendive, Beraza *(De Deo elevante...,* n. 80 sqq.), Lercher, Kors, Huarte, Daffara, Sagüés *(De Deo Creante et Elevante,* n. 995 sqq.).

690. *Prima sententia est improbabilis.* Nam imprimis natura eiusque facutlates et vires nequeunt in seipsis tangi aut immutari, cum sint incorruptibiles et inalterabiles, sicut omnes essentiae (1 p., q. 85, a. 1 et 2). Praeterea, vulnera procedunt ex peccato originali; hoc autem, quamvis sit in natura tanquam habitus vitiosus, eam in naturalibus non tangit, cum sit privatio iustitiae originalis, seu donorum supernaturalium et indebitorum. Tandem, damnata est sequens Bail propositio: «Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur» (Denz. 1955); quae quidem condemnatio supponit praesentem hominis conditionem esse essentialiter eandem ac eius conditionem in statu naturae purae.

Supradicta autem morbosa qualitas gratis fingitur et inexplicabilis apparet. Pariter intensior gradus naturalis inclinationis appetitus in proprium obiectum inexplicabilis est, nisi recurratur ad aliquem habitum vitiosum acquisitum; habitus autem vitiosus non acquiritur nisi per actus, adeoque per actus peccatorum personalium, non vero per peccatum originale quod est habitus entitativus, non in facultatibus sed in anima residens.

Tertia sententia est probabilis, ob eam potissime rationem quia peccatum originale est mera privatio iustitiae originalis, nec ideo videtur importare plus quam amissionem gratiae et quatuor reliquorum donorum, seu habitum vitiosum et reditum quatuor tristium sequelarum.

Secunda tamen sententia est probabilior. Imprimis enim magis congruit supradictis assertionibus Conc. Trid. quod homo est «in deterius commutatus» et «liberum arbitrium est viribus attenuatum et inclinatum» necnon traditional! theologorum effatui «Spoliatus gratuitis et vulneratus in naturalibus»: haec enim distinctio otiosa videtur, si totum nocumentum reponitur in amissione gratuitorum, sic enim expoliatio et vulneratio idem sunt.

Praeterea, quamvis ipsum peccatum originale essentialiter consistat tantum in habitu vitioso (privatione gratiae) et in reditu naturalium sequelarum, potest tamen, ratione conditionis subiecti, gratia privati et a Deo aversi, inducere in eo aliquem distinctum effectum, consistentem in extrinseco impedimento quo habilitas hominis lapsi ad bonum relative minuatur. Et haec est *praecipua ac solida ratio* huius sententiae; quia scilicet, ratione peccati originalis, homo constituitur *in statu totalis aversionis a Deo,* ut fine tum supernatural! tum naturali, cum nequeat fieri separatio inter utrumque finem, ratione tum unius subiecti tum unius generalis praecepti, ita ut, qui peccat contra

Deum ut finem supernaturalem, peccet etiam contra eum ut finem naturalem, quia lex naturalis praecipit oboedire Deo, quidquid iubeat. Ob hanc autem aversionem a fine naturali (quae non haberetur in statu naturae purae), copulatam cum ipsa aversione a fine supernatural!, homo nequit ab hoc suo statu, utut naturali, egredi sine gratia ipsa supernatural! nec potest sine ista diu observare totam legem naturalem (quod posset in statu naturae purae), ut docent communiter theologi in tractatu De Gratia (cf. infra, n. 704 sq.). Quapropter homo lapsus invenitur in peiori conditione naturali quam esset in statu naturae purae, ac pro tanto, utut ob extrinsecum tantum impedimentum, *vere est in naturalibus vulneratus)*[12]

Quod autem attinet *sententiam ipsius S. Thomae,* haec controversia non videtur ex eius verbis cum certitudine dirimi posse. Nam quae ipse dicit de positiva aliqua inclinatione in malum in homine lapso, intelligi possunt de sola inclinatione inducta per peccata actualia, quae in vitiosis habitibus consistit (cf. 1-2, q. 82, a. 1, ad 3; q. 85, a. 1-3; et comment. Caietani, Gonet et Salmanticcnsium). Quod vero dicit de diminutione virium naturalium «secundum quod [homo] ordinatur in finem ultimum» (I« 2 *Sent.,* dist 30, q. 1, a. 1, ad 3) potest fortasse intelligi de solo fine ultimo supernatural!.

Ut patet praefata praecipua ratio *valet tantum de natura lapsa et nondum reparata,* adeoque quoad protoparentes ante eorum conversionem, necnon quoad eos qui in praesenti statu naturae reparatae hanc reparationem in seipsis non susceperunt, seu infantes nondum baptizatos et adultos non baptizatos nec contritos. Quoad renatos vero praedicta ratio non valet, cum peccatum originale ablutum fuerit et aversio a Deo recesserit; *unde in his praedicta vulnera actualiter non manent, prout saltem fundantur in ea ratione.* Cum autem theologi communiter videantur reputare vulnera manere etiam in renatis, id non aliter (in hac sententia quam elegimus) explicari potest quam recurrendo ad secundarias et exteriores rationes de peculiari servitute et captivitate relate ad diabolum et consequenti vehementiori indole tentationum necnon de relative maiori necessitate ad eas vincendas, quam esset in statu naturae purae. Secus oporteret negare, saltem in renatis, existentiam verorum vulnerum et omnia explicare per merum reditum ad naturalem concupiscentiam, sicut in tertia sententia supra relata.

691. *Poena damni, seu amissio supernaturalis beatitudinis.*

Decedentes cum solo peccato originali (scilicet infantes et perpetuo amentes, morientes sine Baptismo aut alio fortasse medio salutis; quo quidem abstrahimus a disputata quaestione, de qua in

12 Huic rationi *respondet Suarez,* negando quod peccatum originale avertit a Deo *ut fine naturali* (cui videtur consentire etiam *Journet,* ut dictum est supra, n. 689). Gonet vero, admittendo aversionem mere privativam iustitiae originalis, non vero positivam, qualis habetur in peccato actuali, nec ideo impeditivam ad bonum naturale operandum Quod attinet praefatam gratiae necessitatem ad totam naturalem legem diu observandam, isti recurrunt ad necessitatem non ipsius gratiae substantialiter supernaturalis, sed praeternaturalis cuiusdam auxilii, substantialiter tamen naturalis, quod aeque necessarium esset tum homini lapso tum homini in statu naturae purae.

tractatu De Baptismo) privantur aeterna beatitudine, in poenam peccati originalis, ac ideo incurrunt *poenam damni,* quae praecise ut privatio supernaturalis beatitudinis definitur, ac pro tanto ut damnati reputantur. Id est de fide non semel ab ecclesiastico Magisterio definita: Innocentio III, Conc. Lugd. II, loanne XXII, Conc. Flor., Conc. Trid., Pio VI (Denz. 780, 858, 926, 1306, 1514, 2626).

lidem tamen nulla positiva *poena sensus* puniuntur, quippe quae pro solis peccatis actualibus debetur, ratione conversionis ad creaturam, quae non invenitur in peccato originali, utpote mera habituali aversione a Deo, per vitium naturae et originis contracta *(De malo,* q. 5, a. 2). Hoc communiter et *ut certum* docetur a theologis, quorum sententia ab ipso Pio VI contra Pistorienses vindicatur (Denz. 2626). Praeterea, theologi communiter admittunt, etsi non ut certum, eos homines nulla tristitia affici, imo generali quadam naturali felicitate gaudere *(De malo,* q. 5, a. 3).

Num autem ipsi gaudeant ipsa *naturali beatitudine,* quae est status perfectae felicitatis, resultantis ex ipsa attinctione finis ultimi naturalis, *disputatur a theologis,* dependenter etiam a supradicta quaestione num peccatum originale constituat hominem in statu aversionis a fine ultimo naturali. Ceterum etiam supposita hac aversione iuxta dicta superius, dici potest quod, cum mors constituat hominem in termino, et status elevationis respiciat conditionem viae, homines decedentes cum solo originali, veluti solvuntur a vinculo quod cum statu elevationis antea habebant, ita ut eorum conditio non habeat amplius rationem aversionis a Deo ut a fine naturali, ac ideo, iuxta restitutam conversionem ad hunc finem, proficere possunt, ita ut attingant etiam naturalem beatitudinem.

Ceterum, haec omnia, quae summis labiis tangere oportuit, fusius discuti solent in tractatibus de Baptismo et de Novissimis.

692. 5. *Quaedam generalis deordinatio ipsius materialis universi,* non quidem in seipso et in suis viribus tam corporalibus quam animalibus, sed tum secundum pravum usum harum rerum, ad quem sequelae peccati originalis impellunt hominem, regem universi, tum secundum quandam deordinationem consequentem ex amissione sive paradisi felicitatis sive dominii super exteriora atque inferiora entia ex parte hominis; de quibus dictum est supra in descriptione donorum iustitiae originalis (n. 628 sq.).[13]

[13] Non sine theologico fructu legitur integrum opus exaratum ab auctore non theologo A. Frank-Duquesne, *Cosmos et gloire. Dans quelle mesure l'univers physique a-t-il part à la chute,* â *la rédemption et à la gloire finale?,* Paris 1947.

693. Nota. De variis statibus naturae.[14]

Ad meliorem intelligentiam duorum statuum iustitiae originalis et peccati originalis, sive lapsus ab ea iustitia, de quibus hucusque disseruimus, iuvat breve adicere verbum de ceteris statibus, etiam mere possibilibus, *omnes status ad sex reducendo,* quorum tres priores sunt mere *possibiles,* tres postremi sunt *reales.*

694. *Status naturae purae* descriptus est supra (n. 637), agendo de ipsa eius possibilitate. Intrinsece importat ipsam solam *naturam* (corpus et animam eorumque naturales facultates), cum suis naturalibus defectibus qui reduci possunt ad *quatuor tristes sequelas* concupiscentiae, mortis, doloris et ignorantiae, ac ideo absque ulla elevatione sive ad supematurale quoad substantiam sive ad supematurale quoad modum, seu absque gratia sanctificante et absque dono integritatis (accipiendo nunc integritatem generaliter, adeoque pro quatuor donis immunitatis a concupiscentia, immortalitatis, impassibilitatis et scientiae). Extrinseca vero eius elementa sunt: causa efficiens, Deus ut creator et gubernator, sive auctor naturae; causa finalis, Deus ut attingendus per naturalem beatitudinem; lex naturalis; meritum naturale, quo mediante ea beatitudo attingeretur; peccatum contra legem naturalem, sive aversio a Deo ut fine naturali, punienda iuxta modum divinae Providentiae.[15]

Cum primus homo fuerit creatus in statu elevationis, et praecipue cum ipsa gratia sanctificante, ille status numquam extitit nec unquam existet, sed *est mere possibilis et hypotheticus.* Eius tamen consideratio non leviter iuvat ad intelligendam ipsam indolem status elevationis, et eius possibilitas propriam supernaturalem et indebitam rationem elevationis ostendit.

695. *Status naturae integrae* intelligitur, in sensu exclusivo, conditio naturae humanae per additionem solius supradicti doni integritatis, comprehendentis quatuor praedicta dona, absque gratia sanctificante. Habet ergo omnia elementa praecedentis status, *demptis quatuor praefatis tristibus sequelis naturae.* Est aliquatenus status elevationis ac supernaturalis, non tamen simpliciter sed tantum quoad modum, quatenus non ipsa natura elevatur per gratiam sanctificantem sed tantum aliqui eius defectus absterguntur, eamque

[14] Beraza, B., *De Deo elevante. De peccato originali. De Novissimis* (Bilbao 1924) 107-111.

Boyer, C., *Tractatus de gratia divina* (ed. 2, Roma 1946) 14-19.

Garrigou-Lagrange, R., *De gratia* (Torino 1946) 18-30.

Kors, J.-B., *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas. Les sources. La doctrine* (Kain 1922) 118-122, 136 sq.

Masson, Y.-E., «Nature (Etats de)», *Dictionnaire de théologie catholique* XI-1 (1931) 36-44.

Schaff, P. M., «Saint Thomas et les rapports de la nature pure avec la nature déchue», *Revue des sciences philosophiques et thêologique* (1913) 71-76.

[15] Quaestionem de modo remissionis peccatorum in illo statu discutit I. Rozycki, *Quaestio de natura et gratia, seu reparabilitas omnium peccatorum in statu naturae purae.* Krakôw 1946.

Quidam incerte disputant quaestionem num in eo statu fuisset resurrectio quae est aliquid supematurale quoad modum et sine qua nequit haberi vera beatitudo naturalis. Cf. Garrigou-Lagrange, *ibid* 29 sq.

modo generali sub regimine rationis regulatur per donum praeternaturale: quod quidem quantum attinet regulationem ipsius concupiscentiae, consistere potest in praeternaturali infusione virtutum naturalium, ut supra dictum est (n. 623).

Cum autem primus homo creatus fuerit in altiori elevatione gratiae sanctificantis, ut probavimus supra, hic status est pariter *mere possibilis.* Ceterum, etiam in sententia illorum mediaevalium doctorum qui dixerunt gratiam primo homini non fuisse collatam, ratione peccati, aut fuisse collatam post aliquod breve tempus a collatione doni integritatis (cf. supra, n. 591), vix sermo esse potest de vero stabili statu integritatis.

696. *Status naturae elevatae* intelligitur, pariter in sensu exclusivo, natura cum additione *gratiae sanctificantis sed sine praefato dono integritatis,* ita ut ipsa natura essentialiter elevetur sed tristes illae quatuor naturales sequelae remaneant. Est status supernaturalis quoad substantiam (qui proinde dicitur simpliciter elevatus), in quo etiam extrinseca elementa reformantur, ita ut Deus sit causa efficiens supernaturalis, ut auctor gratiae, idem, ut attingendus per supernaturalern beatitudinem, sit causa finalis, lex pariter et meritum supernaturalia evadant, peccatum sit aversio a Deo ut fine supernatural!, per gratiam poenitentiae reparabilis vel aeterna poena punienda.

Discrimen cum praesenti nostro statu lapsus a iustitia originali respicit praecipue absentiam doni integritatis, quatenus nempe quatuor tristes sequelae non habent rationem poenae peccati nec existunt supradicta vulnera, saltem ut sequelae alicuius communis peccati naturae, nisi iterum concipiatur peccatum primi hominis ad ceteros traduci. Quidquid sit, huiusmodi status non est quaedam perfecta rectificatio naturae nec ideo originalis iustitia vocari potest. Unde discrepat a duobus historicis statibus tum primi hominis (iustitia originali) tum ceterorum (statu praesenti).

697. *Status naturae integrae et elevatae,* seu iustitia originalis, est primus realis ac historicus status, comprehendens tum *gratiam sanctificantem,* tanquam elementum praecipuum ac formale, tum *donum integritatis,* tanquam elementum secundarium ac materiale, ut supra explicatum est. In eo statu nonnisi duo protoparentes fuerunt, nec per longum tempus, cum per eorum peccatum, tam pro se quam pro aliis, antequam filios générassent abruptus est.

698. *Status naturae lapsae nec reparatae* est historicus status, subsequens illud peccatum, qui de iure ac proprie, seu attenta tota humanitate, nonnisi brevissimus fuit, quousque nempe promissa est a Deo gratia reparationis redemptivae, quae nullatenus homini debebatur. De facto tamen ac improprie loquendo, seu attendendo ad ipsa individua, dici potest in huiusmodi statu, praeter primos parentes quousque poenituerint (cf. supra, n. 656) inveniri etiam infantes et adultos nondum lavacro Baptismi vel contritionis regeneratos, quamvis, semel facta omnibus promissione reparationis, omnes dici debent pertinere simpliciter ad statum humanitatis reparatae.[16]

[16] Ubi non inepte induci posset distinctio inter statum naturae et statum personae.

Constituitur autem *privatione tum gratiae sanctificantis tum doni integritatis,* redeuntibus quatuor tristibus sequelis tanquam poena peccati originalis, necnon contractione *quatuor vulnerum* supradictorum. Vocari autem debet status supernaturalis sive elevationis, quoniam per lapsum homo non cecidit in statum naturae purae (nam absentia tum gratiae tum doni integritis non fuit mera negatio, sed privatio, addita ratione peccati), sed adhuc retinuit ordinationem ad finem supernaturalern et obligationem supernaturalis legis, urgentis reditum ad eundem finem.

Si ille status vere ac proprie durasset, seu si Deus non statim promisisset gratiam redemptionis, illum convertens in statum naturae lapsae ac reparatae, tum primus homo a suo peccato personali, tum ceteri ab originali, ad Deum converti non potuissent, cum non consequerentur a Deo nisi communia ac naturalia auxilia, ad conversionem insufficientia. De facto illi homines qui, quamvis pertinentes ad statum reparatum, reparationem tamen in se non suscipiunt, ac pro tanto de illo misero statu adhuc participare dici possunt, decedentes aeterna poena tum damni tum sensus puniuntur, sive ob peccatum originale (cui sola poena damni debetur), sive ob peccata personalia, quae utramque poenam merentur.

699. *Status naturae lapsae ac reparatae* est praesens status humanitatis, in quo quidem omnes homines de iure ac destinative constituuntur quoque tamen de facto illi soli fruuntur quibus reapse reparatio applicatur. Constat *sola gratia sanctificante,* absque dono integritatis, retinens proinde *quatuor tristes sequelas naturae,* et incurrens, partialiter saltem, *quatuor ulteriora vulnera,* modo superius explicato.

Unde per huiusmodi reparationem restituitur solum praecipuum ac formale elementum iustitiae originalis, ablato ipso praecipuo ac formali elemento ipsius peccati originalis; quo sensu gratia nostra non est mere elevans nec pura gratia Dei elevantis, sed gratia sanans et gratia Christi redemptoris. Materiale autem elementum iustitiae originalis, seu donum integritatis, non restituitur, seu, quod idem est, materiale elementum peccati originalis, et peculiariter deordinata concupiscentia, iugiter subsistit, amissa tamen vera poenae ratione quae sine culpa manere non potest, ita ut nunc ipsum sit post peccatum sed non amplius propter peccatum; quo sensu antiquiores theologi dicebant cum Augustino «concupiscentiam praeterire reatu et remanere actu».17

17 Augustinus, *De nuptiis et concup.* 1. 26. 2q, ML 44. 430; Petrus Lombardus. *Sent.,* 1. 2, dist. 32, c. 1: S. Thomas, *In 2 Sent.,* dist. 32, in fine, in expositione textus Magistri.

DE GRATIA

INTRODUCTIO[18]

1. OBIECTUM TRACTATUS.

700. S. Thomas in sua Summa Theologica hunc tractatum refert in theologia morali (1-2, q. 109-114), cum gratia sit principium actuum humanorum in ordine supernatural!, moralem autem theologiam ipse collocat inter tractatum De Deo Creante atque Elevante (1 pars) et tractatum De Verbo Incarnato, ut ostendat quomodo rationalis creatura debeat ad Deum finem ultimum per suos actus

[18] Praetermittimus mentionem plurium tractatuum de gratia, qui sunt pars sive maiorum operum theologorum, praecipue posttridentinorum, sive currentium ac notorum manualium modernorum (ut Baisi, Diekamp, Ferland, Gonzalez-Rivas, Hervé, Hugon, Lercher, Mors, Muldoon, Parente, Pesch, Schmaus, Stolz, Tanquerey, Zubizarreta).

Baumgartner, C., *La grâce du Christ. Théologie dogmatique,* Tournai 1963, éd. 2, 1965; (—Tibon, P.), «Grâce», *Dictionnaire de spiritualité* VI (Paris 1967) 701-750.

Beraza, Bl., *De gratia Christi,* Bilbao 1916; ed. 2, 1929.

Billot, L., *De gratia Christi,* Prati 1912; ed. 4, Romae 1928.

Bonnetain, P., «Grâce», *Dictionnaire de la Bible—Supplément* **III** (Paris 1938) 701-1319.

Boyer, C., *De gratia divina,* Romae 1938; ed. 2, 1946; ed. 3, 1952; ed. 4, 1957.

Brinktrine, J., *Die Lehre von der Gnade,* Paderborn 1957.

Cercia, R., *De gratia Christi,* 3 voll., Paris 1879.

De Baets, M., *Quaestiones de operationibus divinis,* Lovanii 1903.—*De gratta Christi,* Gandavi 1910.

Flick, M.-Alszeghi, Z., *Il vangelo della grazia,* Firenze 1964.

Fransen, P., *De Genade. Wérkelijkheid en leven,* Antwerpen 1965.

Garrigou-Lagrange, R., *De gratia,* Torino 1946.

Huarte, G., *De gratta Christi,* Romae 1923.

Janssens, L., *De gratta Dei et Christi,* Friburgi Br. 1921.

Joyce, G. H., *The catholic doctrine of grace,* London 1920; Westminster, Md. 1950.

Katschthaler, J., *De gratta,* Ratisbonae 1880.

Lahousse, G., *De gratta divina,* Brugis 1902.

Lange, H., *De gratta,* Friburgi Br. 1929.—*Im Reich der Gnade,* Regensburg 1934.

Lennerz, H., *De gratia Redemptoris,* Romae 1931; ed. 2, 1940; ed. 3, 1949.

Lepicier, A. H. M., *De gratia,* ed. 2, Romae 1931.

Lubac, H. de, *Le mystère du surnaturel,* Paris 1965.

Lumbreras, P., *De gratia* (Ie 2a' *109-114),* Romae 1946.

Mazzella, C., *De gratia Christi,* ed. 3, Romae 1892; ed. 4, 1895; ed. 5, 1905.

Muncunill, J., *De gratta Christi,* Barcinone 1927.

Neveut, E., *Les multiples grâces de Dieu,* Paris 1940.

Oddone, A., *I problemi della grazia divina,* Milano 1940.

Palmieri, D., *De gratia divina actuali,* Galopiae 1885.

Prado, N. del, *De gratta et libero arbitrio,* 3 voll., Friburgi Helv. 1907.

Rondet, H., *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique,* Paris 1948; *Essais sur la théologie de la grâce,* Paris 1964.

Scheeben, M.-J., *Natur und Gnade,* Mainz 1861; München 1922.—*Die Herrlichkei-*

morales moveri (2 pars), in quo motu, supposito lapsu, homo adiuvatur per Verbum Incarnatum eiusque sacramenta (3 pars.).[19]

Moderni autem theologi, iam inde a saec. 18 (cf. v. g. Billuart, † 1757), tractatum De Gratia ad theologiam dogmaticam revocarunt, illum generarim sub titulo De Gratia Christi post tractatum De Verbo Incarnato reponentes.[20] Cuius ratio fuit tum deplorabile quoddam divortium inter duplicem partem eiusdem scientiae sacrae, moralem scilicet et dogmaticam, quarum prior speculativas disputationes alteri abdicavit, tum peculiare momentum et controversialis indolis, quam post Cone. Trid, assumpserunt quaestiones de necessitate et natura gratiae contra Protestantes et lansenistas et de eius efficacitate inter scholas ipsas catholicas, quae quidem postrema quaestio est mera extensio generalis quaestionis de divina motione et causalitate, pertinentis ad dogmaticum tractatum De Deo Uno.[21]

Retento igitur, iuxta nondum mutatum scholarum morem, hoc tractatu in nostra theologia dogmatica, praetulimus tamen illum coniungere immediate cum tractatu De Deo Creante et Elevante, sub generali ac simplici titulo «De Gratia»; nam ita instituitur quaedam linearis continuatio cum doctrina de hominis elevatione ad ordinem supernaturalem, ad quem homo lapsus iterum reparatur. Nec refert quod huiusmodi reparatio facta sit per Christum redemptorem, ita ut iam agatur proprie de gratia Christi, potiusquam de gratia Dei sicut in originali hominis elevatione; nam id totum per accidens est, utut aliunde maximi momenti, cum collatio gratiae per se abstrahat a redemptione, seu a modo quo ipsa confertur, nec quidquam immutet de eius intrinseca natura, prout est gratuitum Dei donum quo homo ad ordinem supernaturalem elevatur, ut patet etiam ex essentiali identitate gratiae nostrae reparatae cum originali gratia primo homini collata (cf. supra, n. 606).

ten der gottlichen Gnade, Freiburg i. Br. 1863; inter plures huius operis versiones cf. *Lc< merveilles de la grâce divine* (trad. A. Kerkvoorde), éd. 3, Paris 1944.

ScHiFFiNi, S., *De gratia Christi,* Friburgi Br. 1901.

Sola, G., *De gratia Christi,* Barcelona 1958.

Tabarelli, R., *De gratia Christi in I-II partem Summae Theologicae,* ed. 1, Romae 1908; ed. 2, (cura C. Fabro), Romae 1962.

Terrien, J.-B., *La grâce et la gloire, 2* voll., Paris 1897; éd. 2, 1901; réédition 1948.

Truc, G., *La grâce. Essai de psychologie religieuse,* Paris 1918.

Van der Meersch, J., *De divina gratia,* ed. 2, Brugis 1924.—«Grâce», *Dictionnaire de théologie catholique* VI-2 (Paris 1914) 1554-1687.

Van Noort, G., (—Verhaar, J. P., ed. 4), *De gratia Christi,* Hilversum 1934.

19 Confer dicta in vol. 1, n. 73 sq., ubi de divisione theologiae.

20 Cf. ibidem.

21 Notandum est iam ipsum Petrum LombARDUM tractatum De Gratia (proprius de virtutibus) reposuisse post tractatum De Verbo Incarnato vel potius cum hoc commixuisse *(Sent.,* l. 3, dist. 23-36). Sed logica eius ratio fuit quia tanquam proprium obiectum theologiae assumpserat non ipsum Deum, sed «res et signa». Hinc theologiam divisit in quatuor partes, scilicet de rebus quibus fruendum est, i. e. de Deo (1. 1), de rebus quibus utendum est, i. e. de creaturis (1. 2), de rebus quibus simul fruendum et utendum est, i. e. de Verbo Incarnato et opere redemptionis (1. 3, ubi de Christo et virtutibus tum Christi tum nostris), de signis, i. e. sacramentis et novissimis (1. 4). Confer dicta in vol. 1, n. 42, 73.

701. *Gratia,* a gratis dando (graece), rhodo generali ac complexivo, includente omnes eius acceptiones, definiri potest: donum indebitum, ex benevolentia dantis et amabilitate eius cui datur procedens, atque recompensationem appellans. Hinc gratia *tripliciter accipitur,* in usu tam profano quam sacro (in ipsa Scriptura adhibito).[22]

Primo scilicet *formaliter* (sive obiective sive passive), seu pro ipso dono indebito, ut cum dicimus: Hanc gratiam tibi facio (hic sensus raro adhibetur in A. T., Deut. 33. 23; Psal. 63. 12; Psal. 145. 16, frequenter vero in N. T., Io. 1. 16; Act. 6. 8; 10. 45; 11. 23; Rom. 2. 5; 4. 4; 5. 2; 11. 6; 1 Cor. 3. 10; 2 Cor. 6. 1; Ephes. 2. 8; 3. 8; 4. 7; Hebr. 12. 15; 1 Petr. 5. 12).[23] Secundo, *causaliter* (sive praesuppositive), seu pro causa doni, et quidem vel pro causa efficienti, seu benevolentia ex qua donum procedit, sicut consuevimus dicere hunc militem esse in gratia regis vel habere gratiam regis vel invenire gratiam apud regem (in quo sensu Gen. 6. 8; 18. 3; Esther 2. 15-17; 5. 2; 8. 3; Prov. 12. 2; Sap. 4. 15; Luc. 1. 30; 2. 40; Act. 15. 40; Rom. 4. 5, 16; 5. 15; 11. 5; 1 Cor. 1. 3; 2 Tim. 1. 9), vel etiam pro causa finali, seu pro amabili qualitate personae quae benevolentiam impellit ad dandum donum, ut cum dicimus aliquid vel aliquem esse gratiosum (Prov. 22. 11; 31. 30; Psal. 44. 3; Luc. 4. 22; Ephes. 4. 20; 1 Petr. 2. 20). Tertio, *consecutive,* seu pro recompensatione doni accepti, ut cum dicimus nos alicui gratias agere vel gratitudinem habere (qui sensus frequenter occurrit in N. T., praecipue in epistolis paulinis: Luc. 6. 32 sq.; 17. 9, 16; Rom. 7. 25; 1 Cor. 10. 30; 15. 57; 2 Cor. 2. 14; 8. 16, 1 Tim. 1. 12; 2 Tim. 1 3).

In priori autem ac obiectivo sensu, qui praecipue attenditur in theologia, gratia iterum tripliciter accipitur. Primo nempe *late,* pro quolibet Dei dono, etiam *naturali,* ex mera benevolentia homini collate, ac ita gratiae dicuntur esse, vivere, sentire, intelligere aliaeque naturales facultates et beneficia (quae tamen acceptio ab usu theologorum mature excidit, ita saltem ut nemo audeat loqui de gratia naturali). Secundo, *stricte,* pro dono gratuito superaddito naturae et naturalibus, ac ita gratiae dicuntur omnia praeternaturalia, seu etiam *supernaturalia quoad modum* (ad quod genus per se pertinent dona integritatis in iustitia originali, alia ab ipsa gratia sanctificante, necnon sic dictae gratiae gratis datae prout distinguuntur ac seiunguntur a gratia gratum faciente, de quibus infra). Tertio, *strictissime,* pro solo dono *supernatural! quoad subtantiam,* seu gratia sancti-

22 1-2, q. 110, a. 1. Cf. Fr. Zorell, *Lexicon graecum* N. *T.,* ad vocem χάρι .

23 Ad rem Apostolus, Rom. 4. 4: «Ei autem, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum»; 11.6: «Si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia». Et Augustinus: «Quid est gratia? gratis data. Quid est gratis data? donata, non reddita» *(In Io.,* tract. 3. 9).

ficante, virtutibus, donis Spiritus S., et gratiis actualibus, illis cor respondentibus.[24][25]

In hoc igitur tractatu, gratia per se ac simpliciter accipitur in tertio ac strictissimo sensu, quamvis per accidens in considerationem veniat etiam gratia in secundo sensu, quatenus de facto gratia gratis data refertur ad gratiam gratum facientem, quia non confertur alicui nisi in ordine ad sanctificationem aliorum. Gratiam igitur, de qua agimus, circumscribere possumus cum S. Thoma: «Quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens» (1-2, q. 110, a. 1), vel enucleatius: Donum substantialiter supernaturale, a Deo creaturae rationali concessum, quo ad supernaturalem finem sive aeternam salutem ordinatur.[23]

Ex huiusmodi autem obiecto facile apparet *tum practicum tum speculativum momentum* ipsius tractatus. Agitur enim de principio vitae nostrae supernaturalis, quae est vera ac sola vita, ducens hominem ad unicum finem suae destinationis ac felicitatis. Agitur pariter de proprio effectu Deitatis (formalis quidem obiecti theologiae), seu de motionibus supernaturalibus quibus Deus exequitur aeternam praedestinationem et providentiam,[26] hominem ex impio iustificans, gratia adornans et augens, eumque regens ac movens, quousque in eam supernam vitam ducatur quae est ultimus ac aeternus finis ipsius praedestinationis.[27] Ita hic tractatus, una cum prae-

24 Soler eiam fieri a theologis distinctio inter gratiam *creatam,* de qua hic loquimur, et gratiam *increatam,* seu ipsum Deum. Sed haec altera acceptio intelligenda est vel in solo sensu *causativo* (supra explicato), et ita ipse amor divinus dicitur gratia increata, nam «primum quod damus [alicui]... est amor quo volumus ei bonum; unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur» (1 p., q. 38, a. 2); vel in sensu quodam *extensivo* et extrinseco, quatenus nempe in ipsa gratia, quae est participatio Divinitatis quamque intrinsece suscipimus, ipse Deus nobis conferri dici potest: quo sensu tum Filius (Io. 4. 10) tum peculiariter Spiritus S. «datus est nobis» (Rom. 5. 5). In processionibus autem trinitariis, quamvis Spiritus S. sit vere donum quod sibi invicem dant Pater et Filius, nequit tamen vocari gratia, sive donum indebitum, quia necessario procedit.

25 Quidam huc introducunt varias huius *gratiae divisiones,* ut gratia Dei et gratia Christi, gratia gratis data et gratum faciens, gratia elevans et sanans, gratia externa et interna, gratia habitualis et actualis, gratia sufficiens et efficax, gratia operans et cooperans, gratia praeveniens et subsequeris, gratia excitans et adiuvans. Sed huiusmodi divisiones sunt fructus ipsius inquisitionis ac ideo frustranee aut inconvenienter praemittuntur, cum inani admiratione et gravamine tyronum.

Praeterea, plures huc introducunt sermonem de variis *statibus naturae,* quos aptius iam exhibuimus ad calcem tractatus praecedentis (supra, n. 693-699).

26 Cf. tractatum *De Deo Uno,* in vol. 1, n. 770 sqq., 784 sqq., 791 sqq.

27 Propterea dici potest ad gratiam reduci tota essentia christianimi ac integra lex evangelica, saltem considerata ex parte nostra. Ad rem S. Thomas: «In scriptura evangelii non continentur nisi ea quae pertinent ad gratiam Spiritus Sancti, vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum huius gratiae. Sicut dispositiva quidem, quantum ad

cedenti de prima hominis elevatione et lapsu, immediate ac formaliter coniungitur cum praecedentibus ipsis tractatibus De Deo Uno et Trino, qui agunt de ipsa Dei vita et operatione secundum propriam ac intimam rationem Deitatis. Praeterea, ipsa ingens commotio controversiarum, tum de necessitate gratiae cum haeresi Pelagiana et de eius essentia cum haeresi Protestantica, tum de eius efficacia inter scholas theologorum, speculativum tractatus momentum ostendit.

2. DIVISIO TRACTATUS.

702. *S. Thomas* (1-2, q. 109, prol.) suam tractationem in tres partes dividit, scilicet primo de gratia secundum seipsam, et quidem quoad eius necessitatem (q. 109), essentiam (q. 110) et divisionem (q. 111); secundo, de causa gratiae, efficienti et dispositiva (q. 112); tertio, de effectibus gratiae, seu iustificatione (q. 113) et merito (q. 114). Inter modernos autem doctores, quidam potius inducunt praecipuam divisionem in duas partes, scilicet de gratia habituali et de gratia actuali, quibus vario modo praemittunt vel in quas fundunt maiores quaestiones de necessitate et de iustificatione, addita, ad modum appendicis, tertia quaestione de effectu seu merito; alii vero ad unguem vel satis fideliter retinent simpliciorem ac formaliorem divisionem S. Thomae.[28] Ad cuius tramitem, seiungendo quaestionem de essentia a quaestione de necessitate quae potius ad existentiam et finem refertur, in quatuor capita tractatum dividimus: Caput 1. De *necessitate* gratiae. Caput 2. De *essentia* gratiae. Caput 3. De *causa* gratiae. Caput 4. De *effectibus* gratiae.

intellectum per fidem, per quam datur Spiritus Sancti gratia, continentur in evangelio ea quae pertinent ad manifestandum divinitatem vel humanitatem Christi. Secundum affectum vero continentur in evangelio ea quae pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax Spiritus Sancti gratia; 'mundus' enim, id est amatores mundi, 'non potest capere Spiritum Sanctum', ut habetur Ioan. 14. 17. Usus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum, ad quae multipliciter scriptura Novi Testamenti homines exhortatur» (1-2, q. 106, a. 1, ad 1).

[28] Unus vel alter modernus suggerit quandam generaliorem reformationem tractatus de gratia in sensum magis practicum ac vitalem, ac pro tanto magis accommodatum modernis exigentiis. Confer quae suggerit G. Philips, «De ratione instituendi tractatum de gratia nostrae sanctificationis», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XXVI (1953) 355-373. Notandum tamen est, non esse exaggerandum huiusmodi reformatorium motum, qui solet extendi etiam ad alios tractatus theologiae, ne facile commisceamus praxim cum scientia, confundamus varios tractatus theologicos, et onerosas theologicas pantologias construamus.

CAPUT I. DE NECESSITATE GRATIAE

703. Quaestio de necessitate pertinet ad quaestionem an sit, quae ad lineam existentiae revocatur (an sit possibile, conveniens, necessarium, existais) ac logice praecedit quaestionem quid sit, seu de essentia; connectitur praeterea cum quaestione de fine, ad quem aliquid dicitur necessarium, et ita ad intelligentiam eiusdem essentiae disponit, cum haec ab ipso fine mensuretur, in his praesertim quae, sicut gratia, in habitu vel actu consistunt et ad aliud essentialiter referuntur. Dogmaticum etiam ac polemicum momentum huius quaestionis ex eo apparet quod ipsa tendit ad refellendam unam ex duabus praecipuis haeresibus circa gratiam, quae primitus magnopere commovit Ecclesiam, scilicet Pelagianismum, qui, negando gratiae necessitatem, ipsam existentiam supernaturalis ordinis inficiebat, quemadmodum subinde Protestantismus ad eandem conclusionem per oppositam viam pervenit, inficiendo eiusdem gratiae essentiam.

Iuxta dicta superius, gratia hic intelligitur auxilium ordinis supernaturalis atque indebiti, abstrahendo ab ulteriori determinatione gratiae in stricto vel strictissimo sensu et gratiae habitualis vel actualis, quamvis in decursu disputationis huiusmodi distinctiones necessario tangentur. Necessitas autem gratiae referri potest tum ad intellectum seu ad veritatem cognoscendam (de qua tamen iam sufficienter dictum est in tractatu *De Revelatione,* in vol. 1, n. 130 sqq., agendo de istius necessitate) tum ad voluntatem seu ad bonum agendum, et hoc sive in ordine naturali sive in supernaturali, et pariter sive in homine nondum iustificato sive in homine iusto.

Sub hac altera consideratione, materiam praesentis capitis in *quatuor quaestiones* dividimus, scilicet de necessitate gratiae sive *in homine nondum iustificato,* quantum ad actus bonos tam *naturales* (q. 1) quam *supernaturales* (q. 2), sive *in homine iam iustificato* quantum ad *vitandum malum* (q. 3) et ad *operandum bonum* atque finaliter perseverandum (q. 4). ___

QUAESTIO I. DE NECESSITATE GRATIAE IN HOMINE NONDUM IUSTIFICATO, QUANTUM AD ACTUS BONOS NATURALES[29]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

704. Actus boni naturales, quod attinet moralem bonitatem de qua hic agitur, sunt vel actus libere electi absque ulla legis obliga-

291-2, q. 109, a. 2, 3, 4 et 8. Praeterea, 1 p., q. 60, a. 5; 1-2, q. 85, a. 1-3; 2-2, q. 26, a. 3; *In 2 Seni.,* dist. 24, q. 1, a. 4; dist. 28, a. 1, 2 et 3; *De veritate,* q. 24, a. 1, ad 2 et 6; a. 12 et 14: *Qtiodl.* 1, q. 4, a. 3.

Utiliter conferuntur maiora commentaria Caietani *(In 1-2,* q. 109), Suarez, Salmanticensium et Billuart; recentiorcs peculiares tractatus de gratia Van der Meersch, Beraza, Lange, Huarte, Lennerz, Boyer, Garrigou-Lagrange, Lumbreras; vulgata manualia Pesch, Hugon, Diekamp, Lercher, Stolz, Gonzâlez-Rivas, aliaque plura.

tione, vel actus a lege naturali praecepti, inter quos primus ac praecipuus est diligere Deum super omnia (utique ut auctorem naturae). Homo autem, nondum iustificatus (seu non habens gratiam sanctificantem habitualem), in duplici conditione inveniri potest, scilicet vel in mero statu peccati mortalis, ita ut retineat supernaturalem gratiam habitus fidei aut etiam spei (si nempe contra has virtutes non peccavit) vel in statu infidelitatis (si nempe ipsam fidem nunquam habuerit vel prorsus amiserit), in quo statu conferuntur a Deo sola auxilia supernaturalia proxime vel remote sufficientia ad salutem, ut dictum est in tractatu De Deo Uno (in vol. 1, n. 782 sq.).

Quaeritur igitur utrum gratia sit ita necessaria homini ad ipsum actum naturaliter bonum eliciendum, ut qui caret gratia habituali sanctificante possit quidem unum vel alium huiusmodi bonum actum ponere, *non tamen possit omnem actum bonum elicere,* seu nec diu observare omnia naturalis legis praecepta, nec etiam ullatenus satisfacere primo huius legis praecepto, scilicet *diligendi Deum super omnia.*

II. ERRORES ET OPINIONES.

705. Inde ab initio tractatus occurrunt duae praecipue haereses de gratia, scilicet *Pelagianismus,* qui ad propositam quaestionem simpliciter negative respondet, docens gratiam generaliter (et a fortiori gratiam sanctificantem) nullatenus esse necessariam ad bonum naturale faciendum (imo addunt, neque ad bonum ipsum supernaturale), et *Protestantismus, necnon Paianismus et lansenismus,* qui e regione absolute affirmative respondent, docentes gratiam iustificationis (quam ceteroquin Protestantes intelligunt mere extrinsece) ita esse necessariam ut homo non iustificatus nullum prorsus bonum, etiam naturale, facere possit eiusque omnes actiones sint peccata. Media autem via incedit *catholica doctrina,* docens hominem non-

Circa impossibilitatem observandi totam legem naturalem extra statum gratiae scripserunt:

Biffi, G., *Colpa e libertà nell'odierna condizione umana,* Venegono 1959.

Flick, M. et Alszeghi, Z., «L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia», *Gregorianum* XLI (1960) 593-619.

Gaboardi, A., «Imputabilità del peccato nelTimpossibilità di evitarlo», *Divus Thomas* (Piacenza) XLIII (1940) 3-26.

Garrigou-Lagrange, R., «L'instabilité dans l'état de péché mortel des vertus morales acquises», *Revue thomiste* XLHI (1937) 255-262.

Rondet, H., «La grâce libératrice», *Nouvelle revue théologique* LXIX (1947) 113-136.

Toland, T., *The in/ustified man and natural law observance,* Roma 1956.

dum justificatum posse aliquos actus naturaliter bonos elicere legemque naturalem intra certos limites observare, non tamen posse omnes eiusmodi actus elicere nec totam naturalem legem, saltem diu, observare, nec primo praecepto dilectionis Dei super omnia satisfacere, saltem loquendo de dilectione effectiva nec tantum affectiva.

Cum autem praecipua illa haeresis Pelagianismi in sua doctrina procedat ultra id quod attinet obiectum huius quaestionis, seu eadem sua principia applicet pariformiter ad quaestionem de necessitate gratiae quoad ipsos actus supernaturales et quoad hominem justificatum, utile videtur hic in unum colligere varia capita illius doctrinae, idque tum claritatis tum brevitatis gratia, ne scilicet cogamur inducere fastidiosas vel ambiguas repetitiones in subsequentibus quaestionibus.[30]

706. *Pelagianismus* fundatorem habuit Pelagium (f c. 418), propagatorem Caelestium (t post 429), Pelagii discipulum, praecipuum vero doctorem Iulianum episcopum Aeclanensem in Campania (f c. 454).

Pelagius monachus (ex Britannia vel Scotia vel Hibernia oriundus) Romae degebat circa initium saec. 5; exinde, capta Urbe ab Alarico a. 410, Carthaginem migravit, ibique relicto Caelestio suae doctrinae propagatore, Palaestinam petiit. Cum Caelestius Carthagine damnaretur a. 411, Pelagius, patribus Conc. Diospolitani a. 415 deceptis, ab eis ut innocens absolvitur. Nihilominus Conc. Carthaginense a. 416 Pelagium condemnat, appellans ad Innocentium I qui decisionem approbat. Mortuo Innocentio a. 417, Pelagius et Caelestius nova deceptione favorem obtinent Zosimi R. P. Iterum vero Conc. Carthaginense a. 418 Pelagium damnat, appellans ad eundem Zosimum, qui, causa attente examinata, decisionem approbat eamque universae Ecclesiae communicat per suam epistolam «tractoriam» nuncupatam, cuius nonnisi fragmenta supersunt (cf. Denz. 231). Praecipuus, inter eos qui huic epistolae consentire renuerunt, fuit praefatus Iulianus Aeclanensis, contra quem impugnationem prosecutus est Augustinus usque ad finem suae vitae. Pelagianismum paulo post solemniter damnavit etiam Conc. Ephesinum a. 431 (cf. supra, n. 660).

Doctrinae ipsius origo repetenda est ex quodam Pelagii naturalismo, connexo cum ethica stoica de intrinseca et immutabili bonitate humanae naturae necnon cum quadam reactione contra antiquas

30 Bibliographiam de Pelagianismo dedimus supra (n. 590).

doctrinas Manichaeorum de intrinseca pravitate naturae et consequenti necessitate atque inculpabilitate peccatorum. Hinc procedit fundamentalis canon Pelagianorum, iuxta quem libertas est perfecta et absoluta indifferentia ad bonum et ad malum, quae iugiter intacta manet in voluntate, nec aufertur aut tangitur sive per peccatum sive per gratiam seu Dei auxilium (cf. Augustinum, *Opus imperf.* 1. 82). Hinc peccatum non est nisi actus transitorius nihil relinquens in voluntate, ac propterea peccatum originale, ab Adamo aliis transmissum, nequidem concipi potest *{ibid.* 1. 91; 5. 42; 6. 11; cf. dicta superius, n. 590, 658). Hinc pariter gratia nequit esse aliquid intrinsecum, naturae superadditum, secus immutaretur voluntas eiusque libertas auferretur; ad summum admitti potest gratia ut extrinsecum quoddam auxilium. Hinc a fortiori gratia nequit esse necessaria ad quodlibet bonum, tam naturale quam supernaturale, agendum, sed proprie ac simpliciter libertas est fundamentum et clavis omnis habitudinis hominis ad Deum.

Haec est essentialis ac logica systematis summa, iuxta quam intelligendae sunt quaedam ambiguae expressiones, quibus Pelagiani, in aestu controversiae et periculo condemnationis, suam doctrinam de non necessitate gratiae emollire vel occultare conati sunt, quaeque quibusdam eruditis, ansam praebent disceptandi de vera mente Pelagii eiusque discipulorum. Ex ipsis enim operibus Augustini, praecipui eorum impugnatoris, satis clare constat *Pelagianorum doctrinam ad haec quatuor revocari·. Primo,* gratia quae sit nobis vere intrinseca ac necessaria, est solum *liberum arbitrium* sive ipsa natura humana, gratis data omnibus, etiam paganis (Augustinus, *De gratia Christi* 1. 3; *De natura et gratia* 45. 53). *Secundo,* ipsis christianis additur etiam ulterior gratia, adiuvans liberum arbitrium; attamen ea non est aliquid intrinsecum, sed *gratia externa,* seu gratia praedicationis evangelü et exempli nobis dati a Christo *{De gratia Christi* 3. 3; 31. 33; 41. 45); quandoque quidem Pelagiani videntur admittere etiam aliquam gratiam internam, tum in intellectu tum in voluntate, eorumque doctrinam in hoc sensu intelligunt aliqui auctores; sed id incertum est, imo, attentis verbis Augustini, probabilius est eos nullam admisisse gratiam internam, saltem in voluntate *{De haer.* 88; *Opus imperf.* 3. 117), et intellectus illuminationem intellexisse de ipsa externa lege et doctrina evangelii *{De gratia Christi* 6 sq.; item 3. 3; 31. 33; 41. 45). *Tertio,* ea gratia, quaecumque sit, *non est stricte necessaria,* sed datur tantum ad facilius agendum *{De haer.* 88). *Quarto,* haec eadem gratia *non est simpliciter gratuita,* sed datur ob naturale meritum hominis, quod proinde antecedit gratiam, ita ut unica gratia praeveniens sit ipsa natura seu liberum arbitrium.[31*]

31 Totam hanc pelagianam doctrinam quam Augustinus in multis operibus impugnavit (cf. supra, n. 666), ipse apte perstringit in *De haer.* 88 (ML 42. 47-50). Plures S. Doctoris textus relatos habes apud Fr. Moriones, *Enchiridion theologicum Sancti Augustini*

707. *Semipelagianismus*[32] praefatum Pelagii systema partialiter emollivit, praecipue restringendo negationem necessitatis gratiae ad *initium salutis,* quod ad vires naturae et ad meritum liberi arbitrii revocavit.

Fautores huius mitigatae doctrinae, qui nonnisi inde a saec. 16 vocati sunt Semipelagiani, antiquitus vero simpliciter Pelagiani, vel reliquiae Pelagianorum vel Massilienses vocabantur, fuerunt quidam monachi, tum africani seu Hadrumetenses (ex monasterio prope Hadrumetum in Tunisia), tum ac praecipue galli seu Massilienses, quibus doctrina Augustini de gratia in sua Pelagii impugnatione visa est nimis rigida et valons asceseos offenSiva. Inter hos eminuerunt *loannes Cassianus* (t c. 435), cognomento Scytha et probabiliter orientalis, fundator duorum monasteriorum prope Massiliam, qui suam doctrinam exposuit praecipue in *Collationibus Patrum,* coli. 13 (ML 49. 897 sqq.) et *Faustus Reiensis* episcopus (t c. 490), natione britannus et quondam monachus lerinensis prope Massiliam.

Praefatos Hadrumetenses impugnavit ipse Augustinus in duabus epistolis ad Valentinum, illorum abbatem, et in duobus operibus *De gratia et libero arbitrio* et *De correptione et gratia* (a. 427-428). In defensionem autem doctrinae Augustini contra Cassianum et priores Massilienses pugnavit tum ipse S. Doctor in libris *De praedestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiae* (a. 428) tum ac praecipue eius discipulus Prosper Aquitanus (f 463), qui provocavit interventum Caelestini R. P., declarantis Augustini orthodoxiam, atque scripsit «Indiculum» sive Capitula Pseudo-Caelestini contra Semipelagianos (Denz. 237-249).[33] Contra posteriores vero, et nominatim Faustum

(Matriti 1961) 399-404, et *J. Chene, La théologie de Saint Augustin. Grâce et prédestination (Le* Puy-Lyon 1961) 178 sqq.

32 Chene, J., «Que signifiaient 'Initium fidei' et 'Affectus credulitatis' pour les Sémipélagiens», *Recherches de science religieuse* (1948) 566-588.—«Les origines de la controverse sémipélagienne», *Année théologique augustinienne* (1953) 56-109.—«Le Sémipélagianisme du Midi de la Gaule», *Recherches de science religieuse* XLIIII (1955) 321-341.—*La théologie de Saint Augustin. Grâce et prédestination* (Le Puy-Lyon 1961) 458 sq., 516-520.

Taquin, M., «La question de la prédestination aux V et VI siècles», *Revue d'histoire ecclésiastique* (1904) 265 sqq.

Merlin, N., *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce* (Paris 1931) 261-346.

Rahner, K., «Augustin und der Semipelagianismus», *Zeitschrift fur katholische Théologie* (1938) 171 sqq.

Rondet, H., *Gratia Christi* (Paris 1948) 144-161.

Worter, Fr., *Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus,* Münster 1900.

^Capelle, B., «L'origine des Capitula Pseudo-Célestiens contre le Sémipélagianisme», *Revue bénédictine* (1929) 156-173.

Cappuyns, M., «L'auteur du 'De vocatione omnium gentium'», *Revue bénédictine (1927)* 198-226.—«Le premier représentant de l'Augustinisme médiéval, Prosper d'Aquitaine», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (1929) 309-337.

Pelland, L., 5. *Prosperi Aquitani doctrina de praedestinatione et voluntate Dei salvifica,* Montréal 1936.

Plinval, G. de, «Prosper d'Aquitaine interprète de saint Augustin», *Recherches auguslinniennes* (Suppl, à la revue des Etudes Augustiniennes) I (Paris 1958) 338-355.

Reiensem, scripsit Fulgentius Ruspensis,[34] episcopus in Africa (t 532). Perdurante controversia, Caesarius Arelatensis episcopus in Gallia (t 542), quondam monachus lerinensis, provocavit interventum ecclesiastici Magisterii, quod in celebri Conc. Arausicanô II a. 529 Semipelagianismum solemniter damnavit, suaeque decisionis confirmationem a Bonifacio II a. 531 obtinuit (cf. Denz. 370-400).

708. Doctrina semipelagiana, prout discrepat ac convenit simul cum pelagiana, in hoc essentialiter consistit ut neget gratiae necessitatem quoad duo tantum bona supernaturalia, scilicet quoad *initium salutis,* seu praeparationem ad conversionem,[35] et quoad *terminum salutis,* seu perseverantiam finalem, quorum utrumque facit pendulum a solo libero arbitrio. Homo scilicet potest ex suis naturalibus viribus, credendo, desiderando, pulsando, ita ad gratiam conversionis se disponere, ut haec ei conferatur ex merito illius naturalis praeparationis nec ideo sit gratuita; pariter, post acceptam iustificationem, homo, prout in ea priori bona voluntate manet et vi illius, ad salutem pervenit ac pro tanto finalem perseverantiam sibi praestat absque peculiari auxilio ipsius gratiae.[36]*Ceterum Semipelagiani non eodem prorsus modo explicabant praefatum naturale initium salutis nec eodem rigore excludebant ab eo ipsius gratiae auxilium, quamvis omnes tenerent hoc auxilium non esse necessarium; ita Cassianus concedebat aliquando auxilium gratiae de facto praecedere bonam naturalem voluntatem, Faustus Reiensis vero strictius iudicabat naturalem voluntatem semper praecedere.

Ex hac doctrina plura alia sequuntur in quibus Semipelagiani cum Pelagianis conveniunt, scilicet in negatione tum verae praedestinationis (cf. in tractatu *De Deo Uno,* in vol. 1, n. 771, 792), tum verae elevationis hominis ad statum iustitiae originalis (cf. supra, n. 590), tum veri peccati originalis (cf. in n. 658), tum necessitatis gratiae ad observandam legem naturalem, quod quidem pertinet

34 Cf. Fr. Siascio, *Fulgenzio di Ruspe e i massimi problemi delta grazia,* Roma 1941.

35 Cf. Chene, *loc. cit.* (supra, in n. 707).

36 Hos duos errores indigitat ipse Augustinus, agens contra Massilienses: «Ii... solum initium fidei et usque in finem perseverantiam sic in nostra constituunt potestate, ut Dei dona esse non putent, neque ad haec habenda atque retinenda Deum operari nostras cogitationes et voluntates, cetera vero ipsum dare concedunt, cum ab illo impetrantur credentis fide» (De *dono perseverantiae* 17. 42, ML 45. 1019; cf. 24. 66).

Ceterum damnata est ab Innocentio X sequens interpretatio doctrinae semipelagianae quam protulit Iansenius: «Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare* (Denz. 2004).

directe ad praesentem quaestionem (quoad hoc tamen Semipelagiani suam doctrinam emolliunt, dicentes cum Cassiano in infidelibus non haberi veras virtutes, vel cum Fausto Reiensi in eis virtutes carere perfectione).

In duobus autem ipsi a Pelagianis praecipue discrepant, scilicet in eo quod concedunt necessitatem gratiae ad ipsam salutem consequendam (etsi non ad initium salutis), adeoque ad agenda cetera opera bona et salutaria, et in eo quod agnoscunt gratiam esse aliquod auxilium intrinsecum intellectui et voluntati, per quod hominis libertas nullatenus inficitur (cf. Cassianum, *Collât.* 13. 3, 6, 22).

709. *Protestantium, Balanorum et lansenistarum* doctrina de totali corruptione humanae naturae, *e diametro opposita doctrinae pelagianae,* sufficienter explicata est in praecedenti tractatu, ubi de iustitia originali et peccato originali (n. 592, 677). Ex ea doctrina in praesenti quaestione sequitur hominem, nondum iustificatum, nullum actum bonum elicere posse, et omnes eius actus esse necessario peccata. Praecipui modi, quibus haec communis doctrina exponitur, referuntur in propositionibus a Magisterio Ecclesiae damnatis, de qubus infra (n. 712). Interim nota *Lutberum* eousque processisse ut dicat etiam in homine iustificato omnes actus esse peccata, quamvis tunc non imputentur; *Calvinus* vero concedit bonas hominis dispositiones non esse omnino extinctas per peccatum originale, sed addit illarum bonum usum dependere a sola gratia et praedestinatione Dei, ita ut in non praedestinatis omnes actiones sint peccata, ex eo procedentia quod Deus illos sua gratia non adiuvet. *Bains* explicite docet omnia opera tum infidelium tum peccatorum esse peccata; *lansenius* vero id affirmat de solis infidelibus, concedens peccatores cum sola fide aliquod bonum opus agere posse.[37]

[37] Inter modernos protestantes, aliqui retinent eandem crudam Lutheri et Calvini sententiam; plures vero eam mitigare conantur, loquentes de intestina hominis lucta potiusquam de intrinseca naturae corruptione et omnis libertatis extinctione, imo non pauci explicite concedunt actuum nostrorum moralem libertatem.

L. Bouyer, ex protestantismo catholicus, fatetur purum protestantismum, iuxta ipsorum Lutheri et Calvini essentialem inspirationem ac demptis exaggeratis eorumdem formulationibus, non aliud agnoscere quam perpetuam quandam luctam inter defectum virium humanarum et triumphum gratiae. Ad rem ipse: «Quel qu'ait été son sens primitif, le 'semper peccator, semper iustus' de Luther n'est certainement pas compris en général comme une fatalité du péché jointe à la possession definitive d'un salut tout fait On y verrait plutôt une lutte perpétuelle où chaque défaite des forces humaines doit être réparée par une victoire de la force divine s'accomplissant dans leur faiblesse... Parmi les protestants, ceux pour qui Luther et Calvin sont restés (ou redevenus) des guides et des inspirateurs sont aussi ceux des protestants qui réalisent le mieux le tvpe de spiritualité que nous avons décrit» *(Du protestantisme à l'Eglise* [Paris 1954] 6 sq.).

710. Etiam *inter theologos catholicos* non defuerunt aliqui mitigati errores aut controversiae in hac re. Et primo quidem, quod attinet *possibilitatem alicuius boni operis naturalis* sine gratia iustificante, seu in infidelibus et peccatoribus, aliqui theologi *augustiniani,* ut Noris, Bellelli et Berti (de quibus supra, n. 595), accedentes ad doctrinam Baianorum et lansenistarum, docent infideles et peccatores posse quidem facere quaedam opera obiective virtuosa, sed haec non esse veros actus virtutis, quia vitiantur ob defectum ordinationis ad finem, seu ad Deum propter se dilectum, quae nonnisi per charitatem praestatur.[33] Praeterea, *VazquezP* et *Ripalda*[*] docent nullum posse dari actum moraliter bonum qui non sit salutaris, adeoque infideles et peccatores nullum posse facere actum moraliter bonum. Differunt tamen a praefatis augustinianis in eo quod huiusmodi impotentiam repetunt non ab intrinseco, seu ex defectu physicae potentiae, sed ab extrinseco, seu ex positiva Dei ordinatione, quae vult ut actus moraliter bonus semper coniungatur cum actu supernatural! quoad substantiam (ita Ripalda) vel denegat concursum quendam congruum (supernaturalem tantum quoad modum), ratione cuius cogitatio de bono faciendo coniungatur infallibiliter cum ipsa volitione faciendi bonum.[41]

Secundo, quod attinet *impossibilitatem perficiendi omne bonum naturale* sine gratia iustificante, seu observandi totam legem naturalem, id videntur negasse aliqui pauci theologi antetridentini, ut Scotus (I« 2 *Sent.,* dist. 28, q. un., ed. Quaracchi, n. 7887-797), Durandus et Biel, docentes peccatorem posse omnia mandata legis observare quoad ipsam substantiam actus etsi non quoad eius modum (seu modo meritorio ac salutari, de quo nunc quaestio non est). Praeterea, adhuc disputatur quaestio de *impossibilitate pro peccatore amandi Deum naturaliter super omnia;* in qua re, quidam, ut S. Thomas, thomistae communiter, Belarminus, Suarez, Schiffini, Billot, Lépicier, Boyer, simpliciter impossibilitatem affirmant, alii vero ut Scotus, Durandus, Molina (explicitius, *Concordia,* q. 14, a. 13, disp. 14, m. 3) et inter modernos Pesch, Lange, Van der Meersch, Beraza, Lercher, Lennerz, Gonzâlez-Rivas, distinguentes inter amorem mere affectivum et amorem effectivum, negant impossibilitatem illius et admittunt tantum impossibilitatem istius.

III. ASSERTIO. Homo nondum iustificatus, sive sit simplex peccator sive infidelis, potest peragere aliquos actus naturales, qui

[33] Illorum doctrinam fusius exponit H. Lennerz, *De gratia Redemptoris* (ed. 2. Romae 1940) 183-185.

[*] *In 1-2,* disp. 189, 190 et 217.

De ente supernaturali, disp. 20 et 114.

[41] De hac peculiari sententia, quam etiam aliqui moderni, ut Palmieri, Billot, Pesch, Huarte, non improbabilem intra certos limites dicunt, confer Mazzella, *De gratia,* n. 461-470; Palmieri, *De gratia actuali,* p. 254-268; Pesch, *Praei, dogm.* V, n. 126 sq.; Schiffini, *De gratia,* n. 103-107; Huarte, *De gratia,* n. 39; Lennerz, *op. cit.* 185-188, 204 in nota, 209-211. Sententiam Ripalda exponit A. Arbeloa Egües, *La doctrina de la predestination y de la gracia eficaz en Juan Martinez de Ripalda,* Pamplona 1950.

nec sint peccata, nec sint indifferentes, sed moraliter boni. Nequit tamen observare omnia naturalis legis praecepta, nec satisfacere soli ipsi primo praecepto huius legis, scilicet diligendi Deum super omnia ut auctorem naturae.

Nota theologica.

711. Quod non omnes actus naturales hominis nondum iustificati sint peccata, sive agatur de peccatore sive de infideli, est *theologice certum* ex condemnatione prop. 25, 27 et 37 Bail, prop. 8 et 11 lansenistarum, prop. 2 et 39 Quesnel et doctrinae Cone. Pistoriensis; Cone, quidem Trid. definit tanquam de fide non omnia opera peccatoris esse peccata, sed ad salvandam hanc definitionem sufficit admittere actus supernaturales quibus peccator se disponit ad iustificationem (ut fidem, spem et attritionem) non esse peccata. Quod vero tam peccator quam infidelis possit peragere aliquos actus naturales non mere indifferentes sed moraliter bonos, ita certum est ut contrarium sit *temerarium,* ut constat ex condemnatione prop. 37 Bail, prop. 2 Quesnel et doctrinae Cone. Pistoriensis, qua aequivalenter asseritur possibilitas faciendi «bonum naturale», «opus bonum» et concipiendi «affectus laudabiles» sine auxilio gratiae. Ceterae duae partes Assertionis non videntur notam theologicam mereri.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

712. *Quod attinet possibilitatem peragendi aliquos actus honestos in statu peccati,* praefata Magisterii doctrina continetur in sequentibus errorum condemnationibus.

Conc. Constantiense sequentem *Hus,* Protestantium praecursoris, propositionem damnavit: «Divisio immediata humanorum operum est: quod sunt vel virtuosa vel vitiosa, quia si homo est vitiosus et agit quidquam, tunc agit vitiose; et si est virtuosos et agit quidquam, tunc agit virtuose; quia sicut vitium, quod crimen dicitur seu mortale peccatum, inficit universaliter actus hominis vitiosi, sic virtus vivificat omnes actus hominis virtuosi» (Denz. 1216).

Leo X hanc *Lutheri* propositionem damnavit: «Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo; et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter» (Denz. 1486).

Conc. Trid., sess. 6, can. 7, definit contra *Protestantes:* «Si quis dixerit, opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, vere esse peccata vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare: an. s.» (Denz. 1557).

Pius V septem sequentes *Baii* propositiones damnavit: «25. Omnia opera

infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia... 27. Liberum arbitrium, sine gratiae Dei adiutorio, nonnisi ad peccandum valet. 28. Pelagianus est error, dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum... 35. Omne, quod agit peccator vel servus peccati, pecatum est... 37. Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit. 38. Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Iohanne prohibetur, aut laudabilis illa caritas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa' [Rom. 5. 5] Deus amatur... 40. In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati» (Denz. 1925, 1927, 1928, 1935, 1937, 1938, 1940).

Alexander VIII duas sequentes *lansenistarum* propositiones damnavit: «8. Necesse est, infidelem in omni opere peccare... 11. Omne, quod non est ex fide christiana supernaturali, quae per (dilectionem operatur, peccatum est» (Denz. 2308, 2311).

Clemens XI septem sequentes propositiones iansenistae *Quesnel* damnavit: «2. lesu Christi gratia, principium efficax boni uniuscuiusque generis, necessaria est ad omne opus bonum; absque illa non solum nihil fit, sed nec fieri potest... 38. Peccator non est liber nisi ad malum sine gratia Liberatoris... 39. Voluntas, quam gratia non praevenit, nihil habet luminis nisi ad aberrandum, ardoris nisi ad se praecipitandum, virium nisi ad se vulnerandum, est capax omnis mali et incapax ad omne bonum... 40. Sine gratia nihil amare possumus nisi ad nostram condemnationem... 42. Sola gratia Christi reddit hominem aptum ad sacrificium fidei; sine hoc nihil nisi impuritas, nihil nisi indignitas... 45. Amore De in corde peccatorum non amplius regnante necesse est, ut in eo carnalis regnet cupiditas omnesque actiones eius corrumpat... 59. Oratio impiorum est novum peccatum; et quod Deus illis concedit, est navum in eos iudicium» (Denz. 2402, 2438, 2439, 2440, 2442, 2445, 2459).

Pius VI condemnationem eiusdem doctrinae iansenisticae *Conc. Pistoriensis,* sic ulterius determinat: «Qua vero parte inter dominantem cupiditatem et caritatem dominantem nulli ponuntur affectus medii, a natura ipsa insiti suapteque natura laudabiles qui una cum amore beatitudinis naturalique propensione ad bonum remanserunt velut extrema lineamenta et reliquiae imaginis Dei; perinde ac si inter dilectionem divinam, quae nos perducit ad regnum, et dilectionem humanam illicitam, quae damnatur, non daretur dilectio humana licita, quae non reprehenditur; falsa, alias damnata» (Denz. 2624).

713. Scriptura possibilitatem bonorum actuum naturalium in homine nondum iustificato sufficienter indicat. Apostolus in Rom. 2. 14 generaliter affirmat infideles naturaliter facere ea quae sunt legis: «Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt, eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex»; supponit etiam gentes, cognito Deo eiusque providentia, posse illum glorificare et ab eo non aberrare, cum secus «sint inexcusabiles»

(Rom. 1. 20 sq.).c Praeterea, quaedam gentilium opera laudantur, ut patet de obstetricibus aegyptiis nolentibus occidere masculos Hebraeorum (Exod. 1. 17: «Timuerunt autem obstetrices Deum et non fecerunt iuxta praeceptum regis Aegypti, sed conservabant mares»), de Rahab meretrice (los. 2. 1 sqq.) exploratores cum pace excipiente (Hebr. 11. 31: «Fide Rahab meretrix non periit cum incredulis excipiens exploratores cum pace»; cf. lac. 2. 25), de rege Cyro adiuvante populum Israel (Is. 44. 28: «Dico Cyro: Pastor meus es et omnem voluntatem meam complebis») et de opere eleemosynarum quod Daniel propheta suggerit regi Nabuchodonosor (Dan. 4. 24: «Quam ob rem, rex, consilium meum placeat tibi, et peccata tua eleemosynis redime et iniquitates tuas misericordiis pauperum; forsitan ignoscet delictis tuis»). Laudem etiam sonant, etsi non ad salutem, sequentia Christi verba: «Si enim diligitis eos qui vos diligunt quam mercedem habebitis? nonne et publicani hoc faciunt? Et si salutaveritis fratres vestros tantum, quid amplius facitis? nonne et ethnici hoc faciunt?» (Mat. 5. 46 sq.).42

Nec *valet obicere* sequentes textus, Rom. 14. 23: «Omne, quod non est ex fide, peccatum est»; Tit. 1. 15: «Coinquinatis autem et infidelibus nihil est mundum, sed inquinatae sunt eorum mens et conscientia»; Mat. 7. 18: «Non potest arbor mala bonos fructus facere»; Hebr. 11. 6: «Sine fide impossibile est placere Deo». Nam in primo textu, ut patet ex contextu, fides accipitur non de fide christiana sed de dictamine conscientiae (seu de eo quod secundum conscientiam suam unusquisque credit esse rectum), ita ut sensus sit omne quod fit contra dictamen conscientiae esse peccatum.44 In secundo et tertio textu agitur de homine malo et inquinato, quatenus est talis et ut talis operatur, non vero asseritur, eum qui est malus, esse totaliter corruptum, ita ut non possit praeter suam malitiam quidquam boni operari. In quarto textu asseritur sine fide impossibile esse placere Deo simpliciter, seu in ordine ad salutem.

714. Patres similiter agnoscere solent quaedam opera naturaliter bona apud infideles, quamvis aliqui, nominatim Augustinus, ad

42 Inepte autem Baius ea Apostoli verba Rom. 2. 14 voluit intelligere de gentibus iam ad fidem conversis, iuxta hanc propositionem damnatam a Pio V: «Cum Pelagio sentiunt, qui textum Apostoli ad Romanos secundo 'Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt' intelligunt de gentibus fidei gratiam non habentibus» (Denz. 1922).

43 Ut patet, ad rem directe non faciunt textus in quibus peccatores exhortantur ad veram poenitentiam et conversionem, cum in eis agatur de actibus supernaturalibus (Eccli. 21. 1; Ezech. 18. 30; Mat. 3. 7 sq.; Luc. 18. 13; 19. 1 sqq.).

44 Augustinus tamen {*Contra Julian.* 4. 3; *In Io.,* tract. 86. 2) hunc textum intelligit de ipsa fide christiana: sed tunc peccatum accipiendum est in largiori sensu, iuxta mentem ipsius S. Doctoris, de qua infra.

ea despicienda inclinentur, tum ob illorum raritatem, tum ob concomitantem statum malae infidelitatis, tum ob illorum ad salute inutilitatem.

Iustinus paganorum philosophorum virtutem et scientiam tam exaggerate exaltat, ut aliquos inter illos, nominatim Socratem et Heraclitum, Christianos nominet: «Et qui cum ratione vixerunt, christiani sunt, etiamsi athei existimati sunt, quales apud Graecos fuere Socrates et Heraclitus» *(Apol.* I. 46, MG 6. 398; cf. *Apol.* II, 13; de qua opinione vide Minucium Felicem, *Octal).* 20. 1).

Hieronymus: «Quaeritur autem quomodo in his qui foris erant, inter malos et boni aliqui sunt reperti? Hunc locum plenius tractat Apostolus ad Romanos (Rom. 2. 14): quod gentes naturaliter facientes ea quae legis sunt, condemnent ludaeos, qui scriptam legem non fecerint. Inter ipsos quoque ethnicos est diversitas infinita, cum sciamus alios esse proclives ad vitia et ruentes ad mala, alios ob honestatem morum virtutibus deditos» *(In Mat.,* l. 3, c. 22, ML 26. 166).

Chrysostomus, improbatis vitiis infidelium et despectis illorum apparentibus virtutibus, tanquam simulatione aut vana gloria communiter inquinatis, nihilominus aliqua bona opera a paganis fieri concedit, scribens: «Verum ne contentiosi videamur, concedamus apud gentiles esse quosdam qui recte vivant: nihil enim hoc dictis nostris officit. Nam quod saepe contingit, non quod raro accidit, hic intelligendum est» *(In Io.,* hoc. 28. 2, MG 59. 164 sq.).

Augusainus: «Si autem hi qui naturaliter quae legis sunt faciunt, nondum sunt habendi in numero eorum quos Christi iustificat gratia, sed in eorum potius, quorum etiam impiorum nec Deum verum veraciter iusteque colentium, quaedam tamen facta vel legimus, vel novimus, vel audimus, quae secundum iustitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus, quamquam si discutiantur quo fine fiant, vix inveniuntur quae iustitiae debitam laudem defensionemve mereantur. Verumtamen quia non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint... merito dici possit etiam in ipsa impietate vitae suae facere aliqua legis vel sapere... Sicut enim non impediunt a vita aeterna iustum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur, sic ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cuiuslibet pessimi hominis invenitur» *(De spir. et litt.,* c. 27 sq., n. 48, ML 44. 229 sq.). Cf. *Serm.* 349. 1 sq., ubi S. Doctor distinguit inter illicitum amorem (ut uxoris alienae), licitum amorem naturalem (uxoris propriae et amicorum), quem habent etiam pagani, et charitatem christianorum; *De civ. Dei* 5. 12-15, et *Epist.* 138. 17, ubi laudat virtutes Romanorum; *De pecc. mer. et remis.* 1. 22. 31.

Fulgentius: «Quibus [infidelibus] aliqua quidem bona, quae ad societatis humanae pertinent aequitatem, inesse possunt, sed quia non fide et caritate Dei fiunt, prodesse non possunt» *(Epist.* 17. 26. 51, ML 65. 483).

Gregorius M.: «Sunt nonnulli qui diligunt proximos, sed per affectum

cognationis et carnis, quibus tamen in hac dilectione sacra eloquia non contradicunt. Sed aliud est quod sponte impenditur naturae, aliud quod praeceptis dominicis ex charitate debetur oboedientiae. Hi nimirum et proximum diligunt, et tamen illa sublimia dilectionis praemia non assequuntur, quia amorem suum non spiririualiter, sed carnaliter impendunt» *(Horn, in evang. l. 2,* hom. 27. 1, ML 76. 1205).

715. Obici solent *quaedam dicta Augustini,* quorum aliqua respetuntur ab eius discipulo *Prospero Aquitano* necnon ab ipso *Conc. Arausicano II* quaeque videntur excludere ab infidelibus omne opus moraliter bonum. Ita: «Non est ut dicas: antequam crederem, iam bona operabar, ideo electus sum. Quid enim est boni operis ante fidem, cum dicat Apostolus: omne quod non est ex fide, peccatum est?» *(In Io.,* tract. 86. 2); «Nemo ergo computet bona opera sua ante fidem; ubi fides non erat, bonum opus non erat» *(Enarr 2 in psal. 31.* 4); «[Ante fidem] attenduntur opera tua, et inveniuntur omnia mala» *(ibid.,* n. 7); «Unde ea sola opera bona dicenda sunt, quae fiunt per dilectionem Dei» *(Enarr. in psal. 67.* 41); «Si fiant sine caritate nullo modo fiunt bene» *(De gratia et lib. arb.* 18. 37); «Absit ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit iustus» *(Contra lulian.* 4. 17); «Liberum arbitrium captivum nonnisi ad peccatum valet; ad iustitiam vero, nisi divinitus liberatum adiutu non valet» *(Contra duas epist. pelag.* 3. 8. 24; idem ait in *De spirit, et Ut..* 3. 5; cf. Prosperum Aquitanum, *Lib. sent.* 105); «Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem homo habet veritatis atque iustitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hoc eremo...» *(In Io.,* tract. 5. 1; quae verba repetit Conc. Arausicanum II); «Si gentilis, inquis, nudum operit, numquid, quia non est ex fide, peccatum est? Prorsus, in quantum non est ex fide, peccatum est» *(Contra lulian.* 4. 3).

*Respondetur.**5 In verbis quae supra citavimus S. Doctor explicite tradit ab infidelibus posse fieri aliqua opera bona et laudabilia, quamvis non multa, nec simpliciter bona et salutaria. Unde in obiectis locis nequit absque contradictione velle asserere omnia opera infidelium esse peccata in stricto ac personali sensu. Mens S. Doctoris interpretanda est tum ex immediato contextu obiectorum textuum tum ex generali eius fine excludendi haeresim pelagianam quae exaltabat naturales vires hominis, sive simpliciter sive ac peculiariter in opere salutis. Hinc opera infidelium dicuntur peccata, in multiplici sensu, tum scilicet quia generaliter absque motione divina, saltem naturali, homo nequit de se nisi peccare, et quidem in proprio sensu, ac ita stricte verum est «nemi-45

45 Armas, Gr., *Las virtudes y la salvaciôn de los infieles segtin San Agustin,* Burgos 1955.

Blic, J. de, «Sur le canon 22 du Concile d'Orange», *Gregorianum* VII (1926) 396-402.

Dalmau, J. M., «Sobre un punto dificil de exegesis agustiniana», *Estudios eclesiâsticos* XXIII (1949) 59-65.

Ernst, J., *Die Werke und Tugenden der Unglaubigen nach St. Augustin,* Freiburg 1871.—«Zur Erklârung des 22 Kanons von Orange», *Zeischrift fur katholische Théologie* XIX (1895) 177-185.

Mausbach, J., *Die Ethik des heiligen Augustinus* (Freiburg i. Br. 1909) 250-300.

Wang Tchang Tche, J., *Saint Augustin et les vertues des païens,* Paris 1938.

nem habere de suo nisi mendacium et peccatum»; tum quia quae fiunt ab infideli ut tali, seu iuxta suam infidelitatem, sunt vere peccata (ita S. Thomas, 2-2, q. 23, a. 7, ad 1); tum quia opera bona infidelium copulantur cum aliis peccatis actualibus, cum in statu infidelitatis peccata non tollantur (2-2, q. 10, a. 4, ad 1); tum quia eadem opera bona fiunt ab homine in statu naturae lapsae et peccati originalis quod verum peccatum est et a quo cetera opera peccata denominantur (ita quidam moderni post I. Ernst); tum quia bona opera infidelium sunt adeo pauca et difficulter peracta ut vix computari indigeant ac pro nihilo reputentur, ita ut generaliter dici possit in infidelibus non esse nisi peccata (ita Suarez et Bellarminus); tum quia opera infidelium, utut bona, nihil eis prosunt ad salutem, ac ideo non sunt simpliciter bona, ac pro tanto dici possunt mala et peccata, eo vel magis quod fiant ab homine averso a Deo et in statu veri peccati tam actuali quam originali (ita plures, ad mentem). Hi duo postremi sensus indicantur ab ipso Augustino in textu supra citato (n. 714).

716. *Quod autem attinet impossibilitatem observandi integram legem naturalem* in statu peccati, ea supponitur potiusquam directe proponatur in supra relatis documentis Magisterii, necnon in Scriptura, signanter in toto capite 7 epistolae ad Romanos, in quo fit oppositio inter statum ludaeorum sub lege, in quo imperat concupiscentia impellens ad peccatum, et statum christianum, in quo imperat gratia Christi, liberans nos a servitute concupiscentiae. Clarius vero exhibetur a supra relatis Patribus, et signanter ab Augustino, qui tantopere inculcant raritatem bonorum operum apud infideles (Chrysostomus: «Raro accidit»; Augustinus: «Vix inveniuntur»), ut, attentis ipsis rationibus quibus innituntur, vix dici possunt cogitare de possibilitate observandi diu totam legem naturalem, etiam apud unum vel alterum infidelem.

De impossibilitate autem diligendi Deum super omnia vix occurrunt apud ipsos Patres explicitae affirmationes, cum id implicite includatur in ipsa impossibilitate observandi totam legem, cuius ea dilectio est supremum praeceptum. Nihilominus *Augustinus* explicite ait: «Liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus» *(Epist.* 217. 12, ML 33. 989); quod quidem cum tanta amplitudine nequit dici de sola amissione gratiae charitatis sive amoris supernaturalis.

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

717. *Quoad possibilitatem peragendi aliquos actus naturaliter*

honestos, ratio est quia status peccati, sive originalis sive actualis, non totaliter corrumpit naturam, sed tantum partialiter et extrinsece, quatenus nempe avertit a Deo ut fine ultimo in concreto, ut dictum est in tractatu praecedenti (n. 689 sq.). Manent igitur in peccatore integrae facultates intellectus el voluntatis, quod attinet physicam istarum essentiam quae inalterabilis est; manent etiam sufficiens cognitio legis naturalis et inclinatio voluntatis ad aliquod bonum honestum in particulari; manet tandem ac iugiter inclinatio eiusdem voluntatis ad finem ultimum sub formali ratione beatitudinis in communi. Quae omnia sufficiunt ad hoc ut peccator eliciat actum moraliter bonum circa aliquod particulare obiectum honestum, quamvis sit habitualiter aversus a Deo ut ultimo fine.

Frustra igitur **obicitur** quod peccator est aversus a Deo ut a fine ultimo et conversus ad creaturam tanquam ad finem ultimum ac ideo non potest elicere actionem bonam, nisi convertatur ad finem ultimum bonum, seu Deum, cum in omni actu intendatur finis ultimus nec possit idem homo esse simul conversus ad duos fines ultimos. Nam, stante sola habituali conversione ad aliquem finem, potest elici aliquis actus praeter illum finem, cum habitualis conversio ad illum, praecise quia est mere habitualis nec actualis aut virtualis, nullum importet influxum in actionem, sed tantum concomitantiam habitus. Nec refert quod actus debeat referri saltem virtualiter ad ultimum finem; nam ad hunc potest referri sub formali ratione beatitudinis, quae ceteroquin non ponit in numero cum ultimo fine materialiter sumpto, ac ideo non contradicit principio iuxta quod unus actus nequit referri ad duplicem ultimum finem.

Sic igitur explicatur modus quo possit peccator elicere actum moraliter bonum, quamvis sit aversus a Deo fine ultimo naturali. Ipse nempe eligit aliquod bonum honestum ex motivo honestatis et in eo sistit, quin ex una parte illud referat ad Deum ut finem ultimum in concreto, a quo est aversus, et quin ex alia parte positive hanc referentiam excludat, secus illud honestum non esset. Finis autem ultimus, quem peccator virtualiter intendit in eo bono actu, est finis ultimus formalis sive beatitudo in communi, quae non ponit in numero cum fine ultimo materiali et concreto, seu Deo, nec ideo duplicat finem ultimum peccatoris, qui habitualiter est aversus a Deo et actualiter in eo actu bono est conversus ad beatitudinem in communi, vel, si placet, ad Deum non simpliciter sed sub sola formali ratione beatitudinis in communi.[47] Ita etiam explicatur quomodo iustus possit peccare venialiter et quomodo

*1-2, q. 109, a. 2, 4 et 8; q. 1, a. 5 et 6; q. 63, a. 2, ad 2; 2-2, q. 10. a. 4; Billuart, *De gratia,* diss. 3, a. 3, § 1 et 2 (prob. ex ratione); *De ultimo fine,* diss. 1, a. 4, resp. ad obi. 2; a. 5 (solvuntur obiectiones).

47 De amore naturali Dei, prout manet in peccatore, sive angelo sive homine, disserit V. Heris, «L'amour naturel de Dieu d'après Saint Thomas», *Mélanges thomistes* («Bibliothèque thomiste **III**, Paris 1934) 304-310.

peccator ipse, habens fidem, possit operari praeter hanc fidem et peccare etiam mortaliter (2-2, q. 10, a. 4).

Exinde excluditur sententia supradictorum *augustinianorum* (n. 710); nam actus obicctive virtuosus non vitiatur ob defectum ordinationis ad Deum super omnia dilectum, quia iste defectus, cum sit mere habitualis, non influit moraliter in illum actum, qui ceteroquin ad ipsum ultimum finem beatitudinis refertur et sub hac ratione ad ipsum Deum. Ad sententiam *Vazquez* et *Ripalda* dicendum quod positiva Dei ordinatio, vi cuius actus moraliter bonus debeat de facto necessario coniungi cum actu supernaturaliter bono, gratis ab eis fingitur, ac ideo gratis negari potest.

718. *Quoad impossibilitatem vero observandi diu integram legem naturalem* sine statu gratiae sanctificantis, ratio est[48][49] ipsa supradicta partialis corruptio naturae per peccatum, quae consistit in quatuor vulneribus inflictis a peccato originali et auctis per peccata actualia, et ultimo reducitur ad statum habitualis aversionis a Deo fine ultimo naturali, ut explicatum est supra (n. 688-690). Quamvis enim huiusmodi aversio sit tantum habitualis, ac ideo permittat aliquem actum honestum, imo fortasse ipsam integram observationem legis naturalis in aliquo homine et per aliquod breve tempus, ut supra probatum est, tamen nequit homo hanc integram observationem diu exequi. Nam, cum omnes actus hominis regulentur a fine et unusquisque soleat agere secundum finem praeconceptum, praecipue sub impulsu passionum et in actibus repentinis, connaturale est ut qui est habitualiter secundum finem aversus a Deo et conversus ad creaturam, secundum hunc finem nonnumquam, imo frequenter agat, iuxta vim passionum et frequentiam repentinorum eventuum, ita ut nequeat diu servare totam legem et sine novo mortali peccato permanere.[49]

48 1-2, q. 109, a. 4 et 8. Praeterea, *In 2 Sent.,* dist. 24, q. 1, a. 4: dist. 28, a. 2 ct 3; *De veritate,* q. 24, a. 12 et 14.

49 Ad rem aptissime S. Thomas: «Antequam hominis ratio, in qua est pecatum mortale, reparetur per gratiam justificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus. Sed quod diu maneat absque peccato mortali esse non potest... Et huius ratio est quia sicut rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio subdi debet Deo, et in ipso constituere finem suae voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, sicut per rationis iudicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo inferiori appetitui non totaliter subiecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo; ita etiam ratione hominis non totaliter exsistente subiecta Deo, consequens est ut contingant multae inordinationes in ipsis actibus rationis. Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet, *occurrunt multa propter quae consequenda homo recedit a Deo* contemnendo praecepta ipsius, et ita peccat mortaliter, *praecipue quia in repentinis homo operatur secundum finem praeconceptum et secundum habitum praeexistentem,* ut Philosophus dicit in III *Ethic.* [8. 15], *quamvis ex praemedi-*

719. *Quoad impossibilitatem tandem diligendi Deum super omnia* sine statu gratiae sanctificantis, ratio est[50] quia in huiusmodi praecepto cetera omnia virtualitetr continentur et huiusmodi actus dilectionis respicit directe ipsum finem ultimum concrete spectatum, ac ideo necessario aufert ipsam aversionem a Deo. Unde, si homo in statu peccati posset elicere illum actum, esset simul conversus ad duos fines ultimos concretos ac distintos, scilicet ad creaturam, ob statum peccati, et ad Deum, ob actum dilectionis, adeoque esset simul a Deo aversus et ad Deum conversus, quod contradictionem implicat.

Nec ista contradictio tollitur dicendo quod peccator esset aversus et conversus ad Deum non secundum eundem respectum, seu esset aversus habitualiter et conversus actualiter. Nam huiusmodi distinctio se haberet tantum ex parte subiecti, non vero ex parte obiecti, seu Dei finis ultimi, sicut e converso accidit in ceteris actibus honestis circa obiecta creata, modo supra dicto (n. 717). Nec iterum valet in ipso obiecto divino invocare distinctionem inter Deum ut finem ultimum naturalem, ad quem peccator, eum diligens, esset conversus, et Deum ut finem ultimum supernaturalem, a quo ille maneret aversus. Nam huiusmodi distinctio frustranea est, ut iam notavimus supra (n. 690), quoniam diligere Deum super omnia, utut tanquam finem naturalem, est diligere eum simpliciter et propter seipsum, ita ut quis paratus sit facere eius voluntatem in quocumque ordine et quidquid iubeat; Deus autem in seipso et in sua voluntate non distinguitur in perfectiones et volitiones naturales et supernaturales, cum sit unus et simplex.

Amor autem Dei super omnia, quem peccatori impossibilem dicimus, non est amor affectivus inefficax, seu simplex complacentia de Dei bonitate vel mera vclleitas (quam nemo negat posse inveniri in peccatore, ut aliquando contingit in poetis), sed est *amor affectivus efficax,* seu amor appretiative summus, quo homo seipsum et cetera omnia refert ad Deum tanquam ultimum finem, paratus ei placere in omnibus et avertere omnia quae ipsi displicent. Unde reicienda est sententia et distinctio supradictorum theologorum (n. 710), pro quanto sub voce amoris affectivi, ut distincti ab effectivo, intelligunt amorem affectivum vere efficacem; ceterum, amor effectivus est ulterior distinctio ipsius amoris efficacis, vel potius non est actus amoris sed mera executio amoris efficacis, quam executionem, quoad amorem Dei super omnia, iam probavimus esse impossibilem peccatori, cum diximus hunc non posse diu observare totam legem naturalem. Nec valet obicere ita reddi impossibile

talione rationis homo possit aliquid agere praeter ordinem finis praeconcepti et praeter inclinationem habitus. Sed quia homo non potest semper esse in tali praemeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundum consequentiam voluntatis deordinatae a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparetur» (1-2, q. 109, a. 8). Idem fusius explicat in De *veritate,* q. 24, a. 12. Aptum commentarium sententiae S. Thomae exhibent Flick et Alszeghy, *loc. cit.* supra, in n. 703.

50 1-2, q. 109, a. 3. Praeterea, 1 p., q. 60, a. 5; 2-2, q. 26, a. 3; *Quodl.* 1, q. 4, a. 3.

pro peccatore observare quod ei praecipitur, scilicet primum ipsum praeceptum legis naturalis; nam imprimis haec obiectio retorquetur quoad cetera omnia praecepta, quae peccator, ut omnes concedunt, nequit diu observare; praeterea, peccatori in utroque casu adest auxilium divinum, quod, si non invenit sibi oppositam malam voluntatem, ducit ad gratiam iustificationis, cum qua homo redditur proxime potens ad observanda omnia praecepta et amandum Deum efficaciter super omnia.

In toto praecedenti discursu actum est *de necessitate ipsius gratiae habitualis iustificantis,* quia de facto et de potentia Dei ordinata non aliter quam per gratiam habitualem homo iustificatur, ut ostendetur infra, ubi de iustificatione. Aliunde tamen non repugnat (saltem iuxta plures theologos; cf. infra, n. 963) quominus de potentia Dei absoluta idem effectus producatur in homine per aliquam *gratiam actualem,* quae tamen sit eiusdem rationis ac supernaturalitatis ac ipsa gratia habitualis, seu quae hominem ex averso ad Deum conversum reddat: sic enim homo sub illo auxilio transeunti posset simul elicere ipsum actum amoris Dei ut finis naturalis, vel potius hunc ipsum actum in unum refundere cum ipso actu amoris Dei ut finis supematuralis, prout praecise contingit in homine habitualiter iustificato.

QUAESTIO II. DE NECESSITATE GRATIAE IN HOMINE NONDUM IUSTIFICATO, QUANTUM AD ACTUS SUPERNATURALES[51]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

720. Actus supernaturales hic intelliguntur qui referuntur ad salutem aeternam seu ad finem supernaturalem qui in possessione Deitatis consistit et in beatifica visione consummatur. Ad scopum, qui nobis ab ipsis haeresibus imponitur, hi actus possunt ad tres reduci, gradatione quadam descendenti, scilicet actum meritorium ipsius vitae aeternae, actum meritorium gratiae sanctificantis, quae est semen vitae aeternae (vel generaliter actum qui sit vera praeparatio, etsi remota, ad gratiam sanctificantem ac ideo verum initium salutis), et actum poenitentiae sive resurgentiae a peccato, qui est negativus aspectus vel praevius effectus praecedentis, scilicet ipsius gratiae iustificantis. *Quaeritur* igitur, modo generali ac indistincto, utrum auxilium gratiae sit necessarium ad illos tres actus, ita nempe ut homo, dum est in statu peccati, *non possit* per aliquem actum suum naturalem *mereri vitam aeternam, nec mereri gratiam conversionis* nequidem quoad suum initium (ac si nempe per suas vires

[51] 1-2, q. 109, a. 5-7. Praeterea, q. 113, a. 2; q. 114, a. *2; In 2 Sent.,* dist. 28, q. 4; *C. Gent.* 3. 147, 149, 157; *De veritate,* q. 24, a. 15: q. 28, a. 2: *Quodl.* 1, q. 4. a. 2. Cf. etiam auctores indicatos in q. praec., n. 703.

naturales aliquem actum ponat quo vere se disponat ad conversionem seu cuius intuitu tandem conversionem a Deo obtineat), *nec poenitere* sive resurgere a peccato.[52]

II. ERRORES.

721. *Quoad primum punctum de necessitate gratiae ad consequendam salutem* sive vitam aeternam, errarunt *Pelagiani,* docentes hanc hominem posse mereri per bonos actus naturales liberi arbitrii. Nec suam haeresim essentialiter ipsi reformarunt cum, ob necessitatem controversiae, proposuerunt distinctionem inter simplicem vitam aeternam, quam homo mereri possit, et excellentiorem eius gradum seu regnum caelorum, quod homo mereri non possit, et praeterea concesserunt existentiam alicuius gratiae externae sive revelationis necnon illius convenientiam ad facilius operandum et ad consequendam salutem (cf. supra, η. 706).[53]

Quoad secundum punctum de necessitate gratiae ad ipsum initium salutis, errarunt *Semipelagiani* qui, mitigantes haeresim pelagianam, concesserunt gratiam (eamque intrinsecam) esse quidem necessariam ad ipsam salutem consequendam, non tamen ad eius initium, ita nempe ut liberum arbitrium per naturales suos bonos actus possit se positive disponere ad gratiam iustificationis, consequendam vi et merito huiusmodi naturalis dispositionis (cf. supra, n. 707 sq.).

Ad hanc doctrinam aliquatenus incaute accesserunt aliqui theologi, ambigue loquentes de quadam naturali praeparatione ad initium salutis, non quidem propria ac stricta, vi cuius nempe gratia auxilians conferretur, sed in latiori quodam ac vero sensu. Ita *Durandus (In 2 Sent.,* dist. 28, q. 5) docet bonum morale, ad quod agendum homo gratia non indiget, habere «*immediatum ordinem* [ad gratiam, ac ideo] esse praeparatorium ad ipsam». *Molina* vero et *Suarez* mitius loquuntur de quadam praeparatione *non positiva' sed*

52 Ubi non consideratur directe quaestio num peccator, dum adhuc est in statu peccati, possit sub auxilio gratiae actualis elicere actus quosdam supernaturales (fidei, spei, attritionis) quibus sese praeparet, etsi sine vero merito, ad conversionem seu ad consequendum statum gratiae. Quae quidem quaestio considerabitur et affirmative resolvetur infra, ubi de effectu iustificationis.

53 Ad eandem negationem reduci possunt per aliam viam *Protestantes* et *Baiani,* quatenus dicunt gratiam iustitiae originalis fuisse naturae quid intrinsecum (Protestantes) vel debitum (Baiani); ex quo sequitur ad consequendam salutem hominem non indigere nisi quadam sanatione naturalium virium naturae integrae, non vero gratia sive auxilio vere supernaturali. Sed huiusmodi doctrina directe respicit ipsam naturam gratiae, quam dicimus necessariam, ac ideo utilius remittitur ad quaestionem de essentia gratiae, ne fiant indebitae confusiones in materia iam ex seipsa satis implicata.

negaliva, consistente in remotione impedimenti, connexa tamen necessario cum collatione primae gratiae supernaturalis qua Deus impellit hominem ad conversionem, et in hoc sensu accipiunt notum theologicum effatum «Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam». Deus scilicet, ex generali voluntate salvifica et ob merita Christi, paratus est sive promittit (Molina loquitur de quodam pacto inter Patrem et Christum) dare gratiam praevenientem ac sufficientem ad salutem, omnibus qui sunt naturaliter bene dispositi, seu qui faciunt totum quod possunt ex solis ipsis viribus liberi arbitrii. Sic conantur vitare semipelagianam doctrinam, quatenus connexio inter actum bonum naturalem et collationem gratiae, utut infallibilis, est mere extrinseca, quia gratia non datur ob valorem vel meritum ipsius actus, sed vi gratuitae illius salvificae dispositionis et pacti divini.[54]

Quoad tertium punctum de necessitate gratiae ad resurgendum a statu peccati, non occurrit peculiaris ac distinctus error aut opinio, cum id pendeat a praecedentibus quaestionibus et in eas refundatur. *Pelagiani* enim simpliciter docent hominem peccatorem gratia ad id non indigere; *Semipelagiani* vero dicunt hominem gratia positive non indigere ad solum initium resurrectionis sive iustificationis; praefati tandem *theologi* dicunt hominem quidem gratia indigere etiam ad initium salutis, non tamen simpliciter et omni modo, quatenus ab eius bonis actibus naturalibus pendet, saltem tamquam a removente impedimentum, eam infallibiliter habere.

III. ASSERTIO. Gratia est ita necessaria homini nondum iustificato, ut ipse ex solis viribus naturalibus non possit consequi aut

54 Ad rem Molina: «[Dicimus]: Quotiescumque liberum arbitrium *ex suis viribus naturalibus* conatur praestove est ad conandum totum id quod ex sese potest tam circa ea quae fides habet addiscenda et amplectenda quam circa dolorem de peccatis ad justificationem, a Deo conferri gratiam praevenientem auxiliave quibus id faciat, ut oportet ad salutem; *non quidem quasi eo conatu dignus efficiatur talibus auxiliis ullaque ratione ea promereatur,* sed quoniam id obtinuit nobis Christus ob sua merita: atque inter leges quas tam ipse quam Pater aeternus statuerunt de auxiliis et donis quae nobis Christus promeruit mere gratis conferendis una eaque rationi maxime consentanea fuit ut, quoties ex nostris viribus naturalibus conaremur facere quod in nobis est, praesto nobis essent auxilia gratiae quibus ea, ut oportet ad salutem, efficeremus ut ea ratione, dum essemus in via, *semper in manu liberi arbitrii nostri posita esset salus nostra per nosque ipsos staret, quod ad Deum non converteremur» (Concordia,* p. 1, q. 14, a. 13, disp. 10, ed I. Rabeneck, Oniae-Matriti 1953, p. 48).

Suarez cautius: «Dicendum est conditionem sub qua Deus promisit omnibus adultis proximum auxilium sufficiens ad salutem, seu fidem, *solum negative esse intclligendum,* id est, si homo ex parte sua impedimentum divinae vocationi non posuerit; et eodem modo exponendum est illud axioma: 'Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam', intellectum de prima gratia auxiliante, ut facere quod in sc est, tantum sit non ponere obicem gratiae, unde *si lex naturae servetur,* tantum id serviet ad impedimentum removendum, *non quia illa operatio sit aliqua ratio obtinendi gratiam» (De auxiliis gratiae,* l. 4. c. 15, n. 39, ed. Vives VIII 341; cf. integrum c. 15, ibid., p. 328 sqq.).

mereri salutem aeternam, nec ipsum initium salutis, nec consequenter resurgere a statu peccati.

722. **Nota theologica.** *Tria illa sunt de fide,* definita praecipue in Cone. Arausicano et Tridentino, scilicet peccatorem non posse mereri sive salutem seu vitam aeternam (Cone. Trid., can. 2), sive initium salutis (Cone. Araus.) can. 5; Cone. Trid., cap. 5), nec resurgere a peccato seu iustificari (Cone. Araus., can. 4; Cone. Trid., can. 1 et 3). Ceterum Cone. Arausicanum, in can. 7, generaliter definit neminem posse peragere «per naturae vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertineat vitae aeternae».

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

723. Magisterii doctrina praecipue profertur a tribus sequentibus Conciliis.

Conc. Carthaginense a. 418. contra *Pelagianos,* can. 5 (approbato a Zosimo R. P. in sua epistola tractoria; cf. supra, n. 706): «Item placuit, ut quicumque dixerit, ideo nobis gratiam iustificationis dari, ut, quod facere per liberum iubemur arbitrium, *facilius possimus implere per gratiam,* tanquam et si gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, an. s. De fructibus enim mandatorum Dominus loquebatur, ubi non ait: sine me difficilius potestis facere, sed ait: 'Sine me nihil potestis facere' [Io. 15. 5]» (Denz. 227).

Conc. Arausicanum **II** a. 529, contra *Semipelagianos,* can. 3: «Si quis invocatione humana gratiam Dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere, ut invocetur a nobis, contradicit Isaiae prophetae vel Apostolo idem dicenti: 'Inventus sum a non quaerentibus me; palam apparui his, qui me non interrogabant' [Rom. 10. 20; cf. Is. 65. 1]».

Can. 4: «Si quis, *ut a peccato purgemur,* voluntatem nostram Deum expectare contendit, non autem, ut etiam purgari velimus, per Sancti Spiritus infusionem et operationem in nos fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto per Salomonem dicenti: 'Praeparatur voluntas a Domino' [Prov. 8. 35 see. Septg.], et Apostolo salubriter praedicanti: 'Deus est, qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate' [cf. Phil. 2. 13]».

Can. 5: «Si quis, *sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum,* quo in eum credimus, qui iustificat impium, et ad [re] generationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiae donum, id est per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius approbatur, beato Paulo dicente...».

Can. 6: «Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus,, conantibus, laborantibus, orantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus,, quaerentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem, ut credamus, velimus, vel haec omnia, sicut oportet, agere valeamus.

per infusionem et inspirationem Sancti Spiritus in nobis fieri confitetur, et aut humilitati, aut oboedientiae humanae *subiungit gratiae adiutorium,* nec, ut oboedientes et humiles simus, ipsius gratiae donum esse consentit, resistit Apostolo dicenti: 'Quid habes quod non accepisti?' [1 Cor. 4. 7]; et 'Gratia Dei sum id, quod sum' [1 Cor. 15. 10]».

Can. 7: «Si quis *per naturae vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitae aeternae,* cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, haeretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis: 'Sine me nihil potestis facere' [Io. 15. 5]; et illud Apostoli: 'Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est' [2 Cor. 3. 5]» (Denz. 373-377).

Conc. Trid., sess. 6, agens de iustificatione, eandem doctrinam contra utrumque Pelagianorum et Semipelagianorum errorem solemnius proponit.

Cap. 5: «Declarat praeterea [sacrosancta synodus], *ipsius iustificationis exordium* in adultis a Dei per Christum lesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione, qua nullis eorum exsistentibus meritis vocantur, ut qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur, ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam abicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris Litteris cum dicitur: 'Convertimini ad me, et ego convertar ad vos' [Zach. 1.3], libertatis nostrae admonemur; cum respondemus: Converte nos, Domine, ad te, et convertemur' [Thr. 5. 21], Dei nos gratia praeveniri confitemur» (Denz. 1525).

Can. 1: «Si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vires, vel per Legis doctrinam fiant, absque divina per Christum lesum gratia posse iustificari coram Deo: an. s.» (Denz. 1551).

Can. 2: «Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Christum lesum dari, *ut facilius* homo iuste vivere et *vitam aeternam promereri* possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed aegre tamen et difficulter possit: an. s.» (Denz. 1552).

Can. 3: «Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare et diligere aut paenitefe posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur: an. s.» (Denz. 1553).

Eandem doctrinam repetunt Conc. Vaticanum I (sen. 3, cap. 3 et can. 5. Denz. 3010, 3035) et Conc. Vaticanum II (Const. De divina revelatione, c. 1, η. 5).

724. Scriptura manifeste et instanter praedicat necessitatem gratiae eiusque absolutam gratuitatem in toto opere salutis, quantum ad eius initium, prosecutionem et consummationem per gloriam. Satis sit seligere aliquos notiores textus, praecipue ex episto-

lis S. Pauli, doctoris gratiae, quorum plures inducuntur ab ipsis supra relatis Conciliis, signanter ab Arausicano.

Christus ipse ad *integrum opus salutis* sese refert, cum inquit Io. 15. 5: «Sine me nihil potestis facere» (ad quem textum appellant Conc. Carth. et Araus.).' Pariter universaliter sonant verba, 1 Cor. 4. 7: «Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?»; 15. 10: «Gratia autem Dei sum id quod sum»; 2 Cor. 3. 5: «Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est».

De *vita aeterna,* et praedestinatione ad ipsam, ait Apostolus, Rom. 6. 23: «Gratia autem Dei vita aeterna»; 9. 16: «Igitur non volentis neque currentis sed miserentis est Dei».

De ipso *initio salutis* necnon de *iustificatione* a peccato, Prov. 8. 35 (iuxta Septuaginta, cit. a Conc. Araus.): «Praeparatur voluntas a Domino» (Vulgata tamen rectius vertit: «Hauriet salutem a Domino»); Is. 65. 1: «Quaesierunt me qui ante non interrogabant, invenerunt qui non quaesierunt me», quae verba sua facit Apostolus, Rom. 10. 20: «Inventus sum a non quaerentibus me, palam apparui iis qui me non interrogabant» (cit. a Conc. Araus.); 1er. 31. 18: «Converte me, et convertar»; Thren. 5. 21: «Converte nos, Domine, ad te, et convertemur»; Rom. 3. 23 sq.: «Omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei justificati gratis per gratiam ipsius»; Eph. 2. 8 sq.: «Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis: Dei enim donum est; non ex operibus, ut ne quis glorietur»; Phil. 1. 6, 29: «Qui coepit in vobis opus bonum perficiet usque in diem Christi lesu... Vobis donatum est pro Christo, non solum ut eum credatis, sed etiam ut pro illo patiamini»; 2. 13: «Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate.

Frustra autem Pelagiani opponebant sequentes textus, Zach. 1.3: «Convertimini ad me, et ego convertar ad vos»; Act. 3. 19: «Poenitemini et convertimini, ut deleantur peccata vestra»; Eph. 5. 14: «Surge, qui dormis, et illuminabit te Christus». Nam, attenta tum copia tum claritate aliorum locorum, in his nequit aliud significari nisi mera necessitas cooperationis humanae sub ipso impulsu gratiae praevenientis. Unde Conc. Trid., assumptis duobus locis Zachariae et Threnorum, qui videntur contraria praedicare, ait: «In

·· Ibidem v. 1-7 Christus profert notam allegoriam de vite et palmitibus, quae tota est de necessitate unionis ad Christum per gratiam. Cf. J. Leal, «La alegoria de la vid y la necesidad de la gracia», *Estudios eclesiasticos* XXVI (1952) 5-38.

sacris Litteris cum dicitur: 'Convertimini ad me, et ego convertar ad vos' [Zach. 1. 3], libertatis nostrae admonemur; cum respondemus: 'Converte nos, Domine, ad te, et convertemur' [Thr. 5. 21], Dei nos gratia praeveniri confitemur».

725. Patrum doctrina de necessitate gratiae ad opera salutis, ante exortam controversiam pelagianam, nihil habet quod huic haeresi faveat, quamvis aliqui, ut Origenes, Hilarius et Chrysostomus, tum ob securitatem doctrinae sive absentiam cuiuslibet controversiae de hac re, tum ad confutandum errorem Gnosticorum et Manichaeorum de pravitate naturae, tum ad informandos fideles circa necessitatem humanae cooperationis in prosequendo opere salutis, quasdam in exaltationem liberi arbitrii expressiones protulerint, quibus ipsi Pelagiani subinde abuti potuerunt.[56] Ipsum autem communem sensum anterioris traditionis ostendit immediata ac decisiva reactio totius Ecclesiae contra doctrinam Pelagii eiusque discipulorum, necnon contra ipsum mitigatum Semipelagianismum, manifestata praecipue in Conc. Carth., epistola tractoria Zosimi R. P., Conc. Arausicano et toto opere Augustini.

Ceterum non desunt apud priores Patres clarae ac frequentes affirmationes de absoluta gratiae necessitate, quarum plures non omisit colligere atque Pelagianis opponere ipse Augustinus (cf. *De dono persev.* 19. 48-50, ubi refert Cyprianum, Ambrosium et Nazianzenum).

Clemens Romanus: «Et nos igitur ex voluntate illius in Christo Iesu vocati, non per nos ipsos iusti efficimur, neque per sapientiam nostram aut intelligentiam aut pietatem aut opera quae in cordis sanctitate operati sumus, sed per fidem, per quam omnes ab initio iustificavit Deus» *(Epist. 1 ad Cor* 32, MG 1.271).

Cyprianus: «In proprias laudes odiosa iactatio est, quamvis non iactatum possit esse, sed gratum, quidquid non virtuti hominis adscribitur, sed de Dei munere praedicatur, ut iam non peccare esse coeperit fidei, quod ante peccatum est, fuerit erroris humani. Dei est, inquam, Dei est omne quod possumus» *(Epist.* 1 ad Donatum, n. 4, ML 4. 204 sq.).

Ambrosius: «Vides itaque quia ubique Domini virtus studiis cooperatur humanis, ut nemo possit aedificare sine Domino, nemo custodire sine Domino, nemo quidquam incipere sine Domino» *(In Luc.,* c. 3, n. 84, ML 15. 1666).

Gregorius Nazianzenus: «Edocet sermo [i. e. Scriptura] quod ipsum

[56] Quod attinet Chrysostomum, de quo praecipue dubium movetur, confer E. Boularand, «La nécessité de la grâce pour arriver à la foi, d'après Saint Jean Chrysostome·. *Gregorianum* XIX (1938) 515-542.—*La venue de l'homme à la foi d'après Saint Jean Chrysostome,* Roma 1939.

etiam recte velle divino auxilio indigeat; imo ipsa electio eorum, quae recta sunt, divinum quoddam est atque donum a Dei benignitate manans. Quod enim salvamur, id et a nobis et a Deo esse oportet. Idcirco ait: 'Non volentis', id est, non solum volentis, 'nec currentis' solum, 'sed' etiam 'miserentis Dei'. Ita, quoniam velle quoque ipsum a Deo est, optimo iure totum Deo assignavit. Quantumlibet curras, quantumlibet certes, opus habes eo qui det coronam» *(Orat.* 37. 13, MG 36. 297).

Chrysostomus (explicans verba Apostoli «Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?): «Nihil enim ex te habes, sed a Deo accepisti... Ergo cum acceperis habes, non hoc vel illud, sed omnia quae habes. Non enim haec tua recte facta sunt, sed ex Dei gratia proveniunt. Si fidem dixeris, ex vocatione illa venit; si remissionem peccatorum, si charismata, si doctrinae verbum, si virtutes, omnia inde accepisti. Quid ergo habes, quaeso a te, quod non acceperis, sed ex te ipso recte acquisieris? nihil dicere possis» *(In 1 Cor.,* hom. 12, n. 1 sq., MG 61. 97 sq.).

726. In ipsius autem Augustini *doctrina* exponenda immorari non vacat, cum ipsa clare innotescat ex tota S. Doctoris controversia cum Pelagianis et Semipelagianis atque canonizata sit in ipsis Magisterii documentis, seu Conc. Carth., epistola tractoria Zosimi et Conc. Arausicano (cf. supra, n. 706-708, 723, ubi de illis erroribus et documentis; vide varias referentias ad Augustinum in Denz. 373 sqq.). S. Doctor in universali gratiae necessitate tantopere insistit, ut videatur docere quidquid naturaliter fit sine gratia esse malum et peccatum (cf. supra, n. 715). De gratuitate *vitae aeternae* ait: «Verumtamen quia et ipsa vita aeterna, quam certum est bonis operibus debitam reddi, a tanto Apostolo gratia Dei dicitur (Rom. 6. 25), cum gratia non operibus reddatur, sed gratis detur, sine ulla dubitatione confitendum est, ideo gratiam vitam aeternam vocari, quia his meritis redditur, quae gratia contulit homini. Recte quippe ipsa intelligitur, quae in Evangelic legitur, 'gratia pro gratia' (Io. 1. 16), id est, pro his meritis quae contulit gratia» *(De correpi, et gratia* 13. 41, ML 44. 942). De necessitate gratiae ad ipsum *initium salutis* sicut et ad caetera subsequentia opera S. Doctor scribit, breviter colligens generalem suam doctrinam contra ipsos Semipelagianos: «Sed quid plura? Satis docuisse me existimo, vel potius plus quam satis, dona Dei esse, et incipere in Dominum credere, et usque in finem in Domino permanere. Caetera vero bona ad vitam piam, qua Deus recte colitur, pertinentia, etiam ipsi propter quos haec agimus [i. e. Semipelagiani], Dei dona esse concedunt» *(De dono persev.* 24. 66, ML 45. 1033).

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.[57]

727. Hominem nondum iustificatum non posse per actus naturales mereri *salutem seu vitam aeternam,* patet ex defectu proportionis inter utrumque. Oportet enim ut inter actum meritorium et praemium habeatur proportio, seu ut ipsa pertineant ad eundem

[57] 1-2, q. 109, a. 5-7.

ordinem, cum se habeant tanquam medium et finis, tanquam causa et effectus in ordine mere morali. lamvero vita aeterna est finis excedens naturam; unde nullus actus, qui a natura procedit, vim habet ducendi ad vitam aeternam, tam physice quam moraliter (1-2, q. 109, a. 5). Ceterum, cum inferius probabimus solam gratiam sanctificantem habitualem esse principium omnis meriti supernaturalis, sequitur peccatorem, quousque in statu peccati permanet, non posse ullo modo mereri vitam aeternam, etiam per actus supernaturales elicitos sub auxilio gratiae actualis, ut fidem, spem et attritionem, quibus tamen vere disponitur ad ipsam iustificationem.

Eundem peccatorem non posse per actus naturales ullo modo se disponere ad iustificationem, seu mereri ipsum *initium salutis,* sequitur imprimis ex eadem ratione defectus proportionis inter actum naturalem et initium salutis, quod est, sicut ipsa salus, aliquid supernaturale, cum omne initium et omnis proprie dicta dispositio, etiam inchoata nec proxima, debeat esse in eodem ordine ac forma ad quam disponit et ab ea speciem accipere. Praeterea, ut belle ratiocinatur S. Thomas, sese disponere ad salutem consistit in quadam conversione hominis per respectum ad finem ultimum supernaturalem; cum autem ordo finium correspondeat ordini agentium, eo quod agens agat propter finem, oportet ut quis ad finem ultimum supernaturalem, qui est Deus, comvertatur a primo agente, qui est pariter ipse Deus, idque per specialem motionem eiusdem ordinis supernaturalis „[58]

Ut patet, huiusmodi supernaturale initium salutis, quomodolibet active vel passive accipiatur, nullum involvit proprie dictum meritum. Nam ipsa gratia excitans ac praeveniens non est obiectum meriti, cum soli actus naturales eam praecedant, nec ipsi actus supernaturales, qui consequenter ac successive sub auxilio gratiae eliciuntur, ut fides, spes et attritio, quamvis sint inchoata dispositio ad gratiam sanctificantem, ullum involvunt aut fundant meritum, aim hoc fundetur in ipsa gratia sanctificante, ut suo loco ostendetur.

728. Hinc refutatus manet *Semipelagianismus,* docens peccatorem pos-

[58] 1-2, q. 109, a. 6: «Et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est praeparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti; sicut ille qui habet oculum aversum a lumine solis, per hoc se praeparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit versus solem. Unde patet quod homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum, nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis».

se per actus naturales proprie ac *positive* se disponere ad salutem, imo mereri initium salutis sive primam gratiam. Quod autem attinet supradictam sententiam aliquorum theologorum de late dicta quadam praeparatione ad salutem (n. 721), non videtur quomodo expressio *Durandi* de *immediato ordine* operis naturalis ad gratiam stare possit tum cum adducto argumento tum etiam cum doctrina Conc. Arausicani contra Semipelagianos. *Negativa* autem praeparatio ad gratiam, qualiter proponitur a *Molina et Suarez,* prout nempe importat necessariam connexionem inter actum bonum naturalem et collationem gratiae, utut fundatam in pacto vel voluntate divina, non videtur quomodo congruat cum absoluta gratuitate quae est de ipsa ratione gratiae. Nam ita ratio quare unus homo prae altero initium salutis sive primam gratiam obtineret, et ab alio se discerneret, esset quia ipse negative se disponit prae altero, ac ita initium salutis ab ipso penderet (etsi supposita extrinseca supradicta Dei ordinatione); quod quidem non congruit verbis Apostoli, 1 Cor. 4. 7: «Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?[59]

729. Peccatorem non posse per actus naturales, puta per naturalem aliquam contritionem sive displicentiam, *resurgere a peccato,* ex eo patet quod, cum actus peccati, transiens quidem, relinquat in anima aliquid habituale quod dicitur reatus, resurgere a peccato non est idem ac cessare ab actu peccati vel abstinere a novo peccato (quod quidem peccator potest per aliquod tempus, ut supra ostensum est), sed est delere quidquid peccatum reliquit in anima, scilicet tum maculam peccati, consistentem in privatione gratiae sanctificantis, tum corruptionem ipsius naturalis boni, consistentem in deordinatione moralium facultatum quae consequitur ipsam deordinationem rationis per aversionem a Deo, tum reatum poenae aeternae, quae hanc deordinationem consequitur. lamvero haec tria nequeunt auferri nisi per gratiam, et quidem habitualem sanctificantem. Nam macula peccati, cum sit privatio gratiae sanctificantis, nequit auferri nisi per contrariam formam, sicut tenebrae per lucem; pariter naturae corruptio sive moralis deordinatio nequit auferri nisi auferendo aversionem a Deo per quam inducta est ac ideo nonnisi per contrariam conversionem ad Deum, quae simpliciter non habetur nisi per actum contritionis sive charitatis in gratia sanctificante radicatum; tandem poena aeterna nequit auferri nisi a Deo a quo infertur, nec nisi prius ablata ipsa culpa per gratiam sanctificantem (1-2, q. 109, a. 7*).

[59] Cf. infra, n. 942-945, ubi ulterior sermo erit dc sensu effati «Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam».

QUAESTIO III. DE NECESSITATE ULTERIORIS GRATIAE IN HOMINE IAM IUSTIFICATO, ET PRIMO AD VITANDUM MALUM[60]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

730. Quaestioni de necessitate gratiae ante iustificationem logice succedit quaestio de eiusdem necessitate post ipsam iustificationem, adeoque de necessitate ulterioris gratiae in ipso homine iustificato. Iustificatus intelligitur homo perfecte conversus ad Deum per gratiam aliquam sanctificantem, quam, pro claritate et facilitate discursus, supponimus esse aliquid habituale, distinctum a gratia actuali (quamvis huiusmodi distinctio, inferius statuenda, ubi de essentia gratiae, non esset in praesenti stricte necessaria). *Quaeritur* igitur, utrum etiam post acceptam iustificationem, sive perfectam ad Deum conversionem, homo indigeat ulteriori ac speciali gratia, distincta ab illis auxiliis quae ipso facto communiter involvuntur in ipsa gratia iustificationis (seu, in suppositione praefatae distinctionis gratiae habitualis et actualis, *indigeat speciali gratia actuali, distincta a communi gratia actuali quae necessario comitatur gratiam habitualem),* idque tum ad vitandum malum, seu peccatum sive mortale sive veniale, tum ad operandum bonum, sive quodlibet, sive ultimum quod sub nomine perseverantiae finalis significari solet. In praesenti quaestione agitur tantum *de necessitate gratiae ad vitandum malum.*

II. ERRORES.

731. Hic iterum duplex occurrit extrema et opposita haeresis.

Primo scilicet *Protestantismus,* iuxta suam doctrinam de totali corruptione naturae per peccatum et extrinseca iustificatione, docet ipsum hominem iustum non posse vitare pecata mortalia, saltem omnia (cf. supra, n. 709, ubi notatur discrimen inter Lutherum et Calvinum). Cui accedit *lansenius,* ad mentem ipsius *Baii* docens etiam iustos quandoque tentari ultra vires, ita ut observatio mandatorum sit eis impossibilis.[61]

Secundo, e regione *Pelagianismus* docet iustum (imo quemlibet

[60] 1-2, q. 109, a. 8. Praeterea, 1-2, q. 74, a. 3, ad 2; *De malo,* q. 7, a. 6, ad 8. Cf. auctores relatos in η. 703.

[61] In opere *Augustinus,* t. 3, *Dc gratia Christi,* 1. 3, c. 13. Cf. infra (n. 733) propositionem damnatam ab Innocentio X.

hominem) posse vitare quaelibet peccata, etiam venialia collective sumpta; idque logice sequitur ex eius generali doctrina de non necessitate gratiae (supra, η. 706).[62] Ad eandem conclusionem ex diverso principio exaggerati spiritualism! perverunt in medio aevo haeretici *Beguardi et Beguinae,* iuxta quos «homo in vita praesenti tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere, quod reddetur penitus impeccabilis et amplius in gratia proficere non valebit» (Denz. 891; prop, condemnata a Conc. Viennensi a. 1312). Pariter saec. 17 *Michael Molinos* ex suo exaggerato mysticismo hanc emisit propositionem ab Innocentio XI damnatam: «Per contemplationem acquisitam pervenitur ad statum non faciendi amplius peccata, nec mortalia nec venialia» (prop. 57, Denz. 2257; cf. prop. 55-63).

Inter doctores catholicos nulla adest vera controversia de hac re, sed omnes profitentur hominem iustum posse sine speciali gratia vitare omnia peccata mortalia,[63] non tamen omnia venialia, quamvis quoad ulteriorem determinationem huius secundae partis sit aliqua discrepantia, de qua infra dicetur.

III. ASSERTIO 1. Homo iustus, vi ipsius gratiae sanctificantis et auxiliorum quae ipsa necessario secumfert et absque ulteriori ac speciali gratia, potest vitare etiam diu omnia peccata mortalia.

732. Nota theologica. Iustum cum communibus auxiliis posse vitare quaelibet, ac ideo omnia, peccata, mortalia, est *de fide* implicite definita a Conc. Arausicano et Trid. Quod vero possit diu vitare omnia peccata mortalia sine gratia speciali, libere disputari potest.

PROBATUR.

733. Magisterii doctrina profertur a Conc. Arausicano et Tri-

62 Scribit Augustinus in expositione illius haeresis: «In id etiam progrediuntur, ut dicant vitam iustorum in hoc saeculo nullum omnino habere peccatum, et ex his Ecclesiam Christi in hac mortalitate perfici, ut sit omnino sine macula et ruga (Ephes. 5. 27), quasi non sit Christi Ecclesia, quae toto terrarum orbe clamat ad Deum, 'Dimitte nobis debita nostra' (Mat. 6. 12)» *(De hacr.* 87, ML 42. 48).

63 Cum quidam theologi dicunt iustum ad vitanda peccata mortalia indigere ulteriori vel speciali gratia, agunt de alia re, seu de necessitate gratiae actualis supra gratiam habitualem (quae quidem est gratia communiter omnibus data, una cum gratia habituali). De qua re agemus in quaestione sequenti. Nihilominus quidam alii theologi docere videntur iustum indigere vere speciali gratia ultra communia auxilia, non tamen *privilegio,* ad *diu* vitanda omnia peccata mortalia; ex quibus distinctionibus ac determinationibus nan parva confusio et incertitude) doctrinae oriri videtur.

dentino, quatenus, explicite definiendo adimpletionem omnium mandatorum esse homini iusto possibilem, eo ipso implicite definiunt illum posse vitare omnia peccata mortalia absque speciali gratia.

Conc. Arausicanum II (in conclusione a Caesario Arelatensi redacta): «Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod post acceptam per baptismum gratiam omnes baptizati, Christo auxiliante et coopérante, quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere» (Denz. 397).

Conc. Trid., sess. 6, cap. 11, docet contra Protestantes: «Nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti [debet], Dei praecepta homini iustificato ad observandum esse impossibilia. 'Nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis' [64]et adiuvat ut possis; 'cuius mandata gravia non sunt' [1 Io. 5. 3], cuius iugum suave est et onus leve» (Denz. 1536). Can. 18: «Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia: an. s.» (Denz. 1568); quae doctrina completur contra Protestantes per sequentem can. 25: «Si quis in quolibet bono opere iustum saltem venialiter peccare dixerit, aut (quod intolerabilius est) mortaliter, atque ideo poenas aeternas mereri, tantumque ob id non damnari, quia Deus ea opera non imputet ad damnationem: an. s.» (Denz. 1575).

Prus V sequentem *Bait* propositionem damnavit: «Definitiva haec sententia, Deum homini nihil impossibile praecepisse, falso tribuitur Augustino, cum Pelagii sit» (Denz. 1954).

Innocentius X hanc *lansenii* propositionem, tanquam haereticam, damnavit: «Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus, secundum praesentes quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant» (Denz. 2001).

734. Scriptura idem docet, tum significando connaturalem conditionem iusti talem esse ut sit sine peccato, quo quidem non suggerit ipsum factum (quasi iustus nequeat peccare), sed solum posse, sive connaturalem vim non peccandi, tum directius docendo iustum non tentari ultra vires suas.

Primum exprimitur a loanne: «Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est» (1 Io. 3. 9);[65] «Haec est enim caritas Dei, ut mandata eius

[64] Augustinus, *De natura et gratia* 43. 50, ML 44. 271.

[65] Ad hunc textum observat S. Thomas: «Dicendum est quod quantum est ex spiritu Dei, homo non facit peccatum, sed magis a peccato retrahitur. Potest tamen peccatum facere ex defectu voluntatis humanae, quae Spiritui Sancto resistit... Non enim per Spiritum Sanctum inhabitantem tollitur facultas peccandi a libero arbitrio totaliter in vita praesenti» *(In 1 Cor.* 12, lect. 1).

custodiamus; et mandata eius gravia non sunt. Quoniam omne quod natum est ex Deo vincit mundum, et haec est victoria, quae vincit mundum, fides nostra» (ibid. 5. 3 sq.). Alterum exhibetur ab Apostolo: «Itaque qui se existimat stare, videat ne cadat. Tentatio vos non apprehendat [non apprehendit, iuxta lectionem graecam], nisi humana. Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere» (1 Cor. 10. 12 sq.).[66] Idipsum Apostolus concinne exprimit attestatione Domini: «Sufficit tibi gratia mea» (2 Cor 12 9).

735. Patres quoque in eandem sententiam collimant. Quod autem ipsi frequenter insistant, non secus ac Scriptura, in necessitate vigilandi et orandi ne inducamur in graves tentationes ac succumbamus et, ut ait Augustinus, ne «inter tot et tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumbat» *(De corrept.* 12. 38), non arguit necessitatem vere specialis ac particularis gratiae ut possint vitari omnia peccata mortalia, sed tantum necessitatem boni ac vigilantis usus ipsius gratiae sanctificantis et communium auxiliorum ipsi necessario adiunctorum.

736. Ratio theologica eandem veritatem ostendit. Nam per gratiam sanctificantem homo radicaliter sanatur in sua voluntate, ex qua omne peccatum originem capit, atque totaliter convertitur ad ultimum finem; quo quidem removetur ratio quare supra (n. 718) diximus hominem nondum iustificatum non posse diu manere sine novo peccato. Nec refert quod per iustificationem natura et voluntas non totaliter sanentur, quantum nempe ad deordinationem inferioris appetitus quae potest succrescere in graviores tentationes; nam ad id quoque praevisum est in ipsa collatione gratiae sanctificantis, quae ponit in anima et voluntate omnia principia sufficientia ad regulandum deordinatum appetitum et exigentiam omnium auxiliorum sive motionum ad exercitium ipsius gratiae sanctificantis necessariorum. Ita in gravissima quoque tentatitone gratia charitatis cum propriis exigentiis et adnexis auxiliis per se sufficiens est, nec nisi humanae voluntatis malitia aut fragilitate vincitur.

Propterea *S. Thomas* non cunctatur asserere: «Minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae et vitare omne peccatum mortale» (3 p., q. 70,

[66] In lectione graeca verbum illud «apprehendere» est in forma indicativa («apprehendit») et hoc modo accipitur ac vertitur v. g. in Bible Pirot et in Bible de Jérusalem, ita ut sensus sit: Nullam tentationem passi estis, quae fuerit supra vires vestras humanas. Ceterum, etiam accepto illo verbo in forma subiunctiva, vis textus non mutatur nec minuitur, sed integra manet in sequentibus verbis. S

λ. 4), et alibi addit: «Caritas, quae est parva in principio tentationis, potest tentationibus resistere, quia in fine tentationis fit magna, cum Deus pugnanti auxilium semper administret» *(In 3 Sent.,* dist. 31, q. 1, a. 3).

Nec refert quod S. Doctor dicat iustum praeter gratiam sanctificantem habitualem indigere gratia actuali, «ratione speciali, propter conditionem status humanae naturae, quae licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam servit legi peccati» (1-2, q. 109, a. 9); nam ipse non loquitur de gratia speciali, sed tantum de ratione speciali, ob quam iustus indigeat gratia generali atque actuali praeter gratiam habitualem, scilicet non tantum quia nequit transire de habitu in actum absque Dei motione (et haec est ratio generalis) sed etiam quia, adiacenter ad ipsum habitum bonum, manet inclinatio mala in natura, saltem per peccatum originale vulnerata.

ASSERTIO 2. Homo iustus vi solius gratias sanctificantis atque ordinariorum auxiliorum ipsi adnexoru: " et absque ulteriori gratia sive speciali privilegio, nequit per totam vita " seu per longum tempus vitare omnia peccata venialia collective sumpta.

737. Nota theologica. Directe de fide est, ex Conc. Trid., iustum non posse absque speciali Dei privilegio vitare in tota vita •omnia peccata, etiam venialia. Ad cuius definitionis veritatem sal-vandam sufficeret quidem ut iustus non posset sine privilegio vitare omnia peccata mortalia, sed, cum definitum etiam sit iustum sine privilegio posse vitare omnia mortalia, sequitur aequivalenter *de fide* esse ipsum non posse vitare omnia venialia.

PROBATUR.

738. Magisterii doctrina exhibetur implicite a Conc. Carthaginense, explicite vero ac solemniter a Conc. Tridentino.

Conc. Carthaginense a. 418 ter contra Pelagianos definit omnes homines veraciter confiteri se esse peccatores ac pro seipsis orare dicendo «Dimitte nobis debita nostra», non vero ob motivum mendacis humilitatis aut in persona aliorum; quod quidem supponit omnes homines, etiam sanctos, non posse esse sine peccatis saltem venialibus, vi communis gratiae et sine speciali privilegio. Can. 8: «Item placuit, ut quicumque ipsa verba dominicae orationis, ubi dicimus: «Dimitte nobis debita nostra' [Mat. 6. 12], ita volunt a sanctis dici, ut humiliter, non veraciter hoc dicatur, an. s. Quis enim ferat orantem et non hominibus sed ipsi Domino mentientem, qui labiis sibi dicit dimitti velle, et corde dicit, quae sibi dimittantur, debita non habere?» (Denz. 230; idem definitur in can. 6 et 7).

Conc. Viennense a. 1312 damnavit supradictam (n. 731) Beguardorum et Beguinarum doctrinam, iuxta quam homo in hac vita potest pervenire ad perfectam impeccabilitatem.

Conc. Trid., sess. 6, cap. 11: «Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti et iusti in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse iusti. Nam iustorum illa vox est et humilis er verax: 'Dimitte nobis debita nostra' [Mat. 6. 12]» (Denz. 1537). Cap. 16: «Et quia 'in multis offendimus omnes' [lac. 3. 2]... [non debet] seipsum aliquis, etiam si nihil conscius fuerit, iudicare» (Denz. 1549). Can. 23: «Si quis hominem semel iustificatum dixerit... posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia: an. s.» (Denz. 1573).

In hac definitione «peccata venialia» intelliguntur saltem indeliberata, nec ideo excluditur sententia eorum qui dicunt iustum posse vitare omnia venialia deliberata. Vox «omnia» accipitur tantum collective, non distributive, ita ut iustus possit sine exceptione unumquodque peccatum veniale vitare. Incisum «in tota vita» significat «per longum tempus», ut patet tum ex eo quod duratio vitae sit diversa pro diversis hominibus et potest pro aliquo homine esse valde brevis, puta paucarum tantum horarum post iustificationem, quo tempore nemo dicet illum non posse omnia venialia vitare, tum ex eo quod ipsum Concilium loquitur de «quotidianis peccatis» in quibus «iusti cadunt»; quae omnia sufficienter ostendunt mentem Concilii esse quod iustus nequit vitare omnia venialia per aliquod extensum temporis spatium, quin quandoque cadat. Vox «speciale privilegium» in vero ac stricto sensu accipienda est, ita ut sonet singularem ac raram (etsi non necessario unicam) exceptionem; ubi etiam agnoscitur explicite una certa exceptio in favorem B. Virginis, quin excludatur additio unius vel alterius, puta in favorem S. loseph et loannis Baptistae.

Innocentius XI a. 1687 damnavit supradictam (n. 731) doctrinam Michaelis Molinos.

739. Scriptura idipsum aequivalenter docet in quibusdam textibus, invocatis ab ipsis Conc. Carth. et Trid., in quibus asseritur omnes Homines peccare et ab omnibus, etiam iustis, orandum esse Deum ut eis peccata dimittat. lac. 3. 2: «In multis offendimus omnes. Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir»; ubi agi non de mortalibus sed de venialibus patet tum ex inclusione «omnium» hominum etiam iustorum, tum ex attributione «multorum» peccatorum, tum ex ipso adducto exemplo offensionis linguae. Mat. 6. 12 Christus sic vult omnes christianos orare: «Et dimitte nobis debita nostra» et alibi, ad eandem orationem alludens, monet aliis dimittere eadem peccata, ut a Deo ipsa nobis dimittantur: «Cum stabitis ad orandum, dimittite, si quid habetis adversum aliquem, ut et Pater vester, qui in coelis est, dimittat vobis peccata vestra» (Mare. 11. 25 sq.). Utrumque textum ad peccata venialia explicite referunt Conc. Trid. et Conc. Carth., quorum alterum excludit elusivam interpretationem Pelagianorum.

Solent etiam a theologis adduci alii textus, sed aut immerito aut incerte, quamvis aliquibus ex ipsis utatur etiam Conc. Carth. (can. 6 et 7, Denz. 228 sq.). Ita Prov. 24. 16: «Septies enim cadet iustus et resurget; impii autem corruent in malum»; ubi sermo est de temporalibus infortuniis. Eccl. 7. 21: «Non est enim homo iustus in terra, qui faciat bonum et non peccet»; ubi potius sermo est de facilitate committendi ipsa peccata mortalia, ut suadet contextus. Psal. 142. 2; 3 Reg. 8. 46; Iob 37. 7; Dan. 9. 20; qui omnes textus accommodative assumuntur a Conc. Carth., cum possint accipi in eodem generali sensu, etiam de peccatis mortalibus. Verisimilius autem adducitur 1 Io. 1. 8: «Si dexerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est»; quae verba signanter ad rem assumit et explicat Conc. Carth.; sed contextus insinuat ibi agi generaliter de peccatis a quibus Christus sua redemptione humanum genus liberat (v. 7: «Et sanguis lesu Christi Filii eius emundat nos ab omni peccato»).

740. Patres, iam ante exortam haeresim pelagianam, eandem doctrinam profitentur, ut patet ex *Cypriano {In orat. dom.* 22) et *Ambrosio {De Sacramentis* 3 et 11), ab Augustino contra Pelagianos invocatis *{Contra duas epist. pelag.* 4. 10-12).

Augustinus ipse, quamvis aliquando non omnino obstiterit dicentibus aliquem hominem vivere posse absque ullo peccato *{De spiritu et litt.* 2; *De natura et gratia* 60. 70: «Utrum enim in hoc saeculo fuerit, vel sit, vel possit esse aliquis ita iuste vivens ut nullum habeat omnino peccatum, potest esse aliqua quaestio inter veros piosque christianos»), subinde contra Pelagianos determinate id reiecit, tanquam contrarium fidei catholicae: «Illud iam tertium videamus, quod non minus [quam negationem peccati originalis et necessitatis gratiae] in istis [i. e. in Pelagianis] omne Christi membrum et totum eius corpus exhorret, quia contendunt esse in hac vita, vel fuisse iustos, nullum habentes omnino peccatum. Qua praesumptione apertissime orationi dominicae contradicunt, in qua omnia membra Christi, 'Dimitte nobis debita nostra' veraci corde et quotidianis vocibus clamant» *{Contra duas epist. pelag.* 4. 10. 27, ML 44. 629); «Ecce sancti et docti viri, fama totius Ecclesiae constante catholici [i. e. Cyprianus et Ambrosius]..., asserunt sanctos ita iuste in hac carne vixisse, ut eis esset necessarium, quo dimittantur quotidiana peccata, orationis auxilium, perfectamque iustitiam, quae non possit habere peccatum, in alia vita futuram eis, qui iuste hic vixerint praemium» *{ibid. 4. 12.* 33, col. 637; cf. *De haer.* 87, cit. supra, in n. 731); *De natura et gratia* 36. 42, infra cit., n. 742).

Ceterum communem ac spontaneum ecclesiasticorum virorum consensum tempore S. Augustini manifestant ipsi supra relati canones *Conc. Carth.* 418 contra Pelagianos. Subinde Leo M. scribit: «An forte quisquam ita insolenter superbit, ita se illaesum, ita immaculatum esse praesumit, ut nullius iam renovationis indigeat? Fallitur prorsus ista persuasio, et nimia vanitate veterascit quicumque inter tentationes huius vitae ab omni se vulnere credit immunem» *{Serm.* 43. 1, ML 54. 282). Gregorius M.: «In hac vita multi sine crimine, nullus vero esse sine peccato valet» *{Moral.* 21. 12, ML 76. 201).

741. Ratio theologica a S. Thoma desumitur ex partiali corruptione naturae, inducta a peccato originali et consistente in deordinatione inferioris appetitus relate ad dominium rationis; quae quidem manet etiam in homine iustificato et quantumvis in virtute exercitato. Ob huiusmodi enim deordinationem, ratio humana, quamvis possit reprimere unumquemque inordinatum motum inferioris appetitus (ex quo proinde unusquisque induit rationem voluntarii et peccati, si non reprimatur), nequit tamen omnes inordinatos motus collective sumptos per longum tempus reprimere aut vitare, tum quia nequit esse semper pervigil ad eos vitandos, tum quia eius ipsa vigilantia est limitatae virtutis, quia dum uni resistere nititur (puta divertendo cogitationem ad aliud), fortasse alius motus insurgit (puta circa illud ipsum ad quod cogitationem convertit), cui attendere non valet ob repentinam eius rationem, sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectatione carnis, volens concupiscentiae motum vitare, ad speculationem scientiae, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriae impraemeditatus (1-2, q. 109, a. 8; q. 74, a. 3, ad 2; *De malo,* q. 7, a. 6, ad 8). Ex quo quidem intelligitur ratio quare iustus nequeat vitare omnia venialia, quamvis possit vitare singula.

Ubi observa convenientiam simul ac discrimen inter rationem quare iniustus nequeat diu vitare omnia peccata mortalia et rationem quare iustus nequeat diu vitare omnia venialia. Communis quidem ratio est corruptio naturae, sed in priori casu haec copulatur cum ipsa aversione a Deo, a qua vim habet inducendi gravem deordinationem (cf. supra, n. 718), in altero vero casu ipsa sola influit, ac ideo nonnisi venialem deordinationem inducit.

742. Quoad ulteriorem huius communis doctrinae determinationem, non prorsus conveniunt theologi.

Et *primo* quidem quoad *qualitatem peccatorum venialium,* quae non posse vitari dicuntur. Nam omnes admittunt iustum non posse sine privilegio diu vitare saltem omnia venialia indeliberata (alias semideliberata, subreptitia, quae nempe sive in materia levi sive in gravi absque plena advertentia et consensu contingunt); quod quidem ut minimum requiritur ab ipsa definitione Conc. Trid. Sed quoad venialia deliberata (seu in materia levi cum plena advertentia et consensu admissa), alii pariter negant possibilitatem, alii vero non improbabiliter eam affirmant, adducentes casum quorumdam sanctorum qui votum emiserunt de huiusmodi deliberatis venialibus vitandis,[67] et restrin-

[67] Validitatem huiusmodi voti quidam (ut S. Alphonsus, *Theol. moral.* **I11** η. 203), affirmant, alii (ut Gonet et Gotti) negant.

gentes, ut patet, huiusmodi possibilitatem ad quosdam eximiores gradus spiritualis perfectionis (puta ad animas quae pervenerunt ad gratiam unionis transformantis).

Secundo, quaeritur de *temporis spatio,* intra quod impossibile sit vitare omnia venialia, aliis strictius, aliis largius intelligentibus adverbium «diu» vel expressionem «per longum tempus». Id tamen nequit absolute determinari, sed pendet a spirituali statu necnon a naturalibus dispositionibus et conditionibus uniuscuiusque hominis; nam quod censetur longum tempus pro uno, computabitur breve pro alio; ita imperfectus homo, vel habens minimum gradum charitatis, nequit vitare omnia venialia, praecipue indeliberata, per integrum diem aut fortasse per aliquot horas, quod tamen facile potest ferventior vir et a foriori vir eximiae sanctitatis. Generaliter tamen, attenta humana fragilitate et communi rerum conditione, tempus est potius restringendum, praecipue quod attinet venialia indeliberata (Conc. Trid. loquitur de «quotidianis peccatis»).

Tertio, quaeritur de *raritate praefati privilegii.* Et quidem aliqui illud reservant soli B. Virgini, de qua ceteroquin sola certo affirmari potest, iuxta definitionem Conc. Trid.[68][69] et illud Augustini: «Excepta itaque sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem...» (De *natura et gratia* 36. 42, ML 44. 267).[w] Alii vero probabiliter illud extendunt ad S. Joseph, cui quidem non sine ratione addunt tum loannem Baptistam tum etiam apostolos post eorum vocationem. Quidquid sit, huiusmodi privilegium saltem rarissimum dicendum est, tum quia agitur de providentia extraordinaria, tum quia peccata venialia, praecipue indeliberata, non valent minuere ipsam charitatem sed tantum transeuntem eius fervorem, tum quia aliunde ipsa indirecte prosunt ipsi cbaritati, quatenus sunt occasio virtutis humilitatis servandae ac promovendae, quod non modice congruit modo agendi ac finibus ordinariae divinae providentiae.

QUAESTIO IV. DE NECESSITATE ULTERIORIS GRATIAE IN HOMINE IAM IUSTIFICATO, IN ORDINE AD OPERANDUM BONUM[70]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

743. Ut notavimus in praecedenti quaestione, supponendum est homini iustificato, una cum ipsa gratia iustificationis quae ut

[68] Cf. J. A. de Aldama, «Ei valor dogmatico de la doctrina sobre la inmunidad del pecado venial en Nuestra Senora», *Archivo teolôgico granadino* IX (1946) 53-67.

[69] Haec sententia magis congruit verbis Conc. Trid.: «In hac mortali vita *quantumvis sancti et iusti* in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadunt» (supra, n. 738).

[70] 1-2, q. Î09, a. 9-10. Praeterea: 1-2, q. 114, a. 9; 2-2, q. 137, a. 4; C. *Gent.* 3. 155: *De veritate,* q. 24, a. 13-14. Praeter auctores relatos in n. 703, confer:

Jaroszewicz, J., *De dono perseverantiae finalis secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis,* Kielciis 1932.

aliquid habituale considerari potest, conferri quomodolibet proportionate auxilia sive gratias actuales tum ad vitandum malum tum ad operandum bonum; idque sequitur ex dictis in tractatu De Deo Uno circa universalem causalitatem Dei et necessitatem divini concursus ad quamlibet actionem creatam. Bonum autem operandum, de quo nunc agitur, est vel quodlibet opus bonum sive supernaturalis operatio (ut actus fidei, spei, charitatis aliarumque virtutum, et generaliter observatio supernaturalium mandatorum) vel ultimum opus bonum, quod dici solet finalis perseverantia, quodque, potius quam positivus aliquis actus, est ipse status gratiae sanctificantis ut coniunctus cum termino vitae seu cum morte, ac ideo cum adeptione finis vitae aeternae.

Porro, cum hic inquirimus de necessitate ulterioris gratiae (praeter gratiam ipsam iustificationis) ad praefatum duplex bonum operandum, *quaestio captiosa* esse potest, utpote duplicem diversum sensum prae se ferens, pro illorum bonorum diversitate. Nam, *quantum ad primum bonum,* sensus non est, num ad illud requiratur *specialis* aliqua gratia praeter gratiam sanctificantem et ordinaria auxilia ei adnexa (sicut supra diximus requiri specialem gratiam ad vitanda omnia peccata venialia), nam ita quaestio iam negative resoluta est in superioribus, cum diximus ad vitanda omnia peccata mortalia specialem gratiam non requiri (eadem enim est sors vitandi mali et operandi boni, eo vel magis quod ipsa evitatio mali nonnisi per actus virtutis impleatur); sed agitur de ipsis praefatis ordinariis auxiliis sive gratiis actualibus, et sensus quaestionis est, *num ea sint vera aliqua gratia supernaturalis,* nec tantum aliqua motio naturalis, seu generalis Dei concursus ad quaslibet actiones creatas, ita ut vere ac proprie loqui possimus de necessitate alicuius supernaturalis gratiae, additae ipsi gratiae sanctificationis, ad operandum bonum sive actus supernaturales procedentes a gratia sanctificationis. E converso, *quod attinet alterum bonum, seu finalem perseverantiam,* quaestio est *de necessitate specialis alicuius gratiae sive doni,* superadditi tum gratiae sanctificanti tum ipsis ordinariis auxiliis ipsi

Michel, A., «Persévérance», *Dictionnaire de théologie catholique* XII-1 (Paris 1933) 1256-1304, peculiariter 1292-1304.

Neveut, E., «La pratique de la venu. Des secours nécessaires au juste pour persévérer dans le bien et pour faire des actes de vertu», *Diuus Thomas* (Piacenza) XXXII (1929) 241-266.

Springer, E., «1st nicht die Notwendigkeit des Gebetes zur Beharrlichkeit eine definierte Glaubenswahrheit?, *Théologie und Glaube* (1917) 605 sqq.

adnexis, eo fere modo quo locuti sumus de necessitate specialis gratiae ad vitanda omnia peccata venialia.

744. Ad cuius quaestionis intelligentiam, restat explicandum *quid nomine finalis perseverantiae subaudiatur,* nam ex multiplici acceptione nominis perseverantiae, huiusmodi quaestio non leviter implicata redditur ab aliquibus auctoribus, ita ut quandoque non appareat de quo praeciso obiecto loquantur et ad quodnam genus perseverantiae specialem gratiam necessariam dicant. Perseverantia enim dupliciter accipi potest. Primo scilicet, *ut habitus sive virtus* (habitus inclinans ad firmiter standum in bono virtuoso)[71] aut ut generale propositum mentis perseverandi in bono; et hoc modo hic non accipitur, quoniam non est specialis gratia et donum, sed includitur in ipsa gratia iustificationis, una cum ceteris virtutibus et habitibus atque adnexa habet auxilia actualia per quae homo de facto perseverare possit, vitando omnia peccata mortalia et observando omnia praecepta, ut diximus in quaestione praecedenti. Secundo, perseverantia accipitur *ut actus* vel, si placet, ut factum perseverandi in bono. Et iterum, vel generaliter ut factum perseverandi in bono per aliquod quodcumque tempus, *etiam diu,* secluso tamen ipso mortis momento (perseverantia, ut aiunt, imperfecta, incompleta, temporalis) et ita hic non accipitur, quoniam ad id non requiritur proprie dicta specialis gratia, siquidem, ut probavimus in praecedenti quaestione, homo iustus potest cum ordinariis auxiliis vitare omnia peccata et observare omnia mandata;[72] vel determinate *ut factum perseverandi in bono usque ad momentum mortis inclusive,* ita ut status gratiae coniungatur cum morte ac pro tanto cum necessaria consecutione finis aeternae vitae.

Haec autem *finalis perseverantia,* de qua sola hic agitur, multipliciter contingere potest, vel scilicet mere passive sive absque cooperatione liberi arbitrii (perseverantia passiva), ut contingit in parvulis morientibus post Baptismum ante adeptum usum rationis, vel etiam active sive cum cooperatione liberi arbitrii (perseverantia activa), et haec iterum modo continuo vel interrupto, prout ipse status gratiae fuerit vel non aliquando interruptus antequam cum momento mortis tandem coniungeretur. Quomodolibet tamen id contingat, formalis conceptus finalis perseverantiae, ad quam quaerimus utrum specialis gratia et donum requiratur, unice consistit in ipsa coniunctione status gratiae cum momento mortis ac ideo cum consecutione vitae aeternae. Hoc modo perseverantia definitur cum S. Thoma: «Continuatio quaedam boni usque ad finem vitae» (1-2, q. 109, a. 10).

71 De hac perseverantiae virtute, quae reducitur ad cardinalem virtutem fortitudinis, agit S. Thomas in 2-2, q. 137.

72 Tamen, ut notatum est supra (n. 731), quidam theologi docent, etiam *ad diu perseverandum* in bono requiri specialem gratiam, seu auxilium distinctum ab ordinariis et communibus auxiliis, adnexis ipsi statui justificationis, eo quod putent hominem non posse sine speciali auxilio vitare omnia simul peccata mortalia, etsi possit vitare singula. Unde videntur distinguere tres gratias sive auxilia, gratiam communem (actualem), gratiam specialem ad diu perseverandum et ulteriorem distinctam gratiam specialem ad finaliter perseverandum.

II. ERRORES ET OPINIONES.

745. *Quoad primam quaestionem* de necessitate alicuius ulterioris *gratiae actualis, proprie dictae ac vere supernaturalis,* praeter gratiam sanctificantem habitualem,[73] communiori et affirmativae sententiae contradicunt aliqui theologi, docentes ad elicientiam actuum supernaturalium per habitus virtutum gratiae sanctificantis non requiri gratiam sive auxilium proprie supernaturale, sed sufficere generalem Dei motionem sive concursum, qui datur etiam naturalibus agentibus et facultatibus.[74] Huiusmodi sententiam magis minus vel manifeste docent *Molina, Konings, Pignataro, Billot, Terrien, Van der Mersch, Lercher,* quamvis quaedam istorum verba possent intelligi de generali Dei concursu qui tamen determinetur ad speciem supernaturalitatis prout cadit in supernaturalibus habitibus virtutum.[75]

Quoad secundam quaestionem de necessitate specialis gratiae ad *finalem perseverantiam,* ipsa negatur explicite a *Semipelagianis,* qui tum initium tum terminum salutis pendulum faciunt a naturalibus viribus liberi arbitrii, ad haec duo capita restringentes ipsam generalem doctrinam pelagianam de non necessitate gratiae in opere

73 Nequit, ut patet, quaestio esse de necessitate novae gratiae habitualis, «quasi aliquo alio habitu infuso» (1-2, q. 109, a. 9), secus procederetur in infinitum.

74 Praetermittimus *Pelagianos,* qui, ut diximus supra (n. 706), negant ipsam existentiam omnis gratiae intrinsecae.

75 Molina satis dare scribit: «Postquam vero habitus [fidei] est infusus, is cum concursu generali Dei satis est ad eliciendos actus credendi supernaturales fini supematurali accomodatos, quamvis negandum non sit per illustrationes et auxilia particularia collata per dona Spiritus Sancti... multum adiuvari habitum fidei et ceterarum virtutum supernaturalium ad eliciendos suos actus ferventiores et praestantiores» *(Concordia,* p. 1, q. 14, a. 13, disp. 8, n. 5, ed. critica Rabeneck, p. 42).

Billot paulo ambigue: «[Justus movetur] a Deo ut a primo motore qui unamquamque creaturam applicat ad agendum secundum exigentiam operativae virtutis quae in ea est: pro quanto scilicet, nec plus nec minus, id necesse est ut possit ipsa operativa virtus in actum sibi connaturalem exire... Proinde si nomine actualis gratiae nunc intelligimus motionem eiusmodi, per quam scilicet nihil prorsus additur ad praeexistentes animae vires, sed solum fit ut secundum eas quas praehabet supernaturales potentias, homo iustus valeat operari: sic utique verum est, nullum esse in eo salutarem actum nisi virtute auxilii actualis gratiae» *(De gratia Christi* [ed. 4, Romae 1928] 94).

Van der Mersch clarius: «Non requiritur applicatio supernaturalis ut ipsa entitas actus sit supernaturalis» *(De divina gratia* [Brugis 1910] 326). «Quand l'homme est en état de grâce et possède par conséquent les virtus infuses, il est clair qu'il ne faut aucune 'virtus fluens supernaturalis' pour surnaturaliser intrinsèquement l'acte libre de consentement: il émane d'une faculté intrinsèquement surnaturalisée par l'habitus'» («Grâce», *Dictionnaire de théologie catholique* VI-2 [Paris 1914] 1652).

Lercher: «Homo iustus neque elevatione nova neque qualicumque excitatione speciali ad eliciendum actum salutarem indiget... Ut iustus possit ponere primum in aliqua serie actum salutarem, nihil aliud requiritur praeter hoc, ut conveniens obiectum fidei, spei, caritatis, etc. externe proponatur» *(Instit. theol. dogm.* IV-1, n. 281).

salutis, ut supra ostensum est (n. 707 sq.). Inter theologos vero nulla est controversia quoad hanc rem, cum clare doceatur a Conc. Trid.; quidam tamen in tractanda hac materia in unum commiscent quaestionem de perseverantia imperfecta, sive diuturnitate in bono (num scilicet iustus possit diu permanere in statu gratiae absque auxilio specialis gratiae) cum quaestione de perseverantia finali, ita ut non appareat in quo sensu priorem resolvant.

III. ASSERTIO 1. Homo iustus nequit quodlibet bonum salutare operari, sive quemlibet actum salutarem elicere, absque nova gratia sive motione divina essentialiter supematurali.

PROBATUR.

746. Magisterii doctrina, quamvis hanc veritatem directe ac definitive non tradat, tamen plura exhibet quae in eam prorsus collimant, quatenus nempe in decretis Conc. Arausicani et Tridentini determinate et instanter proponitur divinus influxus in bona iustorum. Quod quidem frustranee fieret, aut plenum sensum non haberet, si ageretur de sola gratia sanctificante aut etiam de sola generali ac naturali motione, qua Deus influit in omne agens omnemque actionem creatam.

Indiculus (sive Capitula Pseudo-Caelestini Papae, a. 431): «Neminem etiam baptismatis gratia renovatum idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi *per quotidianum adiutorium Dei* perseverantiam bonae conversationis acceperit» (cap. 3, Denz. 241); «Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operetur arbitrio, ut sancta cogitatio, pium consilium *omnisque motus* bonae voluntatis ex Deo sit, quia per illum aliquid boni possumus, 'sine quo nihil possumus' [Io. 15. 5]» (cap. 6, Denz. 244).

Conc. Arausicanum II, can. 9: «Divini est muneris, cum et recte cogitamus, et pedes nostros a falsitate et iniustitia continemus; *quoties enim bona agimus,* Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur» (Denz. 379). Can. 10: «Adiutorium Dei etiam renatis ac sanatis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare» (Denz. 380); cuius canonis prima pars refertur ad perseverantiam finalem, altera vero pars videtur generaliter sonare, nisi accipiatur ut mera iteratio prioris sub diversis verbis. In conclusione de gratia legitur: «Hoc autem salubriter profitemur et credimus, quod in omni opere bono non nos incipimus, et postea per Dei misericordiam adiuvamur, sed ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus, et *post baptismum cum ipsius adiutorio* ea, quae sibi sunt placita, implere possimus» (Denz. 397).

Conc. *Trid.,* sess. 6, cap. 11: «Qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt:

qui autem diligunt eum, (ut ipsemet testatur) servant sermones eius [Io. 14. 23], quod utique cum divino auxilio praestare possunt» (Denz. 1536). Cap. 13: «Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere» (Denz. 1541). Cap. 16: «Ille ipse Christus lesus tamquam 'caput in membra' [Eph. 4. 15] et tamquam 'vitis in palmites' [Io. 15. 5] *in ipsos iustificatos iugiter virtutem influit,* quae virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur et subsequitur» (Denz. 1546). Can. 22: «Si quis dixerit, justificatum vel sine *speciali auxilio Dei* in accepta iustitia perseverare posse, vel cum eo non posse: an. s.» (Denz. 1572). In interpretatione huius canonis non conveniunt theologi, num scilicet in eo agatur de finali perseverantia, sicut in can. 16 (de quo infra), an de qualibet perseverantia etiam imperfecta; in priori casu vox «speciale auxilium» accipienda est stricte, utpote «magnum illud usque in finem perseverantiae donum» de quo in can. 16; in altero vero sensu accipienda est late, nempe pro actuali auxilio superaddito gratiae habituali sanctificanti et huic communiter adnexo.[76]

747. Scriptura pariter supponit actualem ac supernaturalem influxum Dei in omni opere nostro salutari. Id generaliter indicant verba Christi, Io. 15. 4 sq.: «Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis... Sine me nihil potestis facere» (quo textu utuntur Conc. Arausicanum, can. 24, et Trid., cap. 16). Apostolus ad Dei influxum directe refert omne bonum quod a iustis peragitur, Phil. 2. 12 sq.: «Cum metu et tremore vestram salutem operamini. Deus enim est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate»; 2 Thess. 2. 16: «Exhortetur [Deus] corda vestra et confirmet in omni opere et sermone bono»; Hebr. 13. 21: «Aptet vos in omni bono, ut faciatis eius voluntatem, faciens in vobis quod placeat coram se per lesum Christum». Ipsa frequens exhortatio ad orandum et vigilandum contra insidias diaboli et mundi ne succumbamus in tentationes (Mat. 6. 12; 26. 41; Ephes. 6. 11-18; Phil. 2. 12) supponit saltem statum gratiae sanctificantis non sufficere ad operandum bonum salutis.

748. Patres similiter omnes actus salutares immediato influxui divino attribuunt, praecipue commentantes verba Apostoli «Quid habes quod non accepisti» et «Non volentis neque currentis sed miserentis est Dei». Ad rem faciunt textus supra relati (n. 725 sq.).

[76] De variis theologorum opinionibus circa sensum huius can. 22, confer Michel, *art. cit.* (supra, in n. 742), et A. Straub, «Über den Sinn des 22. Canons der 6. Sitzung des Concils von Trient», *Zeitschrift fur katholische Théologie* XXI (1897) 107-140 209-254.

Praeterea, Hieronymus: «Nunc mihi Scripturarum testimonia replicando sunt, quomodo per singula Dei a sanctis flagitetur auxilium et in singulis operibus suis, illo adiutore et protectore uti desiderent. Lege totum Psalterium, omnes sanctorum voces, nihil erit nisi ad Deum in cunctis operibus deprecatio... Sic liberum homini servamus arbitrium, ut Dei per singula adiutorium non negemus» *(Dial, contra Pelag.* 1. 5, ML 23. 523).

Augustinus: «Ipse autem Deus, cum per mediatorem Dei et hominum hominem lesum Christum, spiritualiter sanat aegrum vel vivificat mortuum, id est, iustificat impium, et cum ad perfectam sanitatem, hoc est, ad perfectam vitam iustitiamque perduxerit, non deserit si non deseratur, ut pie semper iusteque vivatur. Sicut enim oculus corporis etiam plenissime sanus, nisi candore lucis adiutus non potest cernere, sic et homo etiam perfectissime justificatus, nisi aeterna luce iustitiae divinitus adiuvetur, recte non potest vivere. Sanat ergo Deus, non solum ut deleat quod peccavimus, sed ut praestet etiam ne peccemus» *(De natura et gratia* 26. 29, ML 33. 261).

749. Ratio theologica duplex a S. Thoma assignatur. Prima est *ratio generalis,* quia nempe nulla res creata potest in quemcumque actum prodire nisi moveatur a causa prima; unde, sicut homo nequit naturaliter quidquam agere nisi moveatur a Deo ut auctore naturae, ita iustus nequit supernaturaliter quidquam agere nisi moveatur a Deo ut auctore gratiae, adeoque per motionem gratiae actualis. Non ergo sufficit ut homo sit habitualiter iustus ad hoc ut inde agat quidquam supernaturaliter, sed debet ulterius a Deo ad actum moveri, secus esset causa prima et unica sui actus; nec sufficit ut a Deo moveatur per generalem quandam ac naturalem motionem, sed debet moveri per distinctam ac supernaturalem motionem, secus ea non esset proportionata sive potentiae movendae sive actui producendo, quorum utrumque est essentialiter supernaturale.

Altera est *ratio specialis,* desumpta ex praesenti conditione naturae humanae post lapsum, seu ex partiali eius corruptione et deordinatione, quae reddit hominem, quantumvis habitibus supernaturalibus exornatum, ineptum ad bonum operandum, ita ut, etiam si per impossibile non indigeret moveri a Deo tanquam a causa prima, adhuc tamen indigeret supplemento supernaturalis eius auxilii. Ea hominis infirmitas, consistens in quatuor vulneribus peccati originalis per actualia peccata adauctis, praecipue manifestatur in concupiscentia, per quam homo «servit legi peccati» (Rom. 7. 25), et in obscuritate ignorantiae, nam, ob varios rerum eventus et quia nosipsos non perfecte cognoscimus, saepe non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, ac ideo indigemus a Deo dirigi, a quo

petimus in dominica oratione: «Et ne nos inducas in tentationem» (1-2, q. 109, a. 9; *De veritate,* q. 24, a. 14).

ASSERTIO 2. Homo iustus nequit usque ad finem perseverare, seu statum gratiae cum momento mortis coniungere, absque speciali gratia, quae magnum donum finalis perseverantiae nuncupatur.

750. Nota theologica. Id est saltem theologice certum ex Conc. Trid., a quo supponitur potiusquam directe proponatur;[77] dici potest de fide ex Magisterio ordinario; dici debet *proximum fidei.* A theologis dici solet de fide, saltem ex Magisterio ordinario et saltem quoad adultos.

PROBATUR.

751. Magisterii doctrina necessitatem specialis gratiae ad finaliter perseverandum proponit non directe, tanquam obiectum definitionis, sed indirecte tanquam aliquid suppositum ut certum.

Ad id trahi possunt verba Indiculi supra citata (n. 746), attento saltem contextu controversiae cum Semipelagianis qui huiusmodi necessitatem negabant, quamvis secundum se possint coarctari ad significandam solam mere diuturnam perseverantiam in bono. Clarius res proponitur a Conc. Arausicano, can. 10, supra citato (n. 746), et diserte omnino a Conc. Tridentino, quod tamen directe definit tantum incertitudinem doni finalis perseverantiae (seu neminem citra specialem revelationem posse certo scire se illud donum habiturum), indirecte vero proponit tum illius existentiam tum specialem eius rationem, vi cuius non omnibus iustis confertur.

Sess. 6, cap. 13: «Similiter de perseverantiae munere, de quo scriptum est: 'Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit' [Mat. 10. 22; 24. 13] (quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui 'potens est eum, qui stat, statuere' [cf. Rom. 14. 4], ut perseveranter stet, et eum, qui cadit, restituere), nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet^ operans velle et perficere [Phil. 2. 13]» (Denz. 1541). Can. 16: «Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit: an. s.». (Denz. 1566). Can. 22: «Si quis dixerit, iustificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse, vel cum eo non posse: an. s.».

[77] Ita in can. 16, mox dt. In can 22 quidem necessitas specialis gratiae ad perseverandum directe definitur, sed certum non est ibi agi de ipsa finali perseverantia, ut dictum est supra (n. 746).

(Denz. 1572); ut notatum est supra (n. 746), certum non est in hoc canone agi directe de ipsa finali perseverantia.

752. Scriptura eandem veritatem sufficienter innuit, quatenus ipsum perfici ac consummari operis salutis peculiariter influxui divino attribuit.

In A. T., Sap. 11 et 14, mors iusti in iuvenili aetate exhibetur ut speciale Dei beneficium, ob praeventum periculum perversionis: «Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius, aut ne fictio deciperet animam illius... Placita enim erat Deo anima illius, propter hoc properavit educere illum de medio iniquitatum»; ad finalem perseverantiam referri possunt etiam 1 Parai. 29. 18: «Custodi in aeternum hanc voluntatem cordis eorum, et semper in venerationem tui mens ista permaneat»; Psal. 70. 18: «Usque in senectam et senium, Deus, ne derelinquas me».

Clarius id exhibetur *in N. T.,* Rom. 14. 4: «Tu quis es, qui iudicas alienum servum? Domino suo stat aut cadit: stabit autem; potens est enim Deus statuere illum»; Phil. 1. 4-6: «Semper in cunctis orationibus meis pro omnibus vobis cum gaudio deprecationem faciens super communicatione vestra in evangelio Christi a prima die usque nunc; confidens hoc ipsum, quia qui coepit in vobis opus bonum perficiet usque in diem Christi Iesu»; 1 Petr. 5. 10: «Deus autem omnis gratiae, qui vocavit nos in aeternam suam gloriam in Christo Iesu, modicum passos ipse perficiet, confirmabit solidabitque». Patres ad donum perseverantiae referunt verba orationis dominicae «Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo» (cf. Augustinum, *De dono perseu.* 2. 4, appellans Cyprianum mox citandum).

753. Patres ante Augustinum loquuntur generaliter de necessitate auxilii divini ad perseverandum in operibus bonis, sed non signanter distinguunt inter quamlibet diuturnam perseverantiam et finalem ipsam perseverantiam. Quorum communem sensum apte exprimit *Cyprianus,* in explicatione dominicae orationis, scribens: «Haec sanctificatio ut in nobis permaneat oramus. Et quia Dominus iudex noster sanato a se et vivificato comminatur iam non delinquere, ne quid ei deterius fiat, hanc continuis orationibus precem facimus, hoc diebus ac noctibus postulamus, ut sanctificatio et vivificatio quae de Dei gratia sumitur ipsius protectione servetur» *(De oratione dominica* 13, ML 4. 544). Exorta autem pelagiana haeresi, *Augustinus* determinatius et uberius de perseverantia, etiam sub suo finali aspectu, agit, praecipue in peculiari opere *De dono perseverantiae* contra Semipelagianos Massilienses, qui finalem perseve-

rantiam a solo libero arbitrio pendulam dicebant (cf. supra, ⊓. 707 sq.)?

S. Doctor scribit: «De illa... perseverantia loquimur, qua perseveratur usque in finem; quae si data est, perseveratum est usque in finem; si autem non est perseveratum usque in finem, non est data... Perseverantiam... usque in finem, quoniam non habet quisquam, nisi qui perseverat usque in finem, multi eam possunt habere, nullus amittere. Neque enim metuendum est, ne forte cum perseveraverit homo usque in finem, aliqua in eo mala voluntas oriatur, ne perseveret usque in finem. Hoc ergo Dei donum suppliciter emereri potest; sed cum datum fuerit, amitti contumaciter non potest» *(ibid.,* 6. 10, ML 45. 999). «Restat in his bonis usque in finem perseverantia, quae frustra quotidie a Domino poscitur, si non eam Dominus per gratiam suam in illo, cuius orationes exaudit, operatur. *Videte iam a veritate quam sit alienum, negare donum Dei esse perseverantiam usque in finem huius vitae·, cum vitae huic, quando voluerit, ipse det finem; quem si dat ante imminentem lapsum, facit hominem perseverare usque in finem.* Sed mirabilior et fidelibus evidentior largitas bonitatis Dei est, quod *etiam parvulis,* quibus obedientia non est illius aetatis ut detur, datur haec gratia» *(ibid.* 17. 41, col. 1018).

754. Ratio theologica sic conficitur. Finalis perseverantia in hoc formaliter et universaliter consistit, ut status gratiae in aliquo homine coniungatur cum eius morte. Eatenus ergo hoc non esset specialis Dei gratia ac donum, sed aliquid in potestate hominis iusti, vi ipsius iustificationis et ordinariorum auxiliorum huic adnexorum, quatenus iustus, semel accepta justificatione, posset semetipsum immobiliter firmare in gratia usque ad mortem (perseverantia non interrupta), vel saltem posset quandocumque, iterum accepta justificatione post lapsum, statuere de momento mortis, hoc coniungendo cum statu gratiae. lamvero, iustus quandiu vivit, retinet liberi arbitrii vertibilitatem in malum, quae non tollitur per meram gratiam sanctificantem (nisi aliunde supreddatur specialissimum ac rarissimum donum sic dictae confirmationis in gratia), nec potest statuere de momento suae mortis. Ergo finalis perseverantia est specialis gratia ac donum Dei, qui, cum sit auctor tum gratiae tum mortis, solus potest vel gratiam immobiliter in homine servare usque ad mortem, vel res ita naturaliter aut supernaturaliter disponere ut mors contingat eo tempore quo homo in statu gratiae invenitur (1-2, q. 109, a. 10; 2-2, q. 137, a. 4; C *Gent. 3.* 155).

Praeterea finalis perseverantia immediate et necessario coni-

78 Cf. Chene, *Op. cit.* (supra, in n. 706) 552-596, ubi multi S. Doctoris textus afferuntur.

ungit hominem cum ultimo fine, quod non facit gratia sanctificans, ut patet ex eo quod amitti possit; quod autem coniungit immediate ac necessario cum ultimo fine nequit procedere nisi immediate, ac ideo per specialem influxum, a primo agente, cum ordo agentium correspondent ordini finium. Non ergo finalis perseverantia reponitur inter generales gratias sive influxus divinos, quibus homo iustificatur et iustificatus ulterius quomodolibet movetur, sed pertinet ad specialem ac finalem influxum gratiae divinae, qua attingitur finis ultimus et adimpletur ipsa praedestinatio *(C. Gent.* 3. 155, § «Si sint multa ordinata»).

Ex quibus patet responsio ad quasdam obiectiones fieri solitas. Obicitur nempe quod habenti gratiam debetur gloria, ac ideo etiam perseverantia quae coniungit hominem cum gloria; sed respondetur quod habenti gratiam debetur gloria, quandiu manet in gratia, sed non debetur ut maneat in gratia. Item obicitur quod iustus cum ordinariis auxiliis potest per aliquod tempus manere in gratia, ac ideo, si id facit immediate ante mortem, consequitur finalem perseverantiam absque speciali gratia; sed respondetur iustum posse quidem per ordinaria auxilia manere in gratia etiam per diuturnum quodcumque tempus, sed quod id faciat praecise ante mortem, ita nempe quod mors de facto coniungatur cum statu gratiae, nequit dependere a seipso sed tantum a Deo, prout est solus auctor et gratiae et mortis.

755. Nota de quibusdam minoribus quaestionibus circa finalem PERSEVERANTIAM.

Quod attinet naturam huius gratiae, ex dictis superius (n. 744) generaliter patet eam consistere in tali auxilio, quo hic formalis effectus producatur ut de facto status gratiae coniungatur cum morte, quomodolibet tandem id contingat. Potest quidem id fieri multipliciter, per concursum multarum motionum tum naturalium tum supernaturalium, dependenter etiam a casu perseverantiae continuatae vel interruptae; sed tandem aliquando totum negotium reducitur ad influxum divinum supernaturalem, dantem ac conservantem statum gratiae, et ad influxum divinum naturalem, inferentem mortem, prout in unum copulantur ac convergunt in coniungendo hominem cum fine ultimo. Unde haec perseverantiae gratia non est quaedam gratia habitualis, sed actualis, nec proprie coalescit ex duobus distinctis influxibus supernatural! et naturali, sed est unica ac supernaturalis gratia, ita hominem in suo supernaturalis vitae cursu dirigens, ut ei mors in tempore status gratiae superveniat.

Quod attinet certitudinem perseverantiae, est de fide, directe definita a Conc. Trid. (can. 16, supra, n. 751), neminem, citra specialem Dei revelationem,[79] posse cum certitudine scire se habere huiusmodi gratiam. Idque

[79] De quibusdam privatis revelationibus circa finalem perseverantiam confer Michel, *art. cit.* (supra, in n. 742) 1302 sq.

ceteroquin implicant omnes Scripturae et Patrum exhortationes ad orandum ac vigilandum, et probat ipsa ratio tum essentialis vertibilitatis liberi arbitrii, de qua sola certi sumus, tum incognoscibilitatis voluntatis divinae, a qua sola ea gratia dependet.

Quod attinet meritum, gratia perseverantiae non cadit sub merito proprie dicto, tam de condigno quam de congruo (1-2, q. 114, a. 9). Dici tamen potest eam cadere sub merito de congruo improprie dicto, quod parum differt ab impetratione seu a generali efficacia orationis; quo sensu Augustinus ait: «Hoc Dei donum suppliciter emereri potest» (D<? *dono persev.* 6. 10, cit. supra, n. 753).®° Id clarius patebit ex infra dicendis de merito, prout est effectus gratiae sanctificantis (infra, n. 1038-1042).

Quod attinet discrimen inter donum perseverantiae et sic dictum donum confirmationis in gratia, patet hoc alterum esse excellentius, tum sua *raritate,* nam nonnisi paucis confertur, ut B. Virgini et quibusdam aliis excelsioribus animabus (probabiliter S. loseph, loanni Baptistae, Apostolis; cf. supra, n. 742), dum donum perseverantiae est commune omnibus praedestinatis; tum sua *efficacitate,* nam producit impeccabilitatem (saltem a peccatis mortalibus, vel etiam a venialibus deliberatis, vel etiam ab indeliberatis, iuxta modum et gradum quo confertur), quod non fit per donum perseverantiae; tum sua *natura,* nam, dum donum perseverantiae pertinet ad gratias actuales, donum confirmationis concipiendum est potius ut aliquid habituale, quo potentia impeditur a peccato, veluti per quandam ipsius fomitis alligationem.[80]

[80] Influxum communionis eucharisticae in obtentionem gratiae finalis perseverantiae peculiariter premit L. Lercher, «Die hl. Eucharistie ais notwendiges Mittel zur Bewahrung des Gnadenstandes», *Zeitschrift fiir katholische Théologie* LV (1931) 287-293. Cf. eiusdem *Institutiones theol. dogm.* (ed. 4 retractata) IV-1, n. 208.

[81] De huiusmodi dono confer J. Gummersbach, *LJnsïindligkeit und Befestigung in der Gnade,* Frankfurt a. M. 1933.—J. Gummersbach et M. Viller, «Confirmation en grâce», *Dictionnaire de spiritualité* II (1953) 1422-1441.—M. Fernandez, «<jFueron los Âpôstoles confirmados en gracia?», *Lumen* VI (1957) 3-28.

[82] Cf. Suarez, *De gratia,* l. 10, c. 8; Salmanticenses, *De gratia,* disp. 3, dub. 11, §5.

CAPUT II. DE ESSENTIA GRATIAE

756. In capite praecedenti statuimus hominem ad aliquos actus eliciendos indigere gratia, sive auxilio excedente eius vires naturales. Quo quidem probata manet eiusdem gratiae supernaturalitas, adeoque ipsa eius essentia sub hac saltem generali supernaturalitatis ratione.[83] Restat igitur ut ulterius determinemus quid sit praecise huiusmodi supernaturale ens, quod gratiam appellamus. Tria autem consideranda veniunt: primo scilicet, *gratia in communi,* secundum suam naturam, prout est aliquid intrinsecum in anima, et suam divisionem in gratiam habitualem et actualem (q. 1); secundo, *gratia habitualis* secundum suam naturam (q. 2) et divisionem in gratiam sanctificantem et virtutes (q. 3), huius gratiae sanctificantis proprietates (q. 4) et formales effectus (q. 5), ipsas virtutes et dona Spiritus S. in particulari (q. 6); tertio, *gratia actualis* secundum suam essentiam (q. 7), divisionem (q. 8) et efficacitatem (q. 9-10).

QUAESTIO I. DE GRATIA IN COMMUNI[84]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

De gratia in communi spectata, seu prout dicit supernaturale Dei auxilium ad actus supernaturales necessarium, *duplex eaque*

[53] Ipsa autem gratiae *existentia* nequit demonstrari, cum sit articulus fidei, ac ideo nonnisi apologetice defenditur et suadetur, ad modum unius cum generali veritate de nostra elevatione ad ordinem supernaturalem. Quod quidem sufficienter praestitum est in superiori apologetico tractatu *De Revelatione* (in vol. 1, n. 104 sqq.). Ceterum, mox afferenda fidei documenta de essentia gratiae, istius pariter existentiam ad modum unius proponunt.

[M] Sequens bibliographie respicit etiam tres subséquentes quaestiones, quae sunt immediatum complementum istius.

1-2, q. 110, a. 1 et 2; 2-2, q. 23, a. 1; *In 2 Sent.,* dist. 26, a. 1; C. *Gent.* 3. 150; *De verit.,* q. 27, a. 1 et 2. Cf. 1-2, q. 109, a. 7; q. 113, a. 1 et 2.

Ad rem facit bibliographia, infra afferenda, in n. 956, ubi de natura iustificationis. Praeterea, sequentia opera generalioris indolis, et in praesenti utiliora:

Alszeghy, Z., *Nova Creatura. La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo,* Romae 1956.

Auer, J., *Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscbolastic, I: Das Wesen der Gnade,* Freibourg 1942.

Beraza, Bl., *De gratia Christi* (ed. 2, Bilbao 1929), n. 625-687. Cf. etiam quae disserit in *Tractatu de virtutibus infusis* (Bilbao 1929), n. 1-209.

Billuart, *De gratia,* diss. 4 (de essentia gratiae).

Boyer, C., *De gratia divina* (ed. 2, Romae 1946) 146-165, 186-203.

Garrigou-Lagrange, R., *De gratia* (Torino 1946) 90-121.

Gleason, R. W., *Qu'est-ce que la grâce?,* Tournai 1965.

Gonet, *De gratia,* disp. 2 (de essentia gratiae).

Gonzalez Rivas, S., *De gratta* («Sacrae theologiae summa», III, ed. 4, Matriti 1961) 574-655, ubi tamen inseruntur plures aliae quaestiones et praecipue tota quaestio de iustificatione.

Hubert, L., *De gratia sanctificante,* Paris 1902.

dogmatica quaestio hic ponitur. Primo scilicet, utrum sit *aliquid intrinsecum,* seu receptum in ipsa anima, nec aliquis merus extrinsecus Dei favor vel auxilium, nihil reapse ponens in ipsa anima. Secundo, utrum sit aliquid *tam actuale quam habituale,* accipiendo has expressiones in generaliori sensu alicuius entitatis transeuntis et permanentis, et abstrahendo ab ulteriori ac theologica utriusque determinatione, quae continetur sub technicis ipsis vocibus gratiae actualis et gratiae habitualis a theologis adhibitis quaeque considerabitur in sequentibus quaestionibus.

II. HAERESES ET ERRORES.

757. *Quoad primam quaestionem de interiori charactere gratiae,* iterum hic occurrunt duae praecipuae haereses in materia de gratia, scilicet Pelagianismus et Protestantismus; quae quidem, dum in quaestione de necessitate gratiae e diametro discrepant, altera peccante per defectum et altera per excessum (cf. supra, n. 705), hic ad eandem conclusionem ex oppositis ipsis suis principiis perveniunt, qua nempe negatur gratiam esse aliquid intrinsecum animae.

Ut enim dictum est supra (n. 706), *Pelagiani* puri, ex suo praeiudicio *de intrinseca bonitate* naturae humanae, non solum negant gratiae necessitatem sed praeterea ipsam gratiam, quam dicunt datam esse solis christianis, intelligunt valde probabiliter ut mere *extrinsecum auxilium,* consistens in sola praedicatione evangelii (exteriori revelatione) et exemplo nobis dato a Christo.

Si quando autem loquantur de gratia intrinseca, hanc intelligunt

Lennerz, H., *De gratia Redemptoris* (ed. 2, Romae 1940) 76-133. Cf. praeterea quae disserit in *De virtutibus theologicis* (ed. 4, Romae 1938) 331-366.

Mulard, R., «La réalité de la grâce dans nos âmes», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1923) 154 sqq.

Neveut, E., «Etudes sur la grâce sanctifiante», *Divus Thomas* (Piacenza) **III** (1926) 394-423; IV (1927) 17-34, 264-297, 653-675; V (1928) 213-230, 362-385.

Rito. H., *Recentioris theologiae quaedam tendentiae ad conceptum ontologico-personalem gratiae,* Romae 1963.

Riviere, J., «Justification», *Dictionnaire de théologie catholique* VIII-2 (Paris 1925) 2042-2227.

Sadet, G., *La grâce sanctifiante,* Paris 1921.

SalmANTICENSES, *De gratia Dei,* disp. 4 (de quidditate gratiae).

Stoeckle, B., *«Gratia supponit naturam». Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms,* Roma 1962.

SUAREZ, *De gratia,* l. 6 (de essentia gratiae); l. 7 (de iustificatione).

Van den Meersch, J., «Grâce», *Dictionnaire de théologie catholique* VI-2 (Paris 1914) 1554-1687.

pro ipsa humana natura sive libero arbitrio, quatenus est quoddam donum Dei (gratia late accepta, iuxta dicta superius, n. 701).[85]

758. *Protestantes*^ autem, ex contrario praeiundicio *de intrinseca pravitate* naturae humanae ob peccatum originale (cf. dicta in praecedenti tractatu, n. 592, 610, 677, et in praesenti, n. 709), ad eandem conclusionem negationis gratiae intrinsecae devenerunt, reponentes ipsam *gratiam iustificationis in mera extrinseca Dei benevolentia* (gratia accepta causaliter efficienter, iuxta dicta superius, n. 701), qua imputatur nobis extrinseca iustitia ipsius Christi, ratione cuius non imputantur nobis sive praefata intrinseca pravitas naturae sive peccata ab ea necessario procedentia, et consideramur a Deo tanquam iusti, quamvis intrinsece maneamus iniusti ac peccatores. Est igitur iustificatio, benevola Dei *non imputatio peccatorum per imputationem iustitiae Christi.* Causa vero vel conditio huiusmodi iustificationis, seu ratio quare Deus sic agat, est ex parte nostra sola fides, seu fiducia in merita Christi, qua nempe quis firmiter tenet Deum sibi peccata non imputare et iustitiam Christi sibi imputare ob eius merita.

Quamvis autem Protestantes loquantur directe ac praecipue de gratia iustificationis, quam dicimus habitualem, eorum doctrina implicat necessario etiam negationem intrinseci characteris *gratiae*

[83] Ut notatum est supra, n. 707 sq., posteriores *Semipelagiani,* emollientes doctrinam suorum praedecessorum quoad utramque negationem, admiserunt gratiam ut auxilium intrinsecum intellectui et volntati, necnon necessitatem gratiae praeterquam ad ipsum initium salutis.

Ad intelligentiam doctrinae tum pelagianae tum semipelagianae confer dicta superius de eorundem systemate quoad iustitiam originalem, peccatum originale et necessitatem gratiae (n. 590, 609, 658, 706-708).

[86] Protestanticam doctrinam de gratia (quae praecipue vertit circa gratiam iustificationis) eiusque historicas vicissitudines exponunt:

Bellucci, D., *Fede e giustificazione in Lutero,* Roma 1963.

Denifle, H., *Die abendldndiscben Schriftausleger bis Luther Uber Iustitia Dei (Romains 1. 17) und lustificatie* Mainz 1905.

Doctrine (The) of grace (ed. W. T. Whidey), London 1932. Diffusa expositio doctrinae a variis protestantibus auctoribus.

Hall, T., «An analysis of 'Simul iustus 0t peccator'», *Theology today* XX (1963) 174-182.

Herman, R., «Luthers Rechtiertigungsgedanke und seine Bedeutung für unsere Zeit», *Zeitschrift für systematische Théologie* XXI (1950) 267-292.

Moeller, Ch.-Philips, G., *Grâce et oecuménisme,* Chevetogne 1957.

Rahner, K., «Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung», *Schriften zur Théologie* IV (ed. 2, Einsiedeln 1961) 237-271.

Riviere, J., «Justification», *Dictionnaire de théologie catholique* VIII-2 (Paris 1925) 2131-2164, 2192-2203.

Wolf, E., «Die Rechtfertigungs lehre ais Mitte und Grenze reformatonscher Théologie», *Evangelische Théologie* IX (1950) 298-308.

actualis, ut patet ex eo quod doceant omnes actus hominis, etiam iustificati, esse secundum se intrinsece peccaminosos, quamvis iusto non imputentur.

Haec est fundamentalis ac classica doctrina Protestantium de iustificatione, quam tamen aliqui inter recentiores emollierunt, accedentes aliquatenus ad doctrinam catholicam de interiori gratiae charactere,[N] alii vero, seu sic dicti *Protestantes Liberales,* peiorem fecerunt, declinantes in placita rationalistarum, quibus, reiecto ipso ordine supernaturali, ipsius exterioris gratiae sive revelationis existentia funditus evertitur.'[9]

759. *Lutherus, Enarr. in psal. 51:* «Ergo Christianus non est formaliter iustus, non est iustus secundum substantiam aut qualitatem (docendi causa hisce vocabulis utor), sed est iustus secundum praedicamentum ad aliquid, nempe respectu divinae gratiae tantum et remissionis peccatorum gratuitae, quae contingit agnoscentibus peccatum et credentibus, quod Deus faveat et ignoscat propter Christum pro peccatis nostris traditum et a nobis creditum».[90]

Enarr. in 1 lib. Mose: «Cum enim divina maiestas de me cogitet, me esse iustum, mihi esse remissa peccata, me liberum esse a morte aeterna, et ego cum gratiarum actione in fide hanc cogitationem Dei de me apprehendo, vere sum iustus, non meis operibus, sed fide, qua apprehendo cogitationem divinam. Nam Dei cogitatio est infallibilis veritas. Igitur cum apprehendo firma cogitatione, non vaga opinione et dubia, iustus sum. Fides enim est firma et certa seu cogitatio, seu fiducia de Deo, quod per Christum sit propitius, quod per Christum cogitet de nobis cogitationes pacis, non afflictionis

[87] In explicatione tamen huiusmodi communis doctrinae, non defuerunt, inter ipsos priores reformatores, notabiles quaedam discrepantiae, quas exponit Rivière, *ibid.* 2148-2154. Ita, unus vel alter doctor, nominatim *Murtinus Bucerus* (t 1551), discipulus Lutheri, proposuit *mediam quandam theoriam de duplici iustificatione,* altera extrinseca et altera intrinseca, quae tamen ulteriorem fortunam non habuit cuique etiam accesserunt aliqui coaevi doctores catholici (cf. infra, n. 762).

[88] Cf. v. g. Krogh-Tonningh, *Die Gnadenlehre und die Stille Reformation,* Christiania 1894.—*De gratia Christi et de libero arbitrio,* Christiania 1898.

Quidam theologi catholici interpretantur fere in sensu catholico doctrinam *K. Barth.* Cf. H. Kung, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Bessinnung,* Einsiedeln 1957.—J. M. Alonso, «<Karl Barth, un 'cripto-catôlico'?», *Revista espanola de teologia* XVII (1957). 357-382.—J. Alfaro, «Justification barthiana y justification catôlica», *Gregorianum* XXXIX (1958) 757-769 (ubi habes ampliorem bibliographiam de hac re).—K. Rahner, «Zur Théologie der Gnade», *Theologische Quartalschrift* (1958) 40-78.—*A.* Perego, «A colloquio con Karl Barth», *Civiltà cattolica* (1958) IV 182-187.

[89] Cf. A. Harnack, *Dogmengeschichte* (ed. 3, Freiburg i. Br. 1897) III 75 sq., ubi acriter impugnat doctrinam Augustini de realitate gratiae. De hodierno statu doctrinae protestanticae agit E. Przywara, «Le mouvement théologique et religieux en Allemagne», *Nouvelle revue théologique* (1929) 565-575, 660-666.

[90] *Opera Omnia* (ed. Weimar) XL-2, p.353 sq.

aut irae. Relativa enim haec sunt, cogitatio Dei, seu promissio et fides, qua promissionem Dei apprehendo».[91]

Calvinus, Instit. christ, relig. (ed. a. 1559), l. 3, c. 11, n. 2: «Explicemus quid sibi velint istae locutiones, Hominem coram Deo iustificari, Fide justificari vel operibus. Iustificari coram Deo dicitur, qui iudicio Dei et censetur iustus, et acceptus est ob suam iustitiam: siquidem ut Deo abominabilis est iniquitas, ita nec peccator in eius oculis potest invenire gratiam, quatenus est peccator et quandiu talis censetur... Iustificari ergo operibus ea ratione dicetur in cuius vita reperitur ea puritas ac sanctitas, quae testimonium iustitiae apud Dei thronum mereatur: seu qui operum suorum integritate, respondere et satisfacere illius iudicio queat. Contra iustificabitur ille fide, qui operum iustitiae exclusus, Christi iustitiam per fidem apprehendit, qua vestitus in Dei conspectu non ut peccator, sed tanquam iustus apparet. Ita nos justificationem simpliciter interpretamur acceptionem qua nos Deus in gratiam receptos pro iustis habet. Eamque in peccatorum remissione ac iustitiae Christi imputatione positam esse dicimus».[92]

Confessio Augustana (a. 1530; a Melanchthonio confecta), art. *4:* «Item docent, quod homines non possint iustificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, quum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro iustitia coram ipso, Rom. 3 et 4».[93]

Confessio Anglicana, art. 11 (inter 39 articulos ecclesiae anglicanae, anni 1563): «Tantum propter meritum Domini ac Salvatoris nostri lesu Christi, per fidem non propter opera et merita nostra, iusti coram Deo reputamur. Quare sola fide nos iustificari, doctrina est saluberrima, ac consolationis plenissima, ut in homilia de Iustificatione hominis fusius explicatur».[94]

760. *Quoad alteram quaestionem de transeunti vel permanenti charactere interioris gratiae,* occurrit ambigua quaedam *Baii* doctrina (partialiter connexa cum doctrina protestantica ac logice fluens ex generali systemate Baii),[95] quae, admissa quidem gratia transeunti, sive actuali, *videtur negare ipsam existentiam gratiae permanentis, sive habitualis,* vel saltem iustificationem consistere in hac ipsa gratia habituali. Docet enim (in opere *De iustitia,* c. 5, Lovanii 1563)

[91] *ibid.* XLII 563 sq.

[92] *loannes Calvini opera selecta* (ed. P. Barth, et G. Niesel) IV (Monachii 1931) 182 sq.

[93] Apud J. T. Müller, *Die symbolischen Bûcher der evangelisch-lutheranischen Kirche* (Gütersloh 1912) 39. Cf. eiusdem Confessionis Augustanae *Apologiam,* a. 1531 editam ab eodem Malanchthonio, in qua idem art. 4 diffuse explicatur, *ibid.* 86-109.

[94] Apud E. J. Bicknell (-H. Carpenter), *A theological introduction to the Thirty—Nine Articles of the Church of England* (ed. 2, London 1925, with additional references 1953) 254. Cf. commentarium ibidem 254-264.

[95] Confer dicta superius de doctrina baiana circa iustitiam originalem, peccatum, originale et necessitatem gratiae (η. 593, 610, 677, 709).

iustitiam sive iustificationem essentialiter consistere in oboedientia· mandatorum (seu in bona vita, in actibus bonis) et ex modo quo tacet omnino de interiori animi renovatione per gratiam et aliunde explicite etiam docet iustificationem fieri posse etiam sine remissione peccatorum, logice colligitur ipsa negatio gratiae habitualis, et totam iustificationem a Baio reduci ad gratiam actualem, quam ceteroquin praepostero modo intelligit.

Unde merito Pius V, in Bulla «Ex omnibus afflictionibus» a. 1567, hanc praecipuam Baii propositionem damnavit (contra cuius alteram partem, tanquam sibi calumniosam, i- erito Baius reclamavit): «42. Iustitia, qua iustificatur per fidem impius, consistit formaliter in oboedientia mandatorum, quae est operum iustitia; non autem in gratia aliqua animae infusa, qua adoptatur homo in filium Dei et secundum interiorem hominem renovatur ac divinae naturae consors efficitur, ut, sic per Spiritum Sanctum renovatus, deinceps bene vivere et Dei mandatis oboedire possit» (Denz. 1942). Ad intelligentiam eiusdem Baii doctrinae confer, inter alias damnatas propositiones, prop. 15, 31, 32, 33, 43, 44, 64, 69 (quae abbreviat prop. 42), 70. 71.

Quoad *gratiam actualem* notanda est peregrina quaedam sententia *Vasquesii,* cui favere videtur *P'etavius,* iuxta quam ea gratia limitatur ad intellectum, ita ut consistat in sola illuminatione intellectus non vero etiam in motione ipsius voluntatis, nisi mediate, quatenus, illuminato supernaturaliter intellectu, sponte ac naturaliter oritur bonus motus in voluntate.[96]

III. ASSERTIO. Gratia, sive supematurale Dei auxilium, quo homo indiget ad actus salutares eliciendos, aut quomodolibet ad iustificationem et salutem consequendam, est aliquid intrinsecu- animae, atque sive transiens sive permanens.

761. Nota theologica. Gratiam esse *aliquid intrinsecum,* est *de fide* definita in can. 11 Conc. Trid. Gratiam iustificationis esse

[96] Vazquez: «[Gratia actualis] est ipsa cogitatio, quae est ante consensum, atque eodem modo motus voluntatis subitus sine nostra libertate ex pia illa cogitatione ortus, quo deterremur a malo et ad bonum provocamur» *(In 1-2,* disp. 185, c. 6).

Petavius: «Ex his [i. e. ex Augustini verbis] evidens est eos, qui efficientiam gratiae proxime in solam derivari intelligentiam, ac per in voluntatem traiici putant, dum ita necessariam illam esse statuant, ut sine 'ea praeveniente homo credere, diligere, aut poenitere non possit, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur', ut Tridentini Patres loquuntur, procul a Pelagiani, vel Semipelagiani contagione erroris abesse» *(De Pelagianorum et Semipelagianorum dogmatum historia,* c. 10, n. 15).

aliquid permanens sive animae inhaerens, est pariter *de fide* definita in eodem canone. Unde doctrina protestantica est formalis haeresis; doctrina vero baiana, ut prostat, est erronea (probabiliter proxima haeresi), utpote logice connexa cum praecedenti. Dari gratias *transeuntes* sive actuales est *de fide* definita a Conc. Arausicano II et Trid. (can. 3). Has tamen esse immediate non solum in intellectu sed etiam in voluntate, non videtur theologicam notam mereri, ita ut sententia Vasquesii videatur effugere omnem censuram, quamvis sit aliena a communissima sententia theologorum, praecipue modernorum, et vix videatur congruere ipsi doctrinae Magisterii.

PROBATUR 1. Ex Magisterio Ecclesiae.

762. Magisterii doctrina traditur praecipue a Conc. Arausicano II a. 529, in suis canonibus contra Semipelagianos, et a Conc. Trid. directe damnante suprarelatam doctrinam Protestandum de iustificatione.

Iam Conc. Carthaginense a. 418 (supra, n. 723), damnans Pelagianos, manifeste supponit gratiam esse aliquid interius animae, nam docet «gratiam iustificationis *dari... [ut] possimus* implere per gratiam... divina mandata».

Conc. Arausicanum II (confer ibidem) instantius idem inculcat, docens «ipsam gratiam facere, ut [Deus] invocetur a nobis»; «ut purgari velimus, per Sancti Spiritus infusionem et operationem in nos fieri»; «gratiae donum [esse]... inspirationem Spiritus Sancti *corrigentem voluntatem nostram»*, «ut credamus, velimus... [agere salutaria], per *infusionem et inspirationem* Sancti Spiritus *in nobis fieri»,* «qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati». In quibus omnibus gratia proponitur saltem tanquam auxilium aliquod transiens, intrinsece in facultatibus animae receptum, quod sit causa salutarium actuum.

Innocentius III a. 1201, agens de theologorum controversia circa effectum Baptismi in parvulis, supponit recte doceri saltem in adultis «gratiam conferri» et «virtutes *infundi*... quoad *habitum*... [necnon] quoad *usum»* (Denz. 780).

Conc. Viennense a. 1312, tangens iterum eandem controversiam, loquitur pariter de «virtutibus ac *informante gratia* [quae saltem adultis] *infunduntur* quoad *habitum*... [necnon] quoad *usum»* (Denz. 904).

Conc. Tridentinum[97] suam doctrinam profert praecipue in sess. 6 de

[97] Cavallera, F., «La session VI du Concile de Trente sur la justification (13 janvier 1547)», *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1943-1952), decem articuli.
Hefner, J., *Die Enslehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes,* Paderborn 1909.
Olazaran, J., *Documentas inéditos tridentinos sobre la jtistificaciôn,* Madrid 1957.

justificatione (13 ian. 1547), signantius in cap 7 et can. 11, directe excludens ac damnans, tanquam haeresim, supradictam sententiam Protestandum.

Iam in sess. 5, ubi de peccato originali, can. 5, definierat: «Si quis per lesu Christi Domini nostri gratiam, quae in Baptismate confertur, reatum peccati originalis remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut *non imputari',* an. s.» (Denz. 1515). Quod autem dicitur de remissione peccati originalis per Baptismum, valet etiam de remissione peccati personalis per poenitentiam, ob paritatem causae.

Sessio 6, cap. 7: «*Unica formalis causa [iustificationis] est 'iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit*'?* qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et *non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam,* secundum mensuram, quam 'Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult' [1 Cor. 12. 11] et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem... Per Spiritum Sanctum caritas Dei *diffunditur in cordibus* [cf. Rom. 5.5] eorum, qui iustificantur, atque ipsis *inhaeret.* Unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul *infusa* accipit homo per lesum Christum, cui inseritur: fidem, spem et caritatem (Denz. 1529 sq.).[98]

Can. 3: «Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare et diligere aut poenitere posse,

Pas, P., «La doctrine de la double justice au Concile de Trente», *Ephemerides theologicae Lovanienses* L (1954) 5-53.

Prumbs, A., *Die Stellung des Trienter Conzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade,* Paderborn 1909.

Riviere, J., «Justification», *Dictionnaire de théologie catholique* VIII-2 (Paris 1925) 2164-2192.

Rückert, H., *Die Rechtfertungslehre auf dem Tridentinischen Konzil,* Bonn 1925.

Vega, A. de, *Tridentini decreti de iustificatione expositio et definitio,* Venetiis 1546 et 1548; Compluti 1564; Coloniae 1572.

[98] Cf. Augustinum, *De Trin.* 14. 12. 15.

"Verbis «*Unica* formalis causa [iustificationis]—Iustitiam in nobis recipientes *unusquisque suam*» aliisque id genus (cf. etiam cap. 16), Concilium respuit doctrinale aliquod compromissum cum sententia protestantica, propositum a quibusdam doctoribus catholicis, praecipue e schola Coloniensi (A. Pighio, J. Gropper et C. Contarini, legato pontificio ad comitia ratisbonensia in causa lutheranorum) necnon ab uno vel altero theologo in ipsis discussionibus Conc. Trid. (nominarim Seripando; cf. Pas, *loc. cit.),* seu *theoriam de duplici iustificatione,* altera nobis intrinseca, quae esset secundaria et insufficiens, et altera extrinscca, seu imputatione iustitiae Christi, quae esset «praecipua et summa iustificationis nostrae causa, cui principaliter inniti et fidere debemus» (J. Gropper, *Antididagma* [Coloniae 1544], fol. 13). Ut dictum est supra (n. 758), etiam aliqui Protestantes, ut Bucerus, similem theoriam proposuerunt.

Formulam in Concilio discutiendam, a Seripando propositam, habes in *Actis Conc. Trid.,* ed. Goerresiana, V 523: prolixam illius impugnationem, factam a Lainez, invenies *ibidem* 612-629.

De sententia Seripandi confer J. Henninger, *S. Augustinus et doctrina de duplici iustitia. Inquisitio historico-critica in opinionem Hieronymi Seripandi de iustificatione eiusque habitudinem ad doctrinam S. Augustini,* Môdhng 1935.

De tota ea quaestione confer Riviere, *art. cit.* (supra, in n. 762) 2159-2164, et A. Briva, «EI problema de la justificaciôn en la escuela de Colonia», ***XVIII** Semana espafiola de teologia 1958* (Madrid 1961) 19-44.

sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur: an. s.» (Denz. 1553). Ibi fit distinctio inter actus salutares et ipsam gratiam justificationis, quae proinde ut aliquid permanens effertur.

Can. 11: Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, *quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat,* aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei: an. s.» (Denz. 1561; cf. can. 10, 12, 14).

In his Concilium gratiam iustificationis exhibet non solum ut *quid intrinsecum,* sed etiam ut *quid permanens* sive inhaerens; quam theologi per ulteriorem determinationem gratiam habitualem nominant. Ceterum, etiam alteram ac *transeuntem* gratiam (gratiam actualem, iuxta theologos) non semel in eadem sessione proponit tanquam motum intrinsecum ipsi animae, loquens, sicut Conc. Arausicanum, de «tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem», de homine «inspirationem illam recipiente» atque inhabili ad se disponendum ad iustificationem «sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio» (cf. supra, n. 723).

Mentem eiusdem Concilii, de ipsa permanenti indole gratiae iustificationis, declarant aliqua ex subsequentibus documentis Magisterii.

Pius V damnavit supradictam Baii propositionem (n. 760), qua negatur iustificationem *«consistere... in gratia aliqua animae infusa».*

Catechismus Conc. Trid. docet: «Est autem gratia, quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum, poena anathematis proposita, decrevit, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed *divina qualitas in anima inhaerens,* ac velut splendor quidam et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet, ipasque animas pulchriores reddit» (2 p., c. 2, n. 50).

Pius XI, Encycl. «Casti connubii» a. 1930, loquens de effectu sacramenti Matrimonii, utramque habitualem et actualem gratiam aptissime distinguit atque describit: «Hoc enim sacramentum, in iis, qui obicem, ut aiunt, non opponunt, non solum *permanens vitae supernaturalis principium,* gratiam scilicet sanctificantem, auget, sed etiam peculiaria addit dona, bonos animi motus, gratiae germina, naturae vires augendo et perficiendo, ut coniuges... perficere valeant, quidquid ad statum coniugalem... pertinet; ius denique iis concedit ad actuale gratiae auxilium toties impetrandum, quotiescumque ad munera huius status adimplenda eo indigent» (Denz. 3714).

763. PROBATUR 2. Ex Scriptura?

In Scriptura non solum dicitur peccata tegi, non imputari (raro)

lBonnetain, P., «Grâce», *Dictionnaire de la Bible-Supplément* III (Paris 1938) 1195-1214.

Descamps, A., *Les Justes et la Justice dans Les Evangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne,* Louvain 1950.

Frutsaert, R., «La 'justice de Dieu' dans Saint Paul», *Recherches de science religieuse* II (1911) 167-181.

Lagrange, M. J., «La justification d'après saint Paul», *Revue biblique* II (1914) 321-343, 479-503.

vel remitti (saepius) et hominem Deo reconciliari,[1] quae quidem absolute et attenta sola littera possent intelligi in sensu protestantico de mera extrinseca gratia sive simplici peccati non imputatione (nisi aliunde obstaret ratio veracitatis Dei, cui repugnat ut iustum habere eum qui iustus non est), sed praeterea explicite *indicatur positivus modus* huiusmodi remissionis et reconciliationis, qui quidem tot ac talibus insistentibus expressionibus determinatur, ut, nisi accipiatur in proprio ac connatural! sensu interioris alicuius ac permanentis iustitiae et renovationis ipsius animi, dicendum esset Scripturam exaggerata ac periculosa emphasi nos illudere et in errorem inducere, ac de facto catholicos doctores per tot saecula in errorem induxisse.

Imprimis enim homo dicitur *«iustificari»,* nec tantum iustum declarari; Rom. 13. 24: «Justificati gratis per gratiam ipsius» (cf. v. 27 sq.; 3. 1, 9); 1 Cor. 6. 11: «lustificati estis in nomine Domini nostri lesu Christi»; Tit. 3.7: «lustificati gratia ipsius». Imo homo dicitur *«iustus constitui»*·, Rom. 5. 19: «Sicut enim per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius oboeditionem iusti constituentur multi», ubi ex proposito parallelismo inter peccatorem et iustum sequitur quod, sicut quis constituitur peccator (etsi originali tantum peccato) vere et interius nec tantum imputative et exterius, ita pariformiter constituitur iustus.

Lemonnyer, R., «Justification», *Dictionnaire de théologie catholique* VIII-2 (Paris 1925) 2043-2077.

Rademacher, A., *Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Théologie,* Freiburg 1903.

Rousselot, P., «La grâce d'après saint Jean et d'après saint Paul», *Recherches de science religieuse* XVIII (1928) 87-104.

Tobac, E., «Grâce (Fondements scripturaires de la doctrine de la»), *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* II (éd. 4, Paris 1924) 324-344.—*Le problème de la justification* dans saint Paul et dans saint Jacques», *Revue d'histoire ecclésiastique* XXII (1926) 797-805.

[1] Psal. 31. 1 sq.: «Beati, quorum remissae sunt iniquitates et quorum *tecta* sunt peccata. Beatus vir, cui *non imputavit* Dominus peccatum, nec est in spiritu eius dolus»; ad quem textum provocat Apostolus, Rom. 4. 7 sq.; 2 Cor. 5. 19: «Quoniam quidem Deus erat in Christo mundum *reconcilians* sibi, *non reputans* illis delicta ipsorum, et posuit in nobis verbum reconciliationis».

De postremo hoc textu scribit Calvinus: «Sed ad hanc rem locus ille est omnium optimus ubi hanc esse summam [Apostolus] docet legationis Evangelicae, ut reconciliemur Deo; quia ipse nos per Christum vult in gratiam recipere, non imputando nobis peccata. Sedulo expendant lectores totum contextum; nam paulo post exegetice addens, Christum, qui peccati expers erat, factum esse pro nobis peccatum: ut modum reconciliationis designet, non aliud haud dubie reconciliandi verbo intelligit quam iustificari. Nec sane quod alibi tradit staret, obedientia Christi nos constitui iustos [Rom. 5. 19], nisi in ipso et extra nos iusti reputamur coram Deo» (op. *cit.* [supra, in n. 759] 185).

Praeterea per huiusmodi iustificationem *peccata dicuntur auferri, deleri, lavari, elongari a peccatore, sanari, destrui.*

2 Reg. 12. 13: «Dominus quoque transtulit peccatum tuum»; Psal. 50. 3-12: «Dele iniquitatem meam. Amplius lava me ab iniquitate mea et a peccato meo munda me... Adsperges me hysopo, et mundabor; lavabis me, et super nivem dealbabor:... Averte faciem tuam a peccatis meis et omnes iniquitates meas dele; cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis»; Psal. 102. 12: «Quantum distat ortus ab occidente, longe fecit a nobis iniquitates nostras»; Is. 1. 18: «Si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur»; 43. 25: «Deleo iniquitates tuas propter me et peccatorum tuorum non recordabor»; Ezech. 18. 31: «Proicite a vobis omnes praevaricationes vestras, in quibus praevaricati estis, et facite vobis cor novum et spiritum novum» (ex quibus verbis intellige 33. 14-16: «Si autem... egerit poenitentiam a peccato suo feceritque iudicium et iustitiam..., omnia peccata eius, quae peccavit, non imputabuntur ei, iudicium et iustitiam fecit»); Act. 3. 19: «Poenitemini igitur et convertimini, ut deleantur peccata vestra».

Tandem ac praecipue, per huiusmodi iustificationem homo dicitur *«renovari»* et *«regenerari»* in novam vitam. Id emphatice proponunt Paulus et loannes, prior sub forma renovationis vitae, alter sub forma regenerationis.

Iuxta *Paulum,* homo iustificatus «renovatur» (Ephes. 4. 23; Col. 3. 10); non est amplius «vetus homo» sed «in novitate vitae ambulans», quia «mortuus est [peccato] iustificatus est a peccato» et «vivit Deo in Christo lesu» (Rom. 6. 2-11); ipse est «nova conspersio [expurgato 'veteri fermento']» (1 Cor. 5. 7), «in Christo nova creatura» (2 Cor. 5. 17; Gal. 6. 15), «creatus in Christo lesu in operibus bonis» (Ephes. 2. 10), «induens novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis» (Ephes. 4. 24), «Christum induens» (Gal. 3. 27). Iuxta *loannem,* christiani «ex Deo nati sunt» (1. 13; epist. 5. 1), per Baptismum «renati» sunt (3. 5), «filii Dei nominantur et sunt» (1 epist. 3. 1), et «semen ipsius in eo manet» (ibid. v. 9; cf. 1 Petr. 1. 23). Utrumque conceptum in unum complectitur *Petrus,* inquiens per dona Dei sive gratiam nos «effici *divinae naturae consortes»* (2 Petr. 1. 4; de quorum verborum sensu confer infra, n. 814).

Ad tramitem clariorum horum ac frequentium textuum logice interpretandae sunt generaliores *quaedam expressiones de peccatorum tectione vel non imputatione* (cf. supra), quae ceteroquin nequeunt intelligi de mera exteriori non imputatione, obstante ipsa ratione veracitatis Dei cui repugnat pro iusto habere iniustum.[3] Ob easdem rationes, textus paulini, in quibus videtur

[3] Ad rem autem probabiliter nullatenus facit 1 Petr. 4. 8: «Charitas operit multitudinem peccatorum» (ex Prov. 10. 12; cf. lac. 5. 20), quia, iuxta plures exegetas (Estius, Bisping, Crampon), ibi non agitur de peccatis propriis sed alienis quae charitas dissimulat. Tamen iuxta alios (Camerlynk, Holzmeister, Sales) agitur de peccatis propriis, ad quae S. Petrus accommodaret textum Prov. 10. 12, ubi tamen agitur de peccatis alienis.

nobis *imputari iustitia Christi* (1 Cor. 1. 30; 2 Cor. 5. 21; Phil. 9), nequeunt habere sensum formalem, quasi ageretur de mera extrinseca imputatione sive attributione, sed habent sensum mere causalem, quo significatur nos per merita Christi interius ac proprie sanctificari.[4]

764. Praeter hanc iustificantem ac permanentem gratiam, saepe in Scriptura sermo est de *gratia transeunti* seu de interioribus Dei motibus, sub forma tum *illuminationis* in intellectu tum *inspirationis* in voluntate. Quamvis enim quaedam expressiones intelligi possint de gratia externa et mediata, puta revelationis (Psal. 12. 4; 17. 29; 118. 34), aliae non paucae interioris motionis characterem sat manifeste produnt.

Quoad intellectum. Io. 6. 45: «Omnis, qui audivit a Patre et didicit, venit ad me». 2 Cor. 3. 5: «Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est». Ibid. 4. 6: «Quoniam Deus, qui dixit de tenebris lucem splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei in facie Christi Iesu». Ephes. 1. 17 sq.: «Ut Deus... det vobis spiritum sapientiae et revelationis in agnitione eius; illuminatos oculos cordis vestri, ut sciatis quae sit spes vocationis eius et quae divitiae gloriae hereditatis eius in sanctis».

Quoad voluntatem. Psal. 118. 32: «Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum». Phil. 2. 13: «Deus est enim qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate». 2 Thess. 2. 16: «Exhortetur [Christus] corda vestra et confirmet in omni opere et sermone bono». Ibid. 3. 5: «Dominus autem dirigat corda vestra in caritate Dei et patientia Christi». Apoc. 3. 20: «Ecce sto ad ostium et pulso; si quis audierit vocem meam et aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum».

Quoad intellectum simul et voluntatem. Io. 6. 44: «Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum». Act. 16. 14: «Cuius [mulieris, nomine Lydia] Dominus aperuit cor intendere his, quae dicebantur a Paulo». 1 Cor. 3. 6 sq.: «Ego plantavi, Apollo rigavit, sed Deus incrementum dedit. Itaque neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus». Ephes. 5. 14: «Propter quod dicit: 'Surge, qui dormis, et exurge a mortuis et illuminabit te Christus'».

765. PROBATUR 3. Ex Patribus.[5] Patres pariter *gratiam iustijicationis* exhibent ut aliquid interius

[4] Ad rem autem non facit Rom. 4. 3, 9 sq.: «Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam... Dicimus enim quia reputata est Abrahae fides ad iustitiam. Quomodo ergo reputata est? In circumcisione an in praeputio? Non in circumcisione sed in praeputio». Nam ibi non agitur de aliqua iustitia exterius Abrahae imputata, sed de eius fide quae imputata est ei in iustitiam, quatenus non ex suis operibus sed ex sua fide judicatus est a Deo iustus.

[5] Baur, L., «Untersuchungen Uber die Vergottlichungslehre in der Théologie der

ac permanens in anima, atque obvium sensum ipsorum textuum Scripturae explicitius premunt. In peccatorum *remissione,* haec vere ab anima auferuntur, nec mere a Deo «non imputantur» (lustinus) «Spiritus intus animam perfundit [et] in animae interiora ingreditur» (Cyrillus Hier.). Deus non solum «gratis donat», sed etiam «gratos facit» (Chrysostomus); homo vere et in seipso fit iustus, non autem per meram imputationem iustitiae Dei, seu fit iustus «iustitia non qua iustus est Deus, sed quam dat homini Deus» (Augustinus, cuius verba assumit Conc. Trid., supra, n. 762), ita ut alia sit «iustitia iustificans et [alia] iustitia quae iustificatione facta est» (Augustinus), vel «iustitia iustificans et iustitia iustificata» (Gregorius M.). In huiusmodi iustificatione, talis fit hominis *renovatio* ut ipse accipiat «aliam formam» (Epistola Barnabae), «divinam quandam formam» (Cyrillus Alex.) et «a deformi forma formosam transferatur in formam» (Augustinus), gratiam in anima accipiendo «in modum sigilli [σφραγί]» (Athanasius), quo «divinae naturae consors redditur» (Athanasius, Leo M.),[6] quasi per «nativitatem secundam», ratione cuius eum «iam Spiritus S. animat» (Cyprianus).

Naturam huiusmodi iustificationis conantur Patres determinare sub methaporis *formae* (passim), *sigilli* (Athanasius, alii), *potentiae* (Basilius) et *habitus sive indumenti* ; Basilius Origenes) vel *stolae* (Ireneus: «Sanctitatis stola»).[7] Vocatur etiam *qualitas* (ποιότη ; Cyrillus Alex.: «Sanctificationis qualitas»).

766. Epistula Barnabae 6. 11: «Ubi igitur nos renovavit per remis-

griechischen Vater», *Theologische Quartalschrift* XCVIII (1916) 467-491; C (1919) 426-444; CI (1920) 155-186.

Faller, O., «Griechische Vergottung und christliche Vergbttlichung», *Gregorianum* VI (1925) 405-435.

Galtier, P., *Les Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs,* Roma 1946.

Gross, J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs,* Paris 1938.

Riviere, J., «Justification», *Dictionnaire de théologie catholique* VIII-2 (Paris 1925) 2077-2106.

Rondet, H., «La divinisation du chrétien», *Nouvelle revue théologique* LXXI (1949) 449-476. 561-588.

Rostan, W., «Die Grundbegriffe der Gnade nach der Lehre der Apostolischen Vâter», *Theologische Quartalschrift* (1938) 200 sqq., 275 sqq., 470 sqq.; editum seiunctim, Rottenburg 1938.

Schumacher, H., *Kraft der Urkirche. Das «neue Leben» nach den dokumenten der zweiersten fahrhunderte,* Freiburg i. Br. 1934.

Struker, A., *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei fahrhunderte,* Münster 1913.

6 De quo divinae naturae consortio confer infra, n. 815 sq.

7 De hac indumenti metaphora apud Patres, derivata ex ipso Apostolo (Gal. 3. 27: «Christum induistis») confer A. Stolz, *Anthropologia theologica* (Friburgi Br. 1940) 63-65.

sionem peccatorum effecit, ut *aliam formam haberemus,* animam nempe puerorum instar, utpote qui nos reformavit» (Funk 1. 54).

Iustinus, *Dial cum Tryph.* 141: «Quapropter si poenitentiam agant, licet omnibus, quicumque voluerint, misericordiam a Deo consequi, eosque beatos Scriptura praedicat his verbis: 'Beatus cui non imputaverit Dominus peccatum' [Psal. 31. 2]. Id autem hanc vim habet ut, peccatorum poenitentiam agendo, peccatorum a Deo remissionem accipiant, nequaquam autem ut vosmetipsos decipitis, et alii quidam vobis hac in re similes, *qui dicunt etiamsi peccatores sint, Deum tamen, modo eum cognoscant, non imputaturum illis peccatum»* (MG 6. 798 sq.).

Irenaeus[8] *Adv. haer.* 3. 23. 5, inducit Adamum confitentem: «Eam quam habui a Spiritu *sanctitatis stolam* amisi per inoboedientiam, et nunc cognosco quod sim dignus tali tegumento, quod delectationem quidem nullam praestat, mordet autem et pungit corpus» (MG 7. 963).

Origenes,[9] *De principiis* 2. 3. 2: «Nolo mireris si velut indumentum corporis perfectam animam dicimus, quae propter Verbum Dei et sapientiam eius nunc incorruptio nominatur, cum ipse utique qui est Dominus et creator animae lesus Christus indumentum sanctis esse dicatur, sicut Apostolus dicit: 'Induite vos Dominum lesum Christum' [Rom. 13. 14], Sicut ergo Christus *indumentum est animae,* ita intelligibili quadam ratione etiam anima indumentum dicitur esse corporis» (MG 11. 189).

Cyprianus, *Epist. ad Donatum,* n. 4: «Postquam, undae genitalis auxilio superioris aevi labe detersa, in expiatum pectus serenum ac purum desuper se lumen infudit, postquam, coelitus spiritu hausto, *in novum me hominem nativitas secunda reparavit,* mirum in modum protinus confirmare se dubia, patere clausa, lucere tenebrosa, facultatem dare quod prius difficile videbatur, geri posse quod impossibile putabatur, ut esset agnoscere terrenum fuisse quod carnaliter natum delictis obnoxium viveret, Dei esse coepisse *quod iam Spiritus sanctus animaret»* (ML 3. 204).

Athanasius,[10] *Epist. 1 ad Serapionem,* n. 23: «Hoc autem modo signati [σφραγιζο'ιιενο'Ι, convenienter *divinae naturae consortes* reddimur, ut docet Petrus [2 Petr. 1. 4]» (MG 26. 586).

Cyrillus Hier., *Catech.* 17, n. 14: «Aqua exterius corpori circumfunditur; Spiritus vero etiam *intus latentem animam* sine ullo defectu *perfundit* et baptizat. Et quid miraris? accipe corporeum exemplum, tenue quidem et humile, simplicioribus tamen non inutile. Si ignis ferri crassitudinem intus permeans, totum in eo efficit ignem, quodque metallum frigidum erat, fervidum efficitur, et quod nigrum et obscurum, collucens evadit; si ignis cum corpus sit, in ferri corpore se insinuans, ita absque impedimento operatur;

8Korber, J., S. *Irenaeus de gratia sanctificante,* Würzburg 1866.

Stoll, F., «Die Lehre des hl. Irenaeus von der Erlbsung und Heiligung», *Der Katholik* LXXXV (1905) 46-71, 87-109, 181-201, 264-289, 349-353.

9Cf. C. Verfailue, *La doctrine de la justification dans Origène d'après son Commentaire de l'Epïtre aux Romains,* Strasbourg 1926.

10Pell, G. A., *Die Lehre des hl. Athanasius von der Silnde und Erlosung,* Passau 1888.

Straeter, H., *Die Erlôsungslehre des hl. Athanasius,* Freiburg 1893.

quid miraris, si *Spiritus sanctus in animae interiora ingreditur»* (MG 33. 986).

Basilius,[11] *De Spiritu S.* 26. 61, comparat praesentiam Spiritus S. in anima, seu gratiam, cum *forma* in materia, cum *potentia* in eo qui hanc possidet et cum *habitu* (ἐξι) in eo qui hunc habet: «Quot enim modis dicitur 'in', totidem modis invenimus eam syllabam conceptibus de Spiritu subservire. Nam forma dicitur esse in materia, et potentia in eo quod eius capax est, et habitus in eo qui secundum illum affectus est, aliaque huius generis multa» (MG 32. 179).

Chrysostomus,[12] *Catechesis* (ad illuminandos) I, n. 3: «At cur, inquies, si peccata nobis omnia lavacrum remittit, non lavacrum remissionis peccatorum, non lavacrum purgationis, sed lavacrum regenerationis vocatur? Quia non solum nobis peccata remittit, neque solum delicta purgat, sed ita id praestat ac si denuo generati essemus. Etenim *nos denuo creat et format»* (MG 49. 227).

Idem, *In epist. ad Ephes.,* hom. 1.3: «'Qua gratificavit nos', inquit. *Non dixit,* ἡ εχαρίσατο *id est, quam gratis donavit, sed* ἐχαρίτωσεν, *id est, gratos fecit·, hoc est, non solum liberavit a peccatis, sed etiam fecit amabiles.* Quemadmodum enim si quis scabiosum et peste ac morbo senioque et paupertate et fame confectum et perditum, statim formosum fecerit iuyenem omnes homines pulchritudine vincentem, e genis quidem splendorem valde emittentem, et micantium oculorum eiaculationibus solis fulgores occultantem; deinde eum constituerit in ipso flore aetatis, et postea eum purpura induerit et diadema imposuerit, et omni regio ornatu decorarit: ita nostram instruxit et ornavit animam, pulchramque fecit, desiderabilem et amabilem» (MG 62. 14).

Cyrillus Alex.,[13] *In Is.* 4, orat. 2: «Formatur autem in nobis Christus, sancto Spiritu nobis *divinam quandam formam,* per sanctificationem et justitiam indente. Sic enim, sic in animis nostris elucet, character substantiae Dei et Patris, reformante, ut dixi, sancto Spiritu, nos per sanctificationem in ipsum» (MG 70. 935).

Homilia paschalis 10. 2: «Damnatum est igitur peccatum, interemptum quidem in Christo primum, interimendum vero in nobis quoque, cum ipsum Christum in animos nostros admiserimus per fidem et co unicationem Spiritus, qui nos similes Christo reddit, *per sanctificationis videlicet qualitatem.* Imago enim et facies veluti quaedam est Salvatoris nostri Christi Spiritus, divinam in nobis figuram per ipsum quodammodo exprimens» (MG 77. 618 sq.).

Augustinus,[14] *De Trin.* 15. 8. 14: «Natura [humana] in rebus creatis

[11] Cf. E. Scholl, *Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade,* Freiburg i. Br. 1881.

[12] Cf. J. Solano, «La παλιγγενεσία segùn San Juan Crisôstomo», *Miscelânea Camillas* II (1944) 91-138.

Ь Kohlhofer, *Sanctus Cyrillus Alexandrinus de iustificatione,* Würzburg 1866.

Mahe, J., «La sanctification d'après Saint Cyrille d'Alexandrie», *Revue d'histoire ecclésiastique* X (1909) 3040, 469-492.

Weigl, E., *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien,* Mainz 1905.

[14] Boyer, Ch., «Le système de S. Augustin sur la grâce, paraphrase du De Correptione et Gratia'», *Recherches de science religieuse* XX (1930) 481-505.

Chene, J., *La théologie de saint Augustin. Grâce et prédestination* (Le Puy-Lyon 1961) 53-72.

excellentissima, cum a suo Creatore ab impietate iustificatur, a deformi forma *formosam transfertur in formam»* (ML 42. 1068).

De spiritu et littera 9. 15: «'Iustitia', inquit, 'Dei manifestata est': non dixit, Iustitia hominis, vel iustitia propriae voluntats; sed 'iustitia Dei', *non qua Deus iustus est, sed qua induit hominem, cum iustificat impium»'*(ML 44. 209).

De Trin. 14. 12. 15: «Dicitur etiam iustitia Dei, non solum illa qua ipse iustus est, sed *quam dat homini cum iustificat impium»* (ML 42. 1048).

In Io., tract. 26, η. 1: «Iustitiam vero nobis esse Christum Paulus apostolus dicit... Quid est hoc, iustitia Dei et iustitia hominis? Iustitia Dei hic [Rom. 10. 5] dicitur, *non qua iustus est Deus, sed quam dat homini Deus, ut iustus sit homo per Deum»* (CCL 36. 259 sq.).

Confess. 12. 15. 20: «Quantum interest inter lumen quod illuminat et quod illuminatur, tantum inter sapientiam quae creat et istam quae creata est; sicut inter *iustitiam iustificantem* [et] *iustitiam quae iustificatione facta est»* (ML 32. 833).

Leo M.,[15] *Serm.* 21.3: «Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam, et *divinae consors factus naturae,* noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire» (ML 54. 192).

Gregorius M., *Moral* 18. 50. 81: «Omnes enim supernae patriae electi, sancti quidem et iusti sunt; sed participatione sapientiae, non comparatione. Quid enim sunt homines Deo comparati? Lumen autem sapientia, lumen et servi sapientiae [i. e. homines] vocari solent. Sed illa lumen illuminans, isti lumen illuminatum... Iustitia quidem sapientia, iustitia et servi sapientiae nuncupantur; *sed illa iustitia iustificans, isti autem iustitia iustificata»* (ML 76. 86).

767. Quod attinet *gratiam transeuntem,* eamque interiorem et immediatam, seu motum illuminationis in intellectu et inspirationis in voluntate, Patres saepissime de ea loquuntur, commentantes ipsos textus Scripturae (ut Io. 6. 44 et 1 Cor. 3. 6 sq., supra, n. 764); in quo iterum excellit Augustinus, praecipue in suis operibus antipelagianis, nam ex eius doctrina derivantur ipsi canones Conc. Arausicani supra relati (n. 723, 762). Ceterum, etiam in *liturgicis Ecclesiae orationibus* nihil est frequentius et instantius quam petitio huiusmodi auxiliorum.

Ignatius Antiochenus, *Ad Rom.* 3. 2: «Vires tantum mihi et internas

Henninger, J., 5. *Augustinus et doctrina de duplici iustitia,* Modling 1935.
Merlin, N., 5. *Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce,* Paris 1931.
Rondet H., «L'anthropologie religieuse de saint Augustin», *Recherches de science religieuse* XXIX (1939) 163-194.
Salgueiro, Fr., *La doctrine de S. Augustin sur la grâce d'après le traité à Simplicien,* Coimbra 1925.

15 Cf. C. Fernandez, *La gracia segtin San Leon el Grande,* México 1951.

•et externas petite, ut non solum loquar, sed et velim, ut non solum dicar christianus, sed et inveniar» (Funk 1. 262).

Clemens Alex., *Strom.* 6. 17: «A Deo autem est etiam [naturalis] intelligentia... Quin etiam eorum cogitationes qui sunt virtute praediti, per divinam fiunt inspirationem, cum anima quodammodo sit disposita, et divina voluntas in humanas animas transmittatur, certis Dei ministris ad talia ministeria opem ferentibus» (MG 9. 390).

Augustinus, De *divers, quaest.* 1. 2. 12: «Si... Deus miseretur, etiam volumus: ad eandem quippe misericordiam pertinet ut velimus. 'Deus enim est qui operatur in nobis et velle et operari, pro bona voluntate'. Nam si quaeramus utrum Dei donum sit voluntas bona, mirum si negare quisquam audeat» (ML 40. 118).

De gratia Christi 13. 14: «Haec gratia si doctrina dicenda est, certe sic dicatur, ut altius et interius eam Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere, non solum per eos qui plantant et rigant extrinsecus, sed etiam per seipsum qui incrementum suum ministrat occultus (1 Cor. 3. 7), ita ut non ostendat tantummodo veritatem, verum etiam impertiat charitatem» (ML 44. 367).

De pecc. merit, et remiss. 2. 19: «Nos quantum concessum est sapiamus; et intelligamus, si possumus, Dominum Deum bonum ideo etiam sanctis suis alicuius operis iusti aliquando non tribuere vel certam scientiam, vel victricem delectationem, ut cognoscant non a seipsis, sed ab illo sibi esse lucem, qua illuminentur tenebrae eorum, et suavitatem qua det fructum suum terra eorum. Cum autem ab illo illius adiutorium deprecamur ad faciendam perficiendamque iustitiam, quid aliud deprecamur, quam ut aperiat quod latebat, et suave faciat quod non delectabat?» (ML 44. 170).

Prosper Aquitanus, *Liber contra collatorem* 7. 2: «Veritas dicit: 'Nemo venit ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eum' (Io. 6. 44)... Quis perspicere aut enarrare possit, per quos affectus visitatio Dei animum ducat humanum, ut quae fugiebat, sequatur; quae oderat, diligat; quae fastidiebat, esuriat; ac subito commutatione mirabili, quae clausa ei fuerant, fiant aperta; quae onerosa, sint levia; quae amara, sint dulcia; quae obscura, sint lucida? Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult' (1 Cor. 12. 14)» (ML 51. 231).

Capitula pseudo-Caelestina, sive «Indiculus» (Caelestino I R. P., **t** 432, perperam attributa et probabiliter ab eodem Prospero Aquitano concinnata circa a. 435/442), cap. 6: «Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operetur arbitrio, ut sancta cogitatio, pium consilium omnisque motus bonae voluntatis ex Deo sit, quia per illum aliquid boni possumus, 'sine quo nihil possumus' [Io. 15. 5]» (Denz. 244).[16]

PROBATUR 4. Ex ratione theologica

768. Quod gratia, in communi spectata et abstrahendo a per-

,6Plures alios textus collectos habes apud Rouet de Journel, *Enchiridion palrisiicum;* cf. ibidem indicem theologicum, ubi de natura gratiae actualis.

manenti et transeunti eius charactere, sit *aliquid intrinsecum animae,* sequitur ex ipsa generica ratione gratiae (cf. supra, n. 701), collata cum propria indole amoris divini (1-2, q. 110, a. 1).

Gratia scilicet, accepta formaliter sive obiective, intelligitur ab omnibus (etiam a Protestantibus) ut aliquod donum Dei, proveniens ex eius amore erga hominem. lamvero, amor Dei est non solum affectivus, seu tendens in bonum sicut omnis amor, sed etiam effectivus, seu producens ipsum bonum ratione cuius aliquem amat, cum Deus sit causa omnis entis et omnis boni, dum amor humanus est tantum affectivus, cum non producat sed inveniat bonitatem praeexistentem in rebus; ex quo sequitur quod pro Deo amare est idem ac bonum infundere et bonum infundere est idem ac amare (Deus scilicet amat infundendo, infundit amando). Ergo gratia, sive effectus divini amoris erga hominem, *nequit esse nisi illud ipsum bonum, ratione cuius Deus amat hominem,* adeoque aliquid homini intrinsecum, ita ut gratiam a Deo accipere sit idem ac esse Deo gratum sive amabilem, et esse Deo gratum sit idem ac accipere a Deo aliquam subiectivam sive intrinsecam perfectionem ob quam quis amatur a Deo.

Aliis verbis, gratia Dei est simul id quod ex amore datur et id ob quod datur, vel melius, relate ad amorem et gratiam Dei, *nequit fieri distinctio inter id quod datur et id ob quod datur,* ut fit in gratia et amore creato, quia amor Dei est non tantum affectivus sed etiam effectivus, seu non invenit sed producit obiectum amoris sive bonitatem ob quam aliquis amatur. Unde accipere gratiam a Deo significat habere aliquam intrinsecam ac subiectivam bonitatem, ob quam quis amatur a Deo, ac ideo gratia est necessario aliquid intrinsecum animae.

In sententia autem sive *Pelagianorum,* iuxta quos gratia est mera extrinseca praedicatio evangelii, sive *Protestantium,* quibus gratia iustificationis est mera extrinseca non imputatio peccatorum (cf. supra, n. 757 sq.), non intelligitur ex quo Dei amore huiusmodi extrinseca gratia procederet, seu quaenam creaturae bonitas posset impellere Deum ad hanc gratiam illi conferendam. Non certe ipsa naturalis bonitas creaturae, cum desit proportio; nec a fortiori ipse status peccati, qui displicet Deo; nec tandem quaedam Dei liberalitas ac magnanimitas qua ipse, veluti contentus de iustitia Christi, eligeret non curare de peccatis hominum atque iniustos pro iustis

reputare, nam huiusmodi liberalitas non haberet sufficientem rationem ac repugnaret tum iustitiae tum veracitati divinae.

769. Ex hoc quod gratia est aliquid animae intrinsecum, sequitur eam esse saltem aliquid *transiens,* seu aliquam physicam Dei motionem in anima acceptam, cum non possit aliquid minus concipi, inter intrinsecas realitates, quam transiens aliqua realitas. Natura huiusmodi motionis, sub qua homo transit in actus supernaturales, quamque theologi *gratiam actualem* appellant, determinabitur infra (q. 7); interim satis erit animadvertere contra *Vâzquez et Petavium* (cf. supra, n. 760) eam non solum in intellectu sed etiam ac praecipue in voluntate agnoscendam esse, cum ab utraque facultate, et praecipue a voluntate, salutares actus procedant.

Num autem gratia sit etiam *aliquid permanens,* seu potius num praeter praefatum transiens auxilium detur etiam alia gratia, quae stabiliter permaneat ac inhaereat animae, nequit quidem necessaria ratione probari, cum homo possit absolute fieri gratus Deo, imo et iustificari a peccato, mere eliciendo actus supernaturales sub sola Dei motione sive gratia actuali. Attamen, id quoque convenientissima ratione suadetur ex analogia cum modo agendi divinae Providentiae in creaturis et peculiariter in ipso homine secundum ordinem naturalem. Nam, in hoc naturali ordine praeter motionem ad actus naturales (puta intellectionis et volitionis) Deus largitur etiam permanentes formas et virtutes, quae sint principia ipsorum actuum, ut per ea homo inclinetur et disponatur ex seipso ad huiusmodi actus, et motiones divinae fiant ipsi connaturales et faciles. Non est autem conveniens ut Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale assequendum. Unde etiam et a fortiori in ordine supernatural! Deus infundit aliquas proportionatas formas vel virtutes, quae sint permanentia principia actuum supernaturalium et secundum quas homo connaturaliter ac facile a Deo moveatur ad bonum supernaturale (1-2, q. 110, a. 2; cf. 2-2, q. 23, a. 2). Natura autem huiusmodi permanentis auxilii, quod theologi *gratiam habitualem* appellant, determinabitur in quaestione sequenti.

QUAESTIO II. DE ESSENTIA GRATIAE HABITUALIS[17]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

770. Ex dictis in praecedenti quaestione constat dari in homine aliquam gratiam habitualem, saltem sub generica ratione entis supernaturalis, intrinseci animae et in ipsa permanentis. Restat ut haec generalis ratio ulterius determinetur. Ubi occurrunt *tres distinctae quaestiones,* de quibus disceptari posset et historice saltem disceptatum est. *Primo* scilicet, utrum haec gratia sit *aliquid creatum,* nec identificetur cum ipso Deo substantialiter praesente in ani-

[17] Valet eadem bibliographia allata pro quaestione praecedenti, n. 756.

ma et in ea operante. *Secundo,* utrum sit *aliquid physicum,* nec tantum aliqua dignitas moralis vel extrinseca denominatio, qualis est dignitas regia vel papalis. Tertio, utrum sit proprie *habitus,* sive qualitas stabiliter dispositiva, in terminis saltem vigentis aristotelicae philosophiae, vel, si placet, ad quamnam ex variis entis creati ac physici categoriis reducenda sit. Ut ex dicendis patebit, duae priores quaestiones tempore saltem hodierno in sensu affirmativo non solum theologice, verum etiam dogmatice, resolutae inveniuntur, utpote intime ac proxime connexae cum dogmate fidei de existentia gratiae inhaerentis sive permanentis; tertia vero, intellecta saltem sub determinato philosophico sensu habitus, adhuc disputationi patet et mere theologica manet, quamvis a theologis in sensu affirmativo communiter resolvi soleat.

II. ERRORES ET SENTENTIAE.

771. *Quoad primam quaestionem de creata indole gratiae habitualis,* videntur dissensisse plures theologi saec. 12, inter quos ipse *Petrus Lombardus*™ quatenus ex una parte negarunt existentiam virtutis charitatis, tanquam alicuius entis creati animae infusi, docentes charitatem esse *ipsum Spiritum S.* inhabitantem et operantem in anima, et ex alia parte videntur non distinxisse inter charitatem et gratiam, ita ut totum sanctificationis negotium reducerent formaliter ad praesentiam Spiritus S. (vel Trinitatis; cf. supra, n. 312), sub cuius impulsu homo elicit supematurales actus virtuosos, et materialiter, sive ex parte nostri, totum reducerent ad hos ipsos actus: quo sensu sanctificatio et iustificatio reducitur ad gratiam actualem, vel, si placet, gratia habitualis confunditur cum actuali et sanctificatio permanens sive inhaerens nonnisi nomine retinetur, vel ad sii um tanquam extrinseca quaedam denominatio desumpta ex actibus bonis praeteritis consideratur.

772. potandum est directam quaestionem inter illos primaevos doctores non fuisse de ipsa gratia, quam nunc dicimus sanctificantem et supponimus distingui a virtutibus, sed de virtute charitatis, utrum scilicet haec sit aliquid creatum quod quidem, ut fatetur ipse Petrus Lombardus, «plerique»*

18 Schupp, J., *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus,* Freiburg 1932.
Stufler, I., «Petrus Lombardus und Thomas von Aquin über die Natur des 'Caritas'», *Zeitschrift fur katholische Théologie* LI (1927) 399-408.
Zigon, Fr .. «Der Begriff der 'Caritas' beim Lombarden und der hl. Thomas», *Divus Thomas* (Freiburg) IV (1926) 404424.

asserebant, an sit ipse solus Spiritus S., quod aliqui alii dicebant, quibus manifeste consentit Lombardus,[19] scribens: «Ipse idem Spiritus sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum... Sed ne forte aliquis dicat, illud dictum esse per expressionem causae: 'Deus caritas est', eo scilicet quod caritas sit ex Deo et non sit ipse Deus, sicut dicitur: Deus nostra potentia et spes, non ipse sit ista, sed quia ista ex eo sunt, occurrit Augustinus ostendens, non hoc esse dictum per causam sicut illa, in XV libro *De Trinitate* [17. 27]... [Hoc tamen] a plerisque negatur» *(Sent.,* l. 1, dist. 17, c. 1, 3, 6, ed. Quaracchi, I 106, 108 sq., 113).

De aliqua autem gratia sanctificante, distincta a charitate, Petrus Lombardus nihil dicit et ex toto contextu ostendit eam ignorare, seu potius cum ipsa virtute charitatis adeoque cum ipso Spiritu S., identificate, ex quo docet immediate procedere ipsum actum charitatis (ibid., c. 6, p. 116). Quod autem attinet ceteras virtutes, ipse refert iterum duas theologorum opiniones, alteram reponentem eas in ipsis ac solis actibus virtuosis, qui a solo Deo in nobis producantur, et alteram reponentem eas in ipsa causa illorum actuum quae esset tum Deus tum voluntas humana a Deo mota *(Sent.,* l. 2, dist. 27, c. 5-12, ed. Quaracchi, I 446-452), ita ut quidam ulterius «non inerudite tradant virtutem esse bonam mentis qualitatem sive formam, quae animam informat; et ipsam non esse motum vel affectum animi, sed ea liberum arbitrium iuvari, ut ad bonum moveatur et erigatur» *(ibid.,* c. 5, p. 447). Huic alteri sententiae Lombardus manifeste subscribit, ut patet ex toto excursu, quamvis in fine discussionis argumentorum utriusque sententiae, addat: «Praemissis aliisque rationibus innituntur utrique. Horum autem indicium diligentis lectoris relinquo examini, ad alia properans» *(ibid.,* c. 12, p. 452).

Unde integra Petri Lombardi sententia ad hanc reducitur. Gratia ipsa, qua homo sanctificatur ac renovatur, non est in anima aliquid creatum, sed ipse Spiritus S., qui identificatur cum ipsa hominis charitate, radice et forma omnium virtutum. Ceterae virtutes consistunt non in ipsis actibus virtuosis, sed in eorum causa quae est simul Spiritus S. et liberum arbitrium, imo, ex

[19] Quinam essent illi pauciores theologi, quorum sententiam Lombardus sequitur, minus determinate scitur, cum plures antiqui auctores ambigue loquantur. Aliqua nomina indigitat A. M. Landgraf, «Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Friischolastik», *Scholastik* III (1928) 51, nota 2; cf. ipsius *Dogmengeschichte der Priischolastik* 1-1 (Regensburg 1952) 220-237; inter quos praecipue *Hugo a S. Victore* (de cuius doctrina confer H. Koster, *Die Heilslehre des Hugo von Sankl Viktor,* Emsdetten 1940).

Videtur autem exaggerare Ioannes Morinus (f 1659) scribens: «[Sententia] quae tribuit [absolutioni] gratiae habitualis infusionem omnium est novissima: Vix enim ante annum millesimum ducentesimum de habitibus gratiae coeptum est in Scholis disputari. Ideo antiquissimorum Scholasticorum, nullus nec cum de effectu Contritionis, nec cum de Sacramentorum virtute disputant, habituum infusorum diserte mentionem facit... Scholastici disputando tantum assecuti sunt gratiam qua peccator iustificatur habitum esse a Deo animae infusum. *Multi doctores contra hos habitus reclamarunt, diuque aequo Marte pugnatum;* sed tandem circa annum 1240 deferbuit tota illa disputatio, omnesque Doctores in habituum positionem consenserunt» *(Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae...,* l. 8, c. 2, n. 11 et 13 [Bruxellis 1685] 504 sq.).

Quoad evolutionem doctrinae de gratia apud theologos mediaevales, confer Landgraf, *loc. cit.,* et L. Alszeghy, *Nova Creatura. La nozione della grazia nei commentarii medievali di S. Paolo,* Romae 1956.

parte ipsius liberi arbitrii, consistunt probabiliter in quibusdam qualitatibus illi infusis illudque informantibus. Quod attinet ipsos actus virtuosos, actus charitatis procedit immediate ab ipsa charitate, seu a Spiritu S., ceteri vero actus procedunt ab eadem charitate non immediate sed mediantibus aliis virtutibus, probabiliter tanquam ex qualitatibus sive formis animae infusis.[20]

Quapropter, Magister non simpliciter negat existentiam gratiae habitualis, tanquam alicuius entis creati, cum id salvet saltem in aliis virtutibus, distinctis a charitate, sed directe negat ipsam fundamentalem ac primo sanctificantem gratiam, quam confundit cum charitate, esse aliquid creatum, eam identificans cum ipso Spiritu S.

Ceterum idem error, mature impugnatus a plerisque coaevis doctoribus ac fere extinctus opera magnorum doctorum saeculi sequentis,[21] non semel sub alia forma iterum apparuit in posteriori aetate, ut ex mox dicendis patebit.

773. *Quoad secundam quaestionem de physica indole gratiae* habitualis, ad eius negationem reduci potest modus dicendi aliquorum theologorum postridentinorum, qui, appropinquantes ad sententiam Baii negantis ipsam existentiam huius gratiae (cf. supra, n. 760), dicunt gratiam sanctificantem consistere in ipsis gratiis actualibus, uno vel alio stabili modo consideratis, puta secundum earum complexum et effectum continuatae bonae vitae christianae (hoc pobabile puta *loannes Morinus,* **t** 1659),[22] vel secundum earum causam, quae est stabile ac benevolum decretum divinae voluntatis conferendi homini omnia actualia auxilia necessaria ad iustitiam conservandam (ita in Germania *B. Stattier,* **t** 1797, vir singularium opinionum; semirationalista *G. Hermes,* **t** 1831; et *I. E. Kuhn,* **j** 1887, vir infensus theologiae scholasticae).[23] Quae sententia, si in benigniori sensu accipiatur et ne prorsus sapiat doctrinam baianam aut protestanticam, intelligi debet de quadam gratia habituali *moralis indolis,* seu de extrinseca quadam dignitate vel denominatione, proveniente ex actibus bonis praeteritis.

20 *Sent.,* l. 1, dist. 17, c. 6, p. 116: «Alios actus atque motus virtutum operatur caritas, id est Spiritus Sanctus, mediantibus virtutibus, quarum actus sunt, utpote actum fidei, id est credere fide media, actum spei, id est sperare media spe. Diligendi vero actum per se tantum sine alicuius virtutis medio operatur, id est diligere».

21 Confer impugnationem S. Thomae, 2-2, q. 23, a. 2, et Bonaventurae *In 1 Sent.,* dist. 17, p. 1, a. un., q. 1, qui alibi hanc Lombardi sententiam refert inter «octo positiones [in quibus] doctores Parisienses non sequuntur Magistrum» *(In 2 Sent.,* dist. 44, dub. 3, circa litteram Magistri).

22 *Loc. cit.* (supra, in n. 772).

23 Circa Hermes cf. J. Kleutgen, *Théologie der Vorzeit II* (1871) 280 sq., et A. Theuvenin, «Hermes», *Dictionnaire de théologie catholique* VI-2 (Paris 1914) 2229 sq. De eius connexa doctrina circa gratiam iustitiae originalis, confer quae diximus supra (n. 595). Contra Kuhn scripsit C. Schazler, *Neue Untersunchungen Uber das Dogma der Gnade,* Mainz 1865.

774. *Quoad tertiam quaestionem,* seu utrum gratia habitualis sit *proprie habitus,* sive qualitas stabiliter dispositiva, non occurrit peculiaris dissensus inter doctores qui admittunt gratiam esse quid permanens et physicum. Refertur tamen a Suaresio[24] singularis opinio hispani dominicani *loannis Vincentii* Asturicensis (t 1595),[25][26] qui videtur docere gratiam esse (vel saltem esse posse) aliquam animae intrinsecam immutationem quae tamen non distinguatur realiter ab ipsa essentia animae, adeoque non sit habitus neque accidens. In similem sententiam (quam secutus est etiam recentior theologus *D. Palmieri)*^ logice collimare debent quicumque, iuxta philosophiam cartesianam, negarent distinctionem inter substantiam et accidentia.

III. ASSERTIO. Gratia habitualis est aliquid creatum, physice inhaerens animae, tanquam verus habitus sive qualitas dispositiva, ab essentia animae distincta.

775. Nota theologica.

Gratiam esse *aliquid creatum* nec identificati cum ipso Deo, est *saltem theologice certum* ex toto contextu doctrinae Conc. Trid. In hanc notam communiter conveniunt theologi moderni: sententia certa (Diekamp), theologice certa (Dander), saltem theologice certa (Van der Meersch, Hervé, Lercher, Gonzalez Rivas), imo doctrina catholica (intellecta ut aliquid plusquam theologice certum; Beraza, Gonzalez Rivas). Idem a fortiori docere censentur illi qui ulterius affirmant ipsam physicam indolem gratiae esse theologice certam.

Gratiam esse *aliquid physicum* est pariter *theologice certum,* imo fortasse de fide, ex eadem doctrina et definitione Conc. Trid. In priorem notam theologi concordant, quoad alteram vero dissentiunt. Plures enim dicunt id non esse de fide, ita D. Soto, Cano, Medina, Bànez, Vazquez,[27] Salmanticenses et inter modernos Perro-

24 De *gratia,* 1. 7. c. 15, n. 2.

25 *De habituali Christi Salvatoris nostri sanctificante gratia relectio,* q. 1, post conci. 6 (Romae 1590). De quo confer V. Beltran de Heredia, «EI Padre Juan Vicente Asturicense, Procurador y Vicario General de ia Orden», *Archivum Fratrum Praedicatorum* XI (1941) 5-35.

26 In manuscripto inedito *De gratia habituali.* Illius verba citat Beraza, *De gratia Christi,* n. 745.

27 In 1-2, c. 3, n. 19 explicite asserit «hactenus ab Ecclesia definitum non esse, adultum *extra sacramentum* solo habitu justificari»; imo exinde peregrine ut probabile putat iustificationem cxtrasacramentalem consistere in solo actu contritionis.

ne, Mazzella, Del Prado, quibus accensendi sunt alii mox referendi qui assignant inferiorem notam; alii vero id habent ut de fide, ita Bellarminus, Suarez?' Vega, Valentia, et inter modernos Boyer, Mors et Gonzalez Rivas (qui dicunt id sibi videri esse de fide). Ob quem dissensum, alii inferiorem notam assignant: sententia certa, ita ut contrarium sit plane temerarium (haec est minima nota, a theologis assignata; Pesch, Lercher, Diekamp, Ott), theologice certa (Hervé), saltem theologice certa (Lennerz, Mors), fidei proxima (Dander).

Gratiam esse *qualitatem sive habitum,* haec acipiendo *in proprio sed generali sensu* alicuius entitatis non solum creatae ac physicae (ut dictum est), sed etiam stabiliter qualificantis ac disponentis animam, absque ulteriori determinatione, videtur esse *theologice certum,* vel saltem ita certum ut contrarium sit *plane temerarium;* nam id immediate sequitur ex ipsa ratione creata ac physica. Si vero id accipiatur *in specifico ac philosophico sensu* unius ex aristotelicis categoriis, non videtur ullam theologicam notam mereri, quia Magisterium abstrahere solet a philosophicis doctrinis et Conc. Trid. de industria ab illis vocibus «qualitas-habitus» abstinuit. Nec aliud, ni fallimur, dicere volunt tum aliqui theologi moderni qui, simpliciter tamen et absque distinctione, pronuntiant id quoque esse theologice certum vel conclusionem theologicam certam (Hervé, Garrigou-Lagrange, Boyer, Dander), tum alii qui e converso significant id certum non esse (Lennerz, Mors).[28]

PROBATUR 1. Quod gratia sit aliquid creatum.

776. Magisterii documenta supra relata (n. 762) manifeste supponunt gratiam habitualem distingui a Deo sive a Spiritu S.

Innocentius **III** et Conc. Viennense loquuntur de *informatione* et infusione gratiae, et quidem *ad modum habitus;* in traditional! autem loquendi usu, Spiritus S. non dicitur infundi, et multo minus informare animam, sed dari, mitti, advenire, inhabitare. Ceterum, duo illa documenta eos terminos adhibent in sensu adhibito a theologis, de quorum disputatione circa modum

[28] *De gratia,* l. 6, c. 3, n. 5-18, ubi rem peculiariter discutit.

[29] Lennerz: «Non affirmatur eadem certitudine [ac pro physica indole gratiae] constare donum illud creatum physice permanens esse praecise 'qualitatem' vel 'habivum'» *{De gratia,* ed. 2, p. 95); «Illa dona reducenda esse praecise ad categoriam habitus a Concilio non videtur declaratum» *(De virtutibus theol.,* ed. 4, p. 357).

Mors: «Gratiam sanctificantem esse praecise 'qualitatem' vel 'habitum' non videtur doceri a Concilio» *(Theol. dogm.* IV, n. 147).

iustificationis parvulorum occupantur et quorum tempore supradicta sententia Petri Lombardi iam ab aevo communiter rciecta fuerat.

Conc. Trid. docet iustificationem formaliter consistere «non in iustitia qua Deus iustus est, sed *qua nos iustos facit*»; id autem non simpliciter verum esset, si gratia nostra esset formaliter ipse Spiritus S., secluso aliquo eius dono; nec refert quod Concilium directe reiciat solam interpretationem Protestantium, qui, aliter ac Petrus Lombardus, loquebantur de Spiritu S. ut mera extrinseca causa iustificationis, seu de benevola Dei voluntate. Praeterea, Concilium loquitur de *«formali causa»* iustificationis ac docet «caritatem Dei *diffundi* in cordibus atque ipsis *inhaerere»,* quae quidem valde improprie et cum periculo confusionis dicerentur de Spiritu S. qui, utpote quid increatum, nequit infundi et inhaerere animae ad modum formae. Praeterea, Concilium docet iustificationem esse *diversam in singulis,* qui eam «recipiunt unusquisque suam, secundum mensuram et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem»; id autem dici nequit de ipso Spiritu S., secundum se aequaliter praesente omnibus animabus; quod si id referatur ad subsequentem eius influxum per gratias actuales, iam negaretur cum Baio ipsa existentia gratiae habitualis sive permanentis. Tandem Concilium aperte distinguit inter gratiam iustificationis et Spiritum S., tanquam *inter datum et datorem,* loquens de iustitia «qua ab eo donati [sumus]», «quam Spiritus S. partitur prout vult» quaeque «per Spiritum S. diffunditur in cordibus»; velle autem haec intelligere de Spiritu S. non ut causa efficienti sed ut causa formali iustificationis, esset attribuere Concilio locutionem impropriam, confusivam, necnon prorsus ineptam: praefatae enim expressiones significarent: Spiritu S. a Spiritu S. donati sumus —Spiritus S. Spiritum S. partitur singulis prout vult— Spiritus S. per Spiritum S. diffunditur in cordibus.

Cetera documenta, superius relata, tridentinam definitionem ulterius determinant. Pius V enim contra Baium loquitur de «gratia aliqua animae *infusa»*·, Catechismus Conc. Trid. eandem appellat *«divinam qualitatem in anima inhaerentem»* et Pius XI affirmat eam esse *«permanens vitae supernaturalis principium».*

777. Scriptura (supra relata, n. 763 pariter distinctionem gratiae a Spiritu S. manifeste prodit, eam exhibens ut renovationem, novitatem vitae, mortem a peccato, constitutionem novi hominis et novae creaturae, nativitatem ex Deo, divinam filiationem, semen ipsius Dei, consortium divinae naturae. Peculiarem praeterea vim habent tum Rom. 5. 5, cit. ab ipso Conc. Trid.: «Caritas Dei *diffusa* est in cordibus nostris per Spiritum S. qui datus est nobis», ubi fit distinctio inter gratiam diffusam et Spiritum S. diffundentem, necnon inter diffusionem gratiae et dationem Spiritus S.; tum 2 Cor. 1. 22: «Qui et *signavit* nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris», ubi gratia assimilatur sigillo impresso in anima (cf. parallelos textus 5. 5 et Ephes. 1. 13 sq.); tum Rom. 8. 16: «Ipse enim Spiritus testimonium reddit *spiritui nostro,* quod sumus filii Dei», ubi

fit explicita distinctio inter Spiritum S. et spiritum nostrum qui exurgit ex hoc quod sumus filii Dei.

778. Patres (supra citati, n. 765 sq.) similiter eandem distinctionem produnt ac premunt, praecipue exhibentes iustitiam nostram tum ut *novam formam* communicatam animae, *Epist. Barnabae:* «Aliam formam habemus, animam nempe puerorum instar», *Cyrillus Alex.:* «Nobis divinam quandam formam indit», «per iustificationis videlicet qualitatem», Chrysostomus: «Nos denuo creat et format», Augustinus: «A deformi forma formosam transfertur in formam»; tum ut *participationem divinae naturae,* Athanasius: «Divinae naturae consortes reddimur» (cf. infra, n. 815 sq.); tum ut aliquid a Spiritu S. operatum *intus in anima,* Chrysostomus: «Ornat animam pulchramque facit», Cyrillus Hier.: «Spiritus S. in animae interiora ingreditur» et «intus latentem animam sine ullo defectu perfundit et baptizat». Augustinus (quem sequitur Gregorius M.) signanter praefatam distinctionem premit sub pluries repetita distinctione *iustitiae iustificantis et iustitiae iustificatae* atque assimilai iustitiam nostram lumini et sapientiae nostrae, quae profecto est aliquid creatum, distincta a sapientia divina per quam creata est.

Ex quibus manifestum etiam fit, fortiores quasdam Patrum expressiones, quae videntur Spiritum S. efferre ut formam nostrae iustificationis, non esse accipiendas proprie et in formali sensu, sed tantum in sensu causali. Ita Cyprianus ait quidem hominem iustum «Spiritu S. animari», sed in eodem textu significat hanc animationem consistere in constitutione «novi hominis [per] nativitatem secundam» (supra, n. 766). Pariter Cyrillus Alex, ait configurationem Christi in nobis fieri per Spiritum S. qui est imago Filii, sed simul in eodem textu ait id a Spiritu S. fieri «per sanctificationis qualitatem» (supra, n. 766). Et idem dic de pluribus aliis textibus Patrum, praecipue graecorum, quibus significatur sanctificationem fieri immediate per ipsum Spiritum S. et quibus aliquis praefracte abuteretur si eos acciperet in sensu exclusive aut proprie formali, ita nempe quod solus Spiritus S., et quidem formaliter, animam sanctificet, secluso dono creato per quod immediate ac formaliter id faciat.

779. Ratio theologica, eaque necessaria, idipsum ostendit. Nam, si gratia habitualis esset ipse Spiritus S. praesens animae, sequeretur vel quod gratia non sit vere ac proprie animae inhaerens, sed tantum aliquid ei adiacens ac pro tanto extrinsecum, quod repugnat fidei definitae a Conc. Trid.; vel quod Spiritus S. proprie informet animam, tanquam actus receptus in ea, quod quidem repugnat ipsi rationi, utpote contrarium infinitati et perfectioni divinae: omnis

enim forma coarctatur ac limitatur a subiecto in quo recipitur. Nequit enim Deus vel Spiritus S. esse praesens animae, etiam in ordine supernatural!, nisi ut causa efficiens, sive potius ratione alicuius effectus in anima producti, qui, in ordine supernatural!, est praecise aliqua gratia a Deo distincta, in qua ultimo fundatur etiam ipsa specialis praesentia sic dictae inhabitationis SS. Trinitatis (cf. supra, n. 323 sq.).

Praeterea, cum gratia operetur ac manifestetur praecipue et immediate per actum charitatis, si gratia esset ipse Spiritus S. sequeretur, ut concedit *Petrus Lombardus,* hunc actum procedere non ab ipsa anima seu a voluntate sed a solo Spiritu S., ita ut voluntas se haberet tantum ut mota et nullo modo ut movens (seu ut principium motus), quemadmodum corpus movetur ab exteriori agente. lamvero, ut observat S. Thomas (2-2, q. 23, a. 2), id implicat contradictionem, cum sit contra ipsam rationem actus voluntarii (et consequenter actus amoris), de cuius essentia est ut procedat a principio intrinseco et quidem agente propter finem cognitum (cf. 1-2, q. 6, a. 1). Nec etiam dici potest ipsam voluntatem a Spiritu S. moveri tanquam merum instrumentum ad eliciendum actum charitatis; nam etiam hoc est contra rationem actus voluntarii, de cuius essentia est ut non solum sit quomodolibet principium actus, sed etiam ut sit principium actus tanquam a se et virtute propria, quod est contra rationem instrumenti. Praeterea, utrumque repugnat ipsi actui amoris Dei, prout in hac vita est non solum voluntarius sed eiam liber, de cuius ratione est ut procedat a principio in cuius potestare sit agere vel non agere. Unde praefata Lombardi sententia aufert ab actu charitatis propriam rationem actus tum voluntarii, tum liberi, ac consequenter etiam meritorii, ac ideo, ut concludit S. Thomas, illa sententia dum conatur extollere «excellentiam charitatis» reapse «redundat in charitatis detrimentum».

PROBATUR 2. Quod gratia sit aliquid physicum.

780. Eadem documenta, invocata pro creata indole gratiae, ostendunt etiam eius physicam indolem, seu ipsam non esse meram permanentem dignitatem moralem, vel extrinsecam aliquam denominationem, provenientem ex ipsis actibus bonis aut ex stabili ac benevolo decreto divinae voluntatis, iuxta diversas quorumdam explicationes supra relatas (n. 773).

Quod attinet Magisterii doctrinam, *Innocentius III et Conc. Viennense* loquuntur de gratiae infusione et *informatione,* et quidem ad modum *habitus;* quod quidem ex connatural! vi verborum et praecipue ex sensu qui a theologis illis terminis tribuebatur, saltem aliquid physicum subaudit. *Conc. Trid.* in cap. 7 distinguit inter remissionem peccatorum, quae quidem concipi potest ut permanens quaedam moralis dignitas, et *infusionem* fidei, spei et charitatis; unde in huiusmodi infusione aliquid plus quam moralis dignitas intelligit. Ibidem et in can 11 Concilium ait «caritatem *diffundi* in cordibus atque ipsis *inhaerere»·,* mera autem moralis dignitas non dicitur infundi, diffundi et inhaerere nisi per exaggeratam ac confusivam hyperbolem, quae non solum non convenit documentis Ecclesiae sed etiam aliena est a proprio sensu quem conciliares Patres illis expressionibus tribuebant. Praeterea, in can. 3 Concilium gratiam iustificationis distinguit ab actibus fidei, spei, dilectionis et poenitentiae; ex quo sequitur neque in his actibus neque in aliqua denominatione ab illis derivata, eam gratiam consistere, sed in aliqua distincta ac pariter physica realitate, illis actibus superveniente. Distinctius adhuc *Catechismus Conc. Trid.,* tanquam doctrinam ut de fide a Concilio definitam («quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum decrevit»), tradit «gratiam [esse] *divinam qualitatem in anima inhaerentem»,* et *Tius XI* docet eam esse *«permanens vitae supernaturalis principium»,* adeoque aliquid physicum, sicut est ipsa vita supernaturalis (seu ipsi actus boni ad hanc vitam pertinentes), ut requirit necessaria proportio inter causam et effectum.

Pariter supra relatae (n. 777) expressiones Scripturae praecipue de nova vita, de nova nativitate, de semine Dei, de consortio divinae naturae, de diffusione charitatis in corde, de sigillo impresso in anima et pignore ipsi collato, exaggeratam ac confusivam hyperbolem continerent, nisi implicarent gratiam esse aliquid physicum ac physice in homine permanens. Propterea Catechismus Conc. Trid., explicata natura gratiae tanquam qualitate animae inhaerente, immediate subiungit: «Atque id ex sacris litteris aperte colligitur, cum gratiam effundi dicant [Rom. 5. 5], eamque Spiritus sancti pignus soleant appellare [2 Cor. 1. 22; 5. 5]».

Idemque colligitur ex fortioribus Patrum expressionibus (cf. in n. 778) de gratia ut nova forma animae indita, ut quadam qualitate sanctificativa, ut consortio divinae naturae, ut effectu intus in anima

operato, ut iustitia quae nobis inest sicut inest naturale lumen et naturalis sapientia.

Ratio theologica est quia in praefatis fontibus gratia habitualis sive permanens consideratur non tantum ut aliquid multipliciter dignificans hominem, quod quidem posset absolute concipi ut quid morale vel ut extrinseca denominatio, sed etiam *ut principium vitae supernaturalis* quae in physicis actibus consistit. Unde et ipsa debet esse aliquid physicum, ut vere dicatur illorum principium; id enim requirit proportio inter causam et effectum. Ceterum, quamvis absolute loquendo posset Deus immediate movere intellectum et voluntatem ad eliciendos actus supernaturales quin has facultates praedisponat per aliquam formam habitualem physicam (in quo quidem casu gratia non esset principium illorum actuum, imo nihil aliud esset nisi moralis quaedam dignitas), tamen (ut iam supra notavimus cum S. Thoma, n. 769), attento modo agendi ipsius naturalis Providentiae, quae non solum movet creaturas ad agendum sed infundit eis principia operationum, ut possint facile et connaturaliter agere, idem praesumendum est de modo agendi supernaturalis Providentiae, cum non sit credibile Deum minus providere his quos movet ad bonum supernaturale quam his quos ordinat ad bonum naturale.

PROBATUR 3. Quod gratia sit verus ac proprie dictus habitus, sive qualitas dis sitiva, ab essentia animae distincta.

781. Id quidem cum minori certitudine deducitur ex fontibus, cum longius distet ab immediato obiecto revelationis ac tale requirat ratiocinium in quo implicantur conceptus philosophici substantiae et accidentis, qualitatis et habitus. Neque enim in *Scriptura,* neque apud *Patres* neque etiam in documentis *Magisterii,* directe indicatur quid praecisius sit illud ens permanens ac physicum, in quo gratia habitualis consistit, nec in eis adhibentur termini accidentis, qualitatis et habitus, saltem in sensu philosophico.

Basilius quidem utitur voce «*habitus*» (ἐξι), sed in sensu materialis habitus sive indumenti, ex quo etiam alii Patres sumunt metaphoram ad illustrandam naturam gratiae prout distinguit et dignificat christianos, quique omnino aliud est a specie qualitatis quam theologi habitum appellant (cf. infra dicenda de utriusque habitus sensu). Pariter, cum Cyrillus Alex, gratiam directe vocat «qualitatem» (ποιστη), hac voce non aliud prodit quam geneticum ac vulgarem sensum alicuius entis permanentis ac physici, quo anima

afficitur et elevatur; qui generalis sensus aequaliter substernitur variis vocibus a Patribus adhibitis, scilicet: *forma, sigillum, potentia, qualitas, habitus* (indumentum, stola) (cf. supra, n. 765).

Innocentius III et Conc. Viennense loquuntur quidem de gratia tanquam habitu, ut opposito actui, sed ideo huiusmodi scholasticos ac theologicos conceptus assumunt, ut iudicent de quadam controversia ipsorum theologorum circa effectum Baptismi parvulorum (cf. supra, n. 762), nec ideo id faciunt intuitu dogmatico, ita ut dici possit in eorum mente eam vocem nonnisi praefatum vulgarem sensum entis physici ac permanentis habere. Et idem probabilius valet etiam de voce «qualitas» adhibita a Catechismo Conc. Trid. (supra, n. 762); nam, quamvis eius auctores non raro terminos theologicos in sensu technico assumant, vix tamen credibile est eos reputasse Concilium definisse gratiam esse qualitatem in sensu stricto ac philosophico, eo vel magis quod ex Actis ipsius sessionis sextae apparet Concilium consulto a voce «habitus» abstinuisse.

Nihilominus, ex his ipsis datur intelligi *mentem Magisterii* omnino quadrare cum philosophico habitus conceptu quem theologi communiter attribuunt illi permanenti gratiae, eam «gratiam habitualem» technice appallenates. Nam *Conc. Viennense* loquitur de «informante gratia infusa» (qui formae conceptus saepe apud ipsos Patres occurrit); quod autem infunditur tanquam forma, nequit esse nisi qualitas. *Conc. Trid.* loquitur de «gratia inhaerente»; inhaerere autem proprie dicitur de accidente, cuius proprium esse est inesse, et peculiariter de qualitate et habitu qui, utpote dispositio difficile mobilis, proprius dicitur inhaerere quam inesse; propterea, cum quidam in Concilio peterent ut explicitius declararetur gratiam iustificationis esse habitum infusum, Commissio fidei respondit id sufficienter declarari voce «inhaeret» quae implicat stabilitatem ac convenit non actibus sed habitibus.[30] Propterea Catechismus Conc. Trid. non dubitavit uti ipsa voce «qualitas» et asserere Concilium definisse gratiam esse qualitatem.

Ceterum, ex his quae fontes manifeste docent de gratia, ut ente permanenti ac physico in anima, *ratio theologica* necessario concludit eam esse non posse nisi habitum, in proprio ac philosophico sensu qualitatis, sive dispositionis difficile mobilis.

30 Cf. Pallavicini, *Concilii Tridentini historia,* l. 8, c. 14, n. 3, qui inde sibi persuadet mentem Concilii fuisse docere gratiam esse in proprio sensu habitum infusum. In *Actis* Concilii legitur: «Praeter verbum inhaerendae desideratum est et aliud verbum sc. tanquam habitus infusus. Quod videtur superfluum, *cum verbo 'inhaeret' intelligitur habitus,* et apud omnes constat, caritatem de qua sermo est, diffundi per Spiritum Sanmim, non a nobis acquiri» *(Conc. Trid.,* ed. Goerres., V 521).

782. Attentis enim decem praedicamentis sive categoriis entis realis, *dici nequit imprimis gratiam esse quandam substantiam.* Non enim est nova substantia, addita ac veluti adiacens substantiae animae, tum quia est aliquid vere inhaerens et afficiens ipsam substantiam, tum quia secus esset quaedam substantia creata supernaturalis, quae in se repugnat, cum substantia sit ens ad se, supematurale autem sit aliquid essentialiter relatum ad Deum.[31][32] Neque est aliquid pertinens ad ipsam substantiam animae, puta quaedam istius nova substantialis forma, tum quia secus anima esset hybridum quoddam ac contradictorium ens, simul naturale et supematurale, tum quia forma substantialis duplicari nequit et quidquid supervenit alicui substantiae iam constitutae, necessario accidentale est ei (praecipue si agitur de aliqua positiva perfectione superaddita, qualis est gratia); «non enim invenitur aliqua forma in genere substantiae quae alteri accidentaliter adveniat» *{In 2 Sent.,* dist. 26, q. 1, a. 2).Ω

Unde gratia illa permanens est *necessario aliquod accidens.* Ex novem autem generibus accidentium, quae in aristotelico catalogo numerantur, manifeste in hac quaestione excludenda sunt quinque quae essentialiter consistunt in aliquo ente corporali, scilicet quantitas, ubi, situs, quando et habitus (intellectus pro relatione distantiae, ut habetur in vestimento); nam gratia est aliquid spirituale sive incorporale, nec ideo nisi metaphorice gratia vocari solet supematurale indumentum animae (cf. supra, n. 765).

Manent ergo consideranda reliqua quatuor genera accidentium, quae incorporalia esse possunt, scilicet qualitas, actio, passio et relatio. lamvero, gratia permanens *nequit esse aliqua relatio,*[33] tum quia gratia se habet ut quid perfectivum animae, dum relatio essentialiter dicit tantum respicere aliud (gratia enim, sive esse gratum, respondet quaestioni: quale sit aliquid, dum relatio unice respondet quaestioni: ad quid sit aliquid), tum quia relatio supponit proportionatum fundamentum ex quo immediate oritur, nec potest concipi fundamentum gratiae, neque scilicet in aliquo ente supernaturali, cum gratia sit primum in hoc ordine, neque in ipsa essentia animae eiusque facultatum, cum hae sint quid naturale ac ideo improportionatum; unde gratia nequit esse relatio, sed aliquid immediate respiciens ipsam substantiam, quamvis sit subsequenter fundamentum relationum, imo essentialiter referat animam ad Deitatem. *Nec illa gratia esse potest actio aut passio,* praecise quia est quid permanens, dum actio et passio identificantur cum motu, ac ideo constituere possunt tantum ens supematurale fluens, seu sic dictam gratiam actualem, ut explicatur infra, in q. 7 (n. 847-850).

31 Cf. dicta in tratatu *De Deo Uno,* in vol, 1, n. 656. Item Garrigou-Lagrange, *De gratia* (Torino 1946) 98 sq.

32 Ex quibus reiecta manet supradicta (n. 774) sententia *loannis Vincentii* et *Palmieri,* negantium realem distinctionem gratiae ab essentia animae. Cf. discussionem huius quaestionis apud Pesch, *Praei, dogrn. V,* n. 314-317, et Beraza, *De gratia Christi,* n. 745-749.

33 Contrariam sententiam videntur docuisse Berti *(De discipl. theol.,* l. 19, c. 1, n. 4) et Amort *(De gratia,* disp. 3, q. 7), dicentes gratiam consistere in quadam habitudine sive ad bene agendum sive ad inhabitantem Spiritum S. In quo mitigato sensu fortasse intelligi posset etiam sententia Morini, Stattler, Hermes et Kuhn, supra relata (n. 773).

Manet ergo sola qualitas. Hoc autem generale praedicamentum dividitur in quatuor species, quae sunt habitus (et dispositio), potentia (et impotentia), patibilis qualitas (vel passio; ut sunt color sive lux, sonus, odor, sapor) et figura (vel forma). lamvero, gratia *nequit esse sive patibilis qualitas sive figura,* quia hae sunt qualitates corporales ac fundantur in ipsa quantitate; unde nonnisi metaphorice dicitur gratia esse quoddam supernaturale lumen et figura sive imago Dei. Nec *etiam esse potest aliqua potentia,* sive principium operationum supernaturalium, tum quia potentiae animae fluunt necessario ex ipsa eius substantia, quae est naturalis, ac ideo supernaturalis atque infusa potentia repugnat, nisi ut aliquid instrumentale et incompletum (ut est character sacramentalis), tum quia anima iam habet suas potentias intellectus et voluntatis, per quas, si supernaturaliter elevantur, potest elicere quoslibet actus supernaturales, tum tandem quia, iuxta fontes, gratia elevat ac dignificat ipsam essentiam animae in seipsa, nec tantum ad hoc ut sit principium supernaturalium actuum.

783. *Manet ergo solus habitus,* qui quidem a simplici dispositione in eo differt quod sit dispositio difficile mobilis, ac ideo definitur: *accidens difficile mobile, disponens sublectum ad bene vel male se habendum in seipso.* Si subiectum est ipsa substantia, habitus dicitur entitativus (talis est, in ordine naturali ac corporali, sanitas aut infirmitas, pulchritudo aut deformitas);[54] si vero est facultas operativa, habitus dicitur operativus (ut sunt scientia et error, virtus et vitium). Praefata autem definitio apprime congruit gratiae habituali sive permanenti. Nam ipsa est accidens, ut ostensum est; est etiam secundum se difficile mobilis, tum ex sua natura, cum sit quid spirituale ac veluti semen vitae divinae, tum ex suo principio, cum innitatur influxui divino, quamvis per accidens et ex parte subiecti, quod regitur libero ac defectibili arbitrio, removeri possit;[55] disponit subiectum sive animam eiusque facultates ad bene se habendum in seipso, illud elevans (habitus entitativus, in essentia anima) et ordinans ad eliciendos actus supernaturales bonos (habitus operativus in intellectu et voluntate).

Unde gratia permanens sive habitualis stricte ac proprie definitur: *Habitus supernaturalis.* Quae definitio sic enucleatur: Superna-*

34 Cf. 1-2, q. 50, a. 1. Ibidem, a. 2, notat S. Thomas in ipsa essentia animae non posse haberi habitum (scilicet entitativum) ordinis naturalis, quia ipsa est forma perfecte completiva humanae naturae; posse vero haberi habitum entitativum supernaturalem, scilicet gratiam, quia sic participat de aliquo superiori statu, secundum quem indiget compleri ac disponi.

35 Notat tamen S. Thomas, De *verit.,* q. 27, a. 1, ad 9: «Quamvis per unum actum peccati mortalis gratia amittatur, non tamen facile gratia amittitur; quia habenti gratiam non est facile illum actum exercere, propter inclinationem in contrarium; sicut Philosophus dicit in V Ethic, [c. 6], quod iusto difficile est operari iniusta».

turale quoddani et accidentale ens, consistens in aliqua qualitate, qua anima eiusque facultates permanenter ac stabiliter disponuntur ad bene essendum et bene operandum in altiori ordine Deitatis. Paucis ac metaphorice: *Supernaturalis quaedam sanitas ac vigor** [36]

784. Cum in huiusmodi gratiae essentia tres notae praecipue emergant, scilicet ratio *supernaturalitatis,* ratio *accidentis* et ratio *habitus,* ad ulteriorem trium horum determinationem iuverit sequentia adnotare.

1. *Supernaturale hic intelligitur entitative, seu quoad substantiam, nec tantum quoad modum* (quas notiones explicavimus in tractatu De Revelatione, in vol, 1, n. 106). Id patet tum ex dictis in hac et praecedenti quaestione, ex modo scilicet quo ipsi fontes (et praecipue Conc. Trid.) describunt hanc gratiam, tanquam novam creationem, novam generationem, semen Dei, renovationem, tum ex infra dicendis de formalibus effectibus eiusdem gratiae, et peculiariter de effectu participationis divinae naturae. Idque admittunt communiter moderni theologi.[37] [38] [39]

Non defuerunt tamen, praecipue ante Conc. Trid., aliqui theologi, qui, ex quadam tendentia nominalistica vel contingentistica, putaverint gratiam esse tantum supernaturalem quoad modum, seu veluti extrinsece. *Scotus** enim docuit gratiam esse supernaturalem tantummodo *ex parte causae efficientis,* quatenus nempe a Deo producitur supra modum quo ex sua natura exigit produci (eo fere modo quo visus miraculose productus in caeco nato distinguitur a visu naturaliter generato); ex quo sequitur supernaturalitatem esse accidentariam tantum conditionem entis creati. *Ockam*® vero aliique Nominales docuerunt supernaturalitatem consistere in quodam morali valore, qui in naturali qualitate provenit ex *mera extrinseca acceptatione Dei:* homo scilicet fit gratus Deo (seu accipit gratiam) quatenus eius naturalis qualitas acceptatur et valorizatur a Deo, eo fere modo quo charta monetaria vel metallum monetarium accipit valorem monetae ex mera extrinseca impositione regis, sine qua manet pura charta vel purum metallum.[40]

Huiusmodi minimismus et contingentismus subinde radicaliorem expressionem invenit in ipsa haeresi protestantica de mera extrinseca justificatione et in erronea doctrina baiana de iustificatione consistente in mera oboedientia mandatorum, absque alicuius gratiae infusione (cf. supra, n. 760). Quorum errorum reliquia deprehendi potest apud aliquos recentiores theologos, essentiam gratiae habitualis refundentes in extrinsecam benevolentiam voluntatis divinae (cf. supra, n. 773).

36 De ipsa autem divisione gratiae in habitum entitativum et habitum operativum, seu gratiam sanctificantem et virtutes, agetur in quaestione sequenti.

37 Hanc sententiam directe ac peculiariter discutiunt Gonet, *De gratia,* disp. 2. a. 3, et Salmanticenses, *De gratia Dei,* disp. 4, dub. 2.

38 *In Sententias,* prologus, q. 1, a. 3; *In 4 Sent.,* dist. 10, q. 8

39 *In Sent.,* dist. 17, q. 1.

40 Pro hac sententia Salmanticenses, *Io. cit.,* referunt, praeter Ockam, Gregorium. Biel, Aliacensem, loannem Medinam, et praesumptive etiam Scotum et Durandum. BieI sententiam exponit C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel.* Munster 1925.

Ab hac tamen quaestione sedulo discerne aliam, utrum scilicet gratia sit entitative supernaturalis non tantum ex parte sui sed *etiam ex parte obiecti formalis* ad quod refertur. In qua quaestione, quae tamen respicit proprie ac directe non ipsam gratiam sed eius actum (num scilicet actus salutaris sit supernaturalis non solum ex parte principii sed etiam ex parte obiecti), iterum deprehenditur apud aliquos theologos, etiam modernos, aliquis moderatus minimismus de re supernatural!, quatenus praecise negant actus, a gratia procedentes, esse essentialiter supernaturales ex parte obiecti; quod quidem in ipsam gratiam necessario refundi debet (cf. infra, n. 843, in nota).

785. *2. Ex hoc quod gratia est accidens sequitur ipsam non proprie creari,* cum infunditur, nec annihilari, cum amittitur;[41] nam creari et annihilari pertinet ad substantias, sicut ipsum esse, accidenti vero secundum se non competit esse sed inesse. Imo, ob eandem rationem, accidens (ac ideo gratia) non dicitur proprie fieri nec corrumpi, quia eius est fieri vel corrumpi cuius est esse, scilicet substantiae; unde accidens dicitur fieri vel corrumpi hoc tantum sensu quod eius subiectum incipit vel desinit esse secundum illud accidens. Unde, cum loquimur de gratia ut aliquo creato, vel de iusto ut nova creatura, vel de iustificatione ut nova creatione aut recreatione, utimur impropriis locutionibus, quae tamen ex eo justificantur quod gratia producitur quasi ex nihilo, tam moraliter, seu ex nullis meritis, quam physice, seu ex nulla potentia naturali, sed tantum *ex potentia oboedientiali,* quae accipitur ex pura referentia ad agens infinitum, causam universalis entis: ex quo etiam dicitur habitus infusus, veluti ab extrinseco adveniens.

Haec sententia, quae dici potest eductionistica (quatenus docet gratiam educi, sicut omne accidens, e potentia substantiae, quamvis non e potentia naturali sed oboedientiali), facta est communis inter theologos, praecipue post Conc. Trid. In antiquiore vero aetate plures theologi sustinuerunt sententiam creationisticam, seu putarunt gratiam non educi, sed produci ex nihilo per verum actum creativum.[42] Et haec quoque ratio fuit quare plures theologi mediaevales, incluso S. Thoma iuniore, docuerint sacramenta non producere ipsam gratiam sed solam dispositionem ad gratiam, cum in actione creativa Deus non possit uti aliquo instrumento. Contra quam sententiam, reactionem

41 Cf. 1-2, q. 110, a. 2, ad 3: q. 113, a. 9; *De veritate,* q. 27, a. 3, ad 9; *De virtutibus in communi,* q. 10, ad 2 et 13. Quaestionem hanc diffuse tractant Suarez, Gonet et Salmanticenses. Confer etiam Caietanum, *In 1-2,* q. 110, a. 2, ad 3: q. 112, a. i; *In* 3 *p.,* 62, a. 1.

42 Ita communiter magistri parisienses tempore S. Thomae, item Alexander Halensis, Bonaventura, Scotus, Durandus, Paludanus, Capreolus, Biel, Vega. Alii, ut Ferrariensis *(In C. Gent.* 4. 57) et D. Soto *(In 4 Sent.,* dist. 1, q. 3, a. 1), loquuntur de concreatione, quae tamen admitti non potest, quia ea concreari dicuntur quae, veluti proprietates, sequuntur ad actionem creativam ipsius subiecti, gratia vero producitur per distinctam actionem. Alii tandem, ut Choquetius et Martinez de Prado, loquuntur de actione increativa, sive inductiva, sive infusiva, quae sit media inter creationem et eductionem; sed negatur suppositum, quod scilicet possit cogitari medium inter duas illas actiones. Cf. E. Fernandez, «El problema de Ia production de la gracia y sus diversas solutiones», *Ciencia tomistica* LXX (1946) 37-82.

instituit ipse S. Thomas senior, docens sacramenta instrumentaliter producere ipsam gratiam, cum haec non sit proprie creationis effectus.[43]

Ex quibus patet gratiam esse accidens proprie quidem, *non tamen univoce* cum accidentibus naturalibus, sed tantum analogice, ut mox dicetur de ipso habitu.

Cum sit accidens, gratia est minus nobilis quam substantia animae, quantum ad modum essendi, cum non habeat quod sit, sed tantum quod insit. Aliunde tamen est *nobilior anima,* tum in esse tali, seu prout est actus substantiae sicut omne accidens, nam semper quod se habet per modum actus est nobilius eo quod se habet per modum potentiae, tum ac praecipue in proprio suo esse supernatural!, prout est participatio ipsius divinae naturae, quae ceteroquin in Deo est ispa eius substantia (1-2, q. 110, a. 2, ad 2; *In 2 Sent.,* dist. 25, q. 1, a. 2, ad 3). Sub quo respectu S. Thomas ait «bonum gratiae unius maius esse quam bonum naturae totius universi» (1-2, q. 113 a. 9, ad 2). Si autem quaeratur num exinde gratia, utut accidens, dicenda sit *simpliciter nobilior* anima, respondetur affirmative, quoniam perfectio creaturae simpliciter mensuranda est ex maiori accessu ad divinam perfectionem; gratia autem magis quam omne aliud ens creatum accedit ad divinam perfectionem, cum sit participatio eius quod est maxime perfectum in Deo, seu ipsius naturae divinae qua talis. Nec refert quod substantia animae habeat perfectiorem modum essendi, seu in se, dum gratia, utpote accidens, habeat modum essendi in alio; nam superioritas et perfectio alicuius rei simpliciter mensuranda est non ex modo essendi, sed ex ipso esse, quod quidem in gratia superat omne ens creatum naturale (cf. 2-2, q. 23, a. 3, ad 3, 1-2, q. 112, a. 1; q. 113, a. 9).

786. 3. *Gratia est habitus proprie quidem, non tamen univoce cum habitibus naturalibus, sed tantum analogice,* sicut nuper dictum est quoad ipsam genericam rationem accidentis. Unde potius quam esse in praedicamento qualitatis et in specie habitus, proprius dicitur eam ad haec reduci (ut sese exprimit ipse S. Thomas),[44] non tamen in eo diminuto sensu quo entia incompleta (ut partes, entia vialia, formae in fieri, principia) dicuntur reduci ad praedicamenta entium completorum, sed quatenus magnum adest discrimen inter gratiam et habitus naturales, quos solos philosophi cognoverunt adstruentes suam doctrinam de habitibus.[45]

[43] Quidam, ut Billuart et Garrigou-Lagrange, concedunt de potentia Dei absoluta posse gratiam creari et ita manere sine ullo subiecto, idque fore miraculosum, sicut accidentia aucharistica sunt sine subiecto. Salmanticenses tantum dicunt id «forsan non implicare». Attamen, ita magna ex parte vis adimitur praefatae rationi quam adduximus cum S. Thoma. Ceterum, invocatum exemplum accidentium eucharisticorum nihil probat, quia aliud est manere et aliud est fieri sine subiecto. Deberet ergo probari aliquod accidens, et praecipue qualitatem (qualis est gratia) posse sine subiecto seu ex nihilo fieri.

[44] 1-2, q. 110, a. 3, ad 3: «Gratia reducitur ad primam speciem qualitatis [i. e. habitum]» (idem in *De verit.,* q. 27, a. 2, ad 7; *In 2 Sent.,* dist. 26, q. 1, a. 4, ad 1). Cf. Cl.-M. Lachance, «La grâce est en nous par mode d'habitus entitatif, ou l'ontologie de la grâce. Critique de la notion grâce-habitus chez saint Thomas», *Revue de {'Université d'Ottawa* XXVI (1956) 23* —51*. 75* —89*.

[45] De *verit.,* q. 27, a. 2, ad 7: «Nihil tamen simile gratiae in accidentibus animae quae philosophi sciverunt invenitur, quia philosophi non cognoverunt nisi illa animae

Hoc autem discrimen triplex est. Primo scilicet, gratia educitur non ex potentia naturali animae sed ex eius potentia oboedientiali, quae prorsus alius generis est. Secundo ac consequenter, gratia est habitus non innatus seu naturalis (ut est v. gr. intellectus principiorum), nec acquisitus (scilicet per actus!, sed mere infusus, seu peculiari actione et immediate a Deo eductus ex potentia oboedientiali animae.[40] Tertio, gratia, prout est habitus entitativus, non solum disponit animam in seipsa sed etiam eam elevat, conferendo positivam ac novam perfectionem, et prout est habitus operativus (seu virtus supernaturalis), non solum disponit facultatem ad bene agendum sed etiam dat ei ipsum posse agere (non quidem posse remotum ac radicale, secus esset potentia, sed proximum et immediatum), et hoc sensu vocari potest *habitus habens modum potentiae,* ut dictum est etiam de lumine gloriae in tractatu De Deo Uno (in vol. 1, n. 677), sicut e converso character sacramentalis, quamvis sit vera potentia supernaturalis, habet tamen modum habitus, quatenus infunditur in alia potentia naturali, scilicet intellectu, tanquam potentia incompleta sive instrumentalis.

QUAESTIO III. DE DIVISIONE GRATIAE HABITUALIS IN GRATIAM SANCTIFICANTEM ET VIRTUTES[46]

1. SENSUS QUAESTIONIS.

787. In quaestione praecedenti vidimus gratiam, qua homo permanenter sanctificatur, esse vere ac proprie dictum habitum, quo anima eiusque facultates elevantur ac disponuntur in ordine ad finem et actus supernaturales. Cum autem in ordine naturali distinguatur iuxta philosophos duplex habitus, alter nempe entitativus quo disponitur immediate ipsa substantia, et alter operativus, quo disponuntur eius facultates (cf. supra, n. 783), quaeritur hic num eadem distinctio obtineat etiam in ordine supernatural!, seu utrum praefata permanens et habitualis gratia sit distinguenda in habitum entitativum, sub nomine gratiae sanctificantis, et habitum operativum, sub nomine virtutum infusarum. Quod autem gratia importet aliquos habitus operatives, nullum dubium esse potest cum sit doctrina catholica, saltem theologice certa, dari in anima tres saltem

accidentia, quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionates». *In 2 Sent.,* dist. 26, q. 2, a. 4, ad 1: «Unde [gratia habitualis] non computatur nec inter scientias nec inter virtutes nec inter alias qualitates, quas pholosophi numeraverunt, quorum non fuit tractare nisi habitus naturales et acquisitos».

[46] Hoc sensu ille habitus dici potest innatus ac naturalis, in oppositione nempe ad habitum acquisitum *(In 2 Sent.,* dist. 23, q. 3, a. 2, ad 1).

[47] 1-2, q. 110, a. 3 et 4; *In 2 Sent.,* dist. 26, a. 3 et 4; *De veritate,* q. 27, a. 2, 5 et 6. Confer bibliographiam relatam supra (n. 756). Inter magnos commentatores confer peculiariter Suarez, *De gratia,* l. 6. c. 11-13, et Salmanticenses, *De gratia Dei,* disp. 4, dub. 5.

ac distinctas virtutes infusas, fidem scilicet, spem et charitatem, ut constat vel ex ipsis documentis Magisterii supra relatis (n. 762) et peculiariter ex verbis Conc. Trid.: «In ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo..., fidem, spem, et caritatem».

Unde sola manet *quaestio de existentia alicuius habitus entitativi,* ab his virtutibus distincti, seu num gratia sanctificans ab his virtutibus distinguatur. Cum autem non minus certum sit hanc gratiam distingui a fide et spe, quippe quae subsistere possint in peccatore amittente sanctificationem, dum charitas et gratia sive sanctificatio sunt inseparabiles (cf. Conc. Trid., sess. 6, cap. 7 et 15, Denz. 1530, 1544), tota praesens quaestio, quae disputari potest ac de facto disputatur inter theologos inde a medio aevo, vertit *circa realem distinctionem inter gratiam sanctificantem et charitatem,* utrum nempe gratia sanctificans nihil aliud sit quam ipsa virtus charitatis, an ab ea realiter distinguatur.

II. SENTENTIAE THEOLOGORUM.

788. Realem distinctionem gratiae sanctificantis a charitate *negarunt plures magni nominis theologi,* tam ante quam post Conc. Trid., quorum communis sensus est quod gratia et charitas sunt idem habitus, vel eadem realitas diverso modo considerata, ita ut, prout facit hominem gratum Deo dicatur gratia, et, prout perficit hominem ad operandum seu est principium amoris divini, dicatur charitas. Est quidem apud varios doctores diversus modus id explicandi, ut mox ostendetur, sed in omni explicatione excluditur existentia gratiae tanquam habitus entitativi et totus supernaturalis organismus reducitur ad solos habitus operatives seu ad virtutes infusas, radicatas in fundamento charitatis.

789. Historice cosiderata, huiusmodi sententia quae, etsi hodie fere derelicta appareat vel saltem longe communiter a theologis deserta, specioso fundamento non caret, plures gradus ostendit, qui considerari possunt tanquam gressus versus ipsam communem nunc ac solidam sententiam de reali distinctione inter gratiam et charitatem.

Primo enim *aliqui theologi saec 12,* quos innominatim memorat Petrus Lombardus, gratiam sanctificantem non solum identificabant cum charitate sed etiam cum ipso *Spiritu S.,* imo et ceteras etiam virtutes cum Spiritu S. in anima operante identificabant, ita ut totam gratiam, tanquam aliquid creatum ac distinctum a Spiritu S., reducerent ad gratiam actualem seu ad actus quos Spiritus S. producit in anima; quo quidem ipsa existentia cuiuslibet habitus

infusi corruebat, ut notatum est in quaestione praecedenti (η. 771 sq.). Subinde, ipse *Petrus Lombardus* huiusmodi identificationem cum Spiritu S. limitavit ad solam charitatem, ita ut salvaverit (tanquam aliquid saltem probabile) existentiam habitus infusi in aliis virtutibus, sed eam negaverit tum quoad virtutem charitatis tum quoad gratiam sanctificantem (cf. ibidem).

Saec. 13, statuta ac recepta a magnis theologis distinctione charitatis a Spiritu S., tanquam alicuius habitus creati, coepit disceptari directe de distinctione inter gratiam et charitatem, tanquam inter habitum et habitum. Ut testantur S. Thomas et Bonaventura, triplex prolata est sententia. Quidam, ut ipse S. Thomas, tum iunior *{In 2 Sent.,* dist. 26, a. 4) tum senior (1-2, q. 110, a. 3), *realem distinctionem* affirmarunt. Alii hanc negarunt, docentes solam *distinctionem rationis* et retinentes quoad hoc praefatam opinionem Lombardi (eadem scilicet realitas dicitur gratia prout gratum facit et dicitur charitas prout est principium amoris). Alii vero mediam quandam distinctionem invexerunt, quae dici potest *realis modalis vel formalis,* docentes gratiam esse veluti generalem formam omnium virtutum, qua nempe virtutes fiunt gratae, ita ut ex gratia et qualibet virtute resultet unica essentia, tanquam ex forma et eo cuius est forma, sicut ex lumine et colore illuminato fit unum quid; quae sententia, exposita et impugnata a S. Thoma iuniore (ubi supra), est peculiaris ipsi *Bonaventurae,* ut patet ex eius littera *{In 2 Sent.,* dist. 27, a. 1, q. 2; cf. dist. 26, a. un. q. 5; *In 3 Sent.,* dist. 27, a. 1, q. 3).

Posteriori tempore, illi theologi qui renuerunt primae S. Thomae sententiae adhaerere, alteram sententiam de sola distinctione rationis sub una vel alia forma, secundum aliquam gradationem redintegrarunt. Et quidem *Durandus {In 2 Sent.,* dist. 26, q. 1, n. 7) proposuit minimam rationis distinctionem, pure *nominalem,* seu inter vocem et vocem (nam, ait, esse gratum, seu habere gratiam, et esse charum, seu habere charitatem, idem sunt, nec nisi nomine differunt). *Scotus* vero *{In 2 ent.,* dist. 27), quem sequuntur communiter *Scotistae* ad hodiernum diem (Biel, Maior, Mastrius, Minges), proposuit consuetam distinctionem *formalem* quae reapse non excedit distinctionem rationis.[48] Tandem plures doctores saec. 16-17, nominatim Catharinus, Lainez, Salmeron, Vega, Molina *{Concordia,* In q. 14, a. 13, disp. 38, n. 20), Bellarminus *{De gratia et libero arbitrio,* l. 1, c. 6; qui quaestionem satis diffuse discutit), Lessius *{De div. perfect.,* l. 12, c. 11, n. 76), Sardagna *{De gratia,*

[48] Cf. dicta in tractatu *De Deo Uno,* in vol. 1, n. 585, et *De Deo Trino,* hic, supra, n. 154.

In 1 Sent., dist. 17, q. 3, Scotus scribit: «Idem habitus est realiter charitas et gratia... Charitas non videtur alius habitus realiter ab isto, per quem Spiritus Sanctus inhabitat animam, et ita non sic Spiritus Sanctus per habitum medium alium ab isto, quo inhabitat, movet ad diligere, sicut movet ad credere et sperare».

In 2 Sent., dist. 27: «Gratia formaliter est virtus quae est charitas... Et secundum hoc potest teneri opinio Magistri [i. e. Petri Lombardi]... [Ea tamen duo] sunt distincta ab invicem formaliter... Charitas dicitur qua habens eam habet Deum charum, ita quod respicit Deum non in ratione diligentis, sed in ratione diligibilis. Gratia est qua Deus habet aliquem gratum, ita quod ipsa respicit Deum acceptantem sive diligentem, non autem dilectum... Dicunt igitur eandem rem, aliter et aliter acceptam».

Cf. P. Minges, O. F. M., *loannis Duns Soti doctrina philosophica et theologica* (Ad Claras Aquas 1930) II 411-414.

η. 76), Estius, Tournely, proposuerunt quandam distinctionem *virtualem,* seu rationis cum fundamento in re; quae quidem idem importat, etsi sub priori expressione, scilicet diversitatem aspectuum vel effectuum eiusdem realitatis sive eiusdem habitus.

790. Nihilominus praefata sententia S. Thomae, iugiter communis inter thomistas (Capreolus, Ferrariensis, Caietanus, D. Soto. Joannes a S. Thoma, Salmanticenses, Gonet, Billuart, etc.) et iam tempore Suaresii satis communis inter alios graviores theologos (Medina, Valentia, Suarez, Ripalda), subinde pedetemptim communissima evasit extra scholam scotisticam estque nunc simpliciter ac longe communior. Solet tamen a theologis, etiam modernis, proponi tantum ut probabilior et conformior fontibus ac ideo nondum meretur ullam *notam theologicam,* ita ut etiam contraria sententia adhuc libere sustineatur, si excipiatur tamen ipsa praefata opinio Petri Lombardi aliorumque mediaevalium, identificantium gratiam et charitatem cum Spiritu S., quae, ut notavimus supra (n. 775), est erronea post Conc. Tridentinum.

III. ASSERTIO. Gratia sanctificans distinguitur realiter, non solum a fide et spe, sed etiam a charitate, tanquam habitus ab habitu, ac ideo gratia qua homo permanenter elevatur dividitur in habitum entitativum (gratiam sanctificantem) et habitum operativum (virtutes).

PROBATUR.

791. Realis distinctio gratiae sanctificantis a spe et fide sequitur necessario ex earum separabilitate, ut dictum est supra (n. 787). Distinctio vero gratiae a charitate, quae sunt absolute inseparabiles, nequit nisi probabili ratione, tam extrinseca quam intrinseca, probari, quatenus nempe est conformior tum fontibus (argumentum ex auctoritate) tum naturae rerum, seu ipsi propriae naturae virtutis (ratio theologica).

Attentis fontibus, ipsa Scriptura videtur eam distinctionem inculcare, connumerando ac distinguendo gratiam et charitatem, tum nomine (gratia = ZάP'-ζ ; charitas = ἀγάπη), tum conceptu et effectu, quatenus gratiam praeponit charitati, 2. Cor. 13. 13; «Gratia Domini nostri lesu Christi et caritas Dei... sit cum omnibus vobis»; aequaliter eam distinguit tum a charitate tum a fide, 1 Tim. 1. 14: «Superabundavit gratia Domini nostri cum fide et dilectione»; eam

exhibet ut causam charitatis, Rom. 5. 5: «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis», quae quidem Spiritus datio consistit vel fit per ipsam gratiam sanctificantem (S. Thomas, *De vent.*, q. 27, a. 2), et Petr. 1. 4-7, ubi, asserto «divinae consortio naturae» (quod fit formaliter per ipsam gratiam sanctificantem), S. Petrus prosequitur enumerando effectus huiusmodi consortii, scilicet «fidem, virtutem, scientiam, abstinentiam, patientiam, amorem fraternitatis, charitatem». Attamen, concedendum est ea omnia absolute intelligi etiam posse in largiori sensu eiusdem realitatis, exhibitae sub diversis nominibus et aspectibus.

Inepte tamen ab adversariis *obicitur* (et hoc quidem est ipsum praecipuum argumentum eorum sententiae de identitate gratiae et charitatis) ex eo quod in Scriptura iidem iustificationis et sanctificationis effectus, qui sunt proprii gratiae sanctificantis, tribuuntur ipsi charitati, scilicet remissio peccatorum per dilectionem Dei (1 Io. 3. 14 sq.; 4. 7), renovatio per diffusionem charitatis (Rom. 5. 5), permanentia in Deo (1 Io. 4. 12), filiatio adoptiva (Mat. 5. 44 sq.; 1 Io. 3. 1), fons et valor omnium virtutum (1 Cor. 13); quae expressiones occurrunt etiam apud *Patres* et in documentis *Magisterii.*

Nam id totum explicatur ex intima, immediata et inseparabili unione inter gratiam sanctificantem et virtutem charitatis, ratione cuius effectus unius indiscriminatim attribuuntur et alteri, eo vel magis quod per charitatem proxime manifestantur formales effectus et propria vitalitas gratiae et per charitatem gratia informat ac vitalizat ceteras omnes virtutes; unde quae sunt propria gratiae dicuntur de charitate, ut immediata eius proprietate, et vicissim quae sunt propria charitatis dici possunt de gratia, ut immediata eius radice et causa. Ceterum, quandoque in illis expressionibus agitur non de ipsa virtute charitatis sed de actu charitatis qui praecedit iustificationem. Praeterea, iustificatio et regeneratio in Scriptura tribuitur etiam fidei (Rom. 3. 28; 1 Io. 5. 1, 5), ex quo tamen nemo deducet fidem cum gratia identificari.

792. Nec magis quam maior nostrae Assertionis conformitas cum mente Patrum (praecipue graecorum) colligi potest ex istorum dictis et doctrina de gratia ut participatione divinae naturae et ut fonte sive causa unde omnes actus nostri supernaturales procedunt. *Augustinus* autem cum loquitur de dono charitatis tanquam effectu Spiritus S. (qui habitat in nobis per gratiam) non praetergreditur sensum ipsius textus Apostoli Rom. 5. 5 ad quem sese refert *(Epist.* 194. 3. 11, ML 33. 878); eius autem verba «Gratia praevenit charitatem» (De *dono persev.* 16. 41, ML 44. 1018), ad quae plures cum S. Thoma (1-2, q. 110, a. 3, sed contra) provocare solent, non videntur esse ad rem, quoniam ibi agitur contra Pelagianos de gratia actuali, «quae praevenit fidem..., praevenit omnem oboedientiam.

praevenit etiam charitatem»; ceterum Augustinus, praeoccupatus a sua diuturna controversia cum Pelagianis, loquitur praesertim de gratia actuali ac ideo charitatem intelligere solet actum ipsum potius-quam habitum charitatis.

Ad rem nostram propinquius faciunt sequentia verba graeci scriptoris *Psettdo-Dionysii Areopagitae,* in quibus spiritualis regeneratio describitur tanquam quidam «status», quo veluti ponimur in supernatural! esse sive «existentia» ut exinde possimus supernaturaliter operari: «Cum enim *divinus hic status* sit quaedam nativitas divina, numquam sane intellexerit, nedum fecerit, quidquam rerum divinitus traditarum, cui ne ipse quidem status hic divinitus afflatus sit. An non et nobis (humano modo loquimur) *existentia primum opus est,* ut deinde quae nostri fori sunt tractemus, cum quod nullo modo est, neque motionem neque substantiam omnino habeat, quod autem quoquo pacto est, ea tantum et agat et patiatur *quae naturae statusque sunt sui?» (De eccl. hier.* c. 2, circa initium, MG, 3. 391).[49]

793. Fortius argumentum desumi videtur ex conformitate nostrae Assertionis cum Magisterii documentis relatis supra (n. 762).

Conc. Viennense bis distinguit inter *«informantem gratiam et virtutes»* («In baptismo [parvulorum] virtutes et informans gratia infunduntur quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum»; «Tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes»); porro inter virtutes intelligitur etiam charitas, cum sit praecipua virtus ac veluti forma ceterarum. Nec valet opponere quod antea Innocentius III, loquens de eadem theologorum controversia circa baptismum parvulorum videtur pro eodem habere «gratiam conferri» et «virtutes infundi»; nam ipse gratiam accipit in latiori sensu doni habitualis supernaturalis prout convenit etiam virtutibus, ut patet ex ipsa implicita assimilatione cum virtutibus fidei et spei quae manifeste a gratia sanctificante distinguuntur, et ceteroquin Innocentius (t 1216) praecessit praefatas ulteriores disputationes theologorum de distinctione inter gratiam sanctificantem creatam et virtutem charitatis.

Conc. Trid. eandem distinctionem suggerit, loquens de nostra sanctificatione ut de «susceptione *gratiae et donorum»* (sess. 6, cap. 7, Denz. 1528), de *«gratia et caritate»* quas in iustificatione suscipimus (can. 11, Denz. 1561), et quidem de *«caritate* quae in cordibus diffunditur... [et] *gratia* qua iustificamur» (ibid.).

49 Vim huius textus indigitant peculiariter 5. *Thomas, De verit* . q. 27 a. 2, et *Suarez, De gratia,* 1. 6, c. 12, n. 12.

Vim tamen huius testimonii minuitur tum ex eo quod ea verba convenientem sensum permittunt etiam si chantas et gratia sanctificans sunt idem, cum in priori expressione dona accipi possint pro aliis virtutibus et in altera ac tertia expressione intelligi possit eadem realitas secundum duos eius aspectus vel effectus; tum ex eo quod Concilium iustificationem etiam describit ut infusionem virtutum charitatis, spei et fidei, tacita mentione gratiae (cap. 7), quod quidem videtur favere sententiae scotisticae. Unde videtur Concilium voluisse abstrahere a controversia theologorum de hac re ac de industria elegisse expressiones ambiguas vel potius comprehensivas, quae dum viderentur utrique sententiae favere, nulli eo ipso faverent; idque suadetur etiam ex eo quod, ut apparet ex *Actis,* multi inter Patres favebant ipsi sententiae scotisticae.[50]

Catechismus Conc. Trid. explicans mentem ipsius Concilii, post verba supra relata (n. 762) de gratia iustificationis ut qualitate animae inhaerente, immediate addit: «Huic autem [gratiae] additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur» (p. 2, c. 2, n. 51). Inter virtutes autem, quae a gratia manifeste ibi distinguuntur, vix convenienter dici potest non significari etiam ipsam charitatem, quae est praecipua virtus ac veluti forma ceterarum. Ceterum, ex quatuor praecipuis huius Catechismi auctoribus (Mutio Calino, Leonardo de Marinis, Aegidio Fuscarario et Francisco Forerio) tres postremi erant thomistae ex O. P., ac ideo nihil mirum si ea verba iuxta sensum thomisticae sententiae concinnarim.

794. Ratio theologica, eaque non parum cogens, deducitur cum S. Thoma (1-2, q. 110, a. 3) *ex ipsa natura virtutis,* quae competit charitati. Nam de ratione proprie dictae virtutis est disponere aliquam naturam, sibi correspondentem et eiusdem ordinis, per respectum ad illius activitatem et operationem (est enim essentialiter habitus operativus). Ergo virtus charitatis praesupponit in homine aliquam naturam altioris ordinis sive supernaturalem, secundum quam hominem disponit ad operandum in eodem ordine, sicut virtutes naturales praesupponunt ac disponunt ipsam naturam hominis ut homo est. lamvero, huiusmodi natura supernaturalis ordinis nequit esse nisi aliqua gratia, qua homo accidentaliter participat ipsam naturam divinam, ad modum alicuius habitus entitativi. Ergo virtus charitatis praesupponit ac distinguitur realiter a gratia sanctificante.

50 Cf. Prumbs, *loc. cit.* (supra, in n. 762).

Paucis verbis, virtus charitatis, praecise quia est vera virtus, nequit existere nec concipi nisi sit aliquid subsequens gratiam sanctificantem et ab ea realiter distinctum; unde S. Thomas non cunctatur peremptorie asserere: «Sed si quis recte consideret rationem virtutis, hoc stare non potest [ut scilicet gratia sanctificans et charitas sint realiter idem]». Fortasse quidem non repugnat ut Deus infundat aliquam qualitatem sive formam operativam ad eliciendum actum charitatis, non prius infuso habitu entitativo gratiae sanctificantis (quemadmodum non repugnat ut sub sola gratia actuali et absque infusione ullius gratiae habitualis homo eliciat eundem actum, ut dictum est supra, n. 769), sed tunc ea forma non esset virtus sive habitus, sed ad summum aliqua qualitas de genere potentiae instrumentalis, qualis est character sacramentalis ut instrumentum gratiae ex opere operato.

Praeterea, aliqui auctores addunt sequentem nec despiciendam rationem, desumptam ex reali distinctione ipsius *virtutis fidei* a gratia sanctificante, quae exigit distinctionem etiam charitatis ab eadem gratia. Fides scilicet, utpote principium cognitionis, est natura prior quam charitas (nam nihil volitum, nisi praecognitum); iamvero, gratia sanctificans est natura prior quam fides et ab ea realiter distinguitur (nam prius est esse in ordine supernatural! quam intelligere); ergo gratia sanctificans est prior virtute charitatis et ab ea realiter distinguitur. Ceterum, haec ratio reducitur ad priorem, sub hac generali forma: aliud est esse et aliud operari, et prius est esse quam operari, etiam in ordine supernatural!; ergo aliud est, ac prius est, principium essendi in ordine supernatural!, seu gratia sanctificans, quam principium operandi, seu tum charitas tum quaelibet alia virtus.

795. *Contra utramque autem rationem, primo* obici *potest* ex discrimine quod adest inter ordinem naturalem et ordinem supernaturalem in hac re. Nam in ordine naturali principium essendi est quaedam substantia et principium operandi (seu virtus) est quoddam accidens (cum substantia non sit per se et immediate operativa), ac ideo bene intelligitur quod debeant realiter distingui; in ordine vero supernatural! utrumque illud principium, sive essendi (gratia sanctificans) sive operandi (virtus), est accidens, ac ideo non repugnat ut conveniant in eadem realitate quae det simul esse et operari, ita ut gratia sit realiter idem ac charitas.

Resp. Non obstante ratione accidentis quae competit utrique, nequeunt illa duo principia in unum convenire, quia obstat *ratio virtutis,* quae supponit distinctam naturam (utut accidentalem) secundum quam disponit subiectum, ut dictum est. Obstat praeterea ipsa *ratio subiecti,* in quo illa duo accidentia (gratia et virtus) immediate recipiuntur; nam gratia, cum det esse in ordine supernatural!, petit sublectari in ipsa substantia animae, ut quod habet esse naturale elevetur ad esse supernaturale, dum virtus, cum sit principium operationis, petit subiectari in facultate operativa; nequit autem unum et idem accidens in duplici distincto subiecto subiectari. Unde, si charitas non distingueretur a gratia sanctificante, non esset vera virtus, cum non supponeret naturam iuxta quam disponeret hominem, nec sanctificaret animam, sed ad summum solam voluntatem. Idque totum ex eo confirmatur quod, si una er eadem accidentalis realitas, ob suam eminentiam, posset praestare tum esse

tum operari in ordine supernatural!, posset pariter praestare quodlibet operari, seu tum actum charitatis tum actus aliarum virtutum, et ita omnes virtutes supprimerentur ac totus supernaturalis organismus reduceretur ad unam virtutem charitatis, vel potius ad unam generalem entitatem quae nec esset proprie virtus charitatis, sed generale quoddam principium tum sanctificativum tum universaliter operativum; ipsa igitur distinctio ceterarum virtutum a charitate et a gratia sanctificante ostendit istarum etiam ab invicem distinctionem.

796. *Secundo, instanter* **obicitur** *a Scotistis* (cf. ipsum Scotum, *In 2 Sent.*, dist. 27, circa initium) quod si virtus ex sua ratione supponeret distinctam gratiam sanctificantem, sequeretur quod nulla virtus possit adesse aut manere sine hac gratia (quemadmodum nulla naturalis facultas subsistere potest sine propria substantia); iamvero id patet esse falsum quoad fidem et spem informes, quae manent in peccatoribus.

Resp. Virtus, quae ex sua ratione supponit in subiecto gratiam sanctificantem, est virtus proprie ac simpliciter dicta, seu habitus operativus stabiliter ac perfecte disponens subiectum in sua operatione in ordine ad finem; quod quidem omnis virtus obtinet a voluntate cuius proprium obiectum est finis, et in ordine supernatural! id obtinet a charitate quae disponit voluntatem ad finem supernaturalem, ita ut inde charitas dicatur forma virtutum (2-2, q. 4, a. 3 et 4), sicut vicissim ipsa gratia sanctificans, utpote radix charitatis, dicitur forma ipsius charitatis *(De verit.,* q. 27, a. 2, ad 6: «Gratia, qua ipsa charitas formatur»), lamvero, fides informis (et idem dic de spe), utpote expoliata forma charitatis et gratiae sanctificantis, quamvis retineat specificam suam rationem habitus intellectualis ac pro tanto suam specificam rationem in esse physico, amittit tamen suam perfectionem in esse morali, seu in proprio esse virtutis, ac ideo non est amplius virtus proprie ac simpliciter dicta (2-2, q. 6, a. 2, ad 1: «Fides informis... non est perfecta simpliciter, perfectione virtutis»), sed manet ad modum instabilis dispositionis (est nempe verus habitus, sed habens imperfectum statum simplicis ac instabilis dispositionis), idque ratione subiecti quod, ob amissam gratiam et charitatem, non est amplius pro fide subiectum connaturale sed violentum quemadmodum calor, qui est in igne stabiliter tanquam in subiecto connaturali, transiens in aquam, est in ipsa instabiliter tanquam in subiecto violento, cum non sit proprietas aquae quae naturaliter est frigida, ac ideo facile deperditur. Charitas vero, ex sua intestina ac inalterabili ratione, est virtus proprie ac simpliciter dicta, ac ideo ita petit distingui a gratia sanctificante ut pariter ab ea numquam separari queat.

Itaque, sive fides sive charitas, sub ratione proprie ac simpliciter dictae virtutis, petit distingui ac veluti emanare a gratia, sed fides eaque sola potest decidere a tali virtutis ratione, ac ideo a gratia sanctificante separari.

797. *Tertio, quidam subtiliter* **obiciunt** quod, si gratia realiter distingueretur a charitate, hae duae realitates possent ab invicem separari, ita ut una infundatur sine altera; et tunc sequerentur plura impossibilia et contradictoria, ut nempe ille qui haberet gratiam sine charitate, esset simul Deo gratus, quia haberet gratiam, et non gratus, quia Deum non diligeret, item

ille salvaretur, ratione gratiae quae est semen gloriae, et non salvaretur quia careret charitate, sine qua nemo salvatur; et pari modo res se haberent in eo qui vicissim haberet charitatem sine gratia.

Resp. Ex reali duorum distinctione non necessario sequitur eorum separabilitas, ut patet ex reali distinctione et inseparabilitate materiae et formae non rationalis in petra, planta et bruto, necnon probabilius ex inseparabilitate proprietatum intellectus et voluntatis ab essentia animae. Ceterum, data nec simpliciter concessa, separabilitate charitatis a gratia (sicut quidam concedunt separabilitatem intellectus et voluntatis ab anima, de potentia Dei absoluta), praefata inconvenientia nequaquam sequerentur, quia idem effectus sive a gratia sive a charitate procedit sub diverso titulo ac respectu. Qui enim haberet gratiam sine charitate, esset Deo gratus titulo participationis divinae naturae et filiationis adoptivae, etsi non titulo actualis dilectionis (quae ceteroquin josset a Deo causari per influxum solius gratiae actualis) et salvaretur titulo laereditatis, etsi non iure meriti quod in charitate fundatur; et inverso modo res se haberent in eo qui haberet charitatem sine gratia sanctificante.

798. Ex dictis de distinctione gratiae sanctificantis a charitate aliisque virtutibus sequitur ipsam esse tum verum ac *distinctum habitum,* non vero quandam generalem et intrinsecam formam virtutum; iuxta Bonaventuram (supra, n. 789), secus non distingueretur adaequate a virtutibus nec ipsae virtutes distinguerentur specifice inter se cum communicarent in eadem forma (cf. *In 2 Sent.,* dist. 26, q. 2, a. 4; *De verit.,* q. 27, a. 5); tum *habitum entitativum* nec operativum, nam ipsa praesupponitur habitibus operativis tanquam quaedam natura conferens ipsum esse in ordine supernaturali, nec ceteroquin ullus actus cogitari potest quem ipsa operetur quique ab aliis virtutibus non eliciatur, ut diligere, sperare et credere, sed omnia quae ipsi attribui possunt, sunt staticae quaedam proprietates vel effectus, ut quod sit participatio divinae naturae, ratio filiationis adoptivae et fundamentum habitationis SS. Trinitatis. Unde cum S. Thomas ait «gratiam non proprie posse dici habitum, quia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale quod in anima facit» *(De verit.,* q. 27, a. 2, ad 7), loquitur de habitu prout in strictiori sensu solet accipi a philosophis, seu de habitu operative, quem solum philosophi cognoverunt quique solus reapse datur in anima secundum ordinem naturalem; unde S. Doctor alibi addit quod, quamvis in anima nequeat esse habitus entitativus naturalis, tamen «si loquamur de aliqua superiori natura, cuius homo potest esse particeps, secundum illud 2 Petr. 1.4: 'Ut simus consortes naturae divinae', sic nihil prohibet in anima secundum essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam» (1-2, q. 50, a. 2).

Ex hoc autem quod gratia est habitus entitativus, distinctus a virtutibus, sequitur gratiam residere in ipsa ac sola essentia animae, virtutes vero in animae facultatibus, *tanquam in immediato ac proprio subiecto* (1-2, q. 110, a. 4; *In* 2 *Sent.*, disp. 26, a. 3; *De verit.*, q. 27, a. 6).[51] Unde reicienda est sententia supradictorum theologorum, et peculiariter Scotistarum, qui, cum identificaverint gratiam cum charitate, consequenter docuerunt gratiam sanctificantem residere immediate in voluntate.

Ratio quare gratia sanctificans non possit esse nisi in essentia animae est, primo, quia ipsa dat esse supernaturale quod praesupponitur ad posse supernaturale, esse autem competit essentiae animae sicut posse suis facultatibus; secundo, quia si gratia resideret in facultate, esset necessario virtus sive habitus operativus, cum omnis perfectio facultatis sive potentiae animi habeat rationem virtutis, eo quod facultas nihil aliud sit quam aliquid essentialiter operativum; tertio, quia si gratia non resideret in essentia animae, non esset ratio quare resideret in hac potius quam in alia facultate, cum aequaliter se habeat ad integram activitatem supernaturalem, ac ideo esset in pluribus subiectis, nec esset una et simplex entitas aut mere confunderetur cum omnibus virtutibus; quarto, quia, si per impossibile gratia non resideret in essentia animae, haec careret secundum seipsam supernaturali elevatione et ita non totus homo nec praecipua eius pars elevaretur, non scilicet secundum esse sed tantum secundum operari supernaturaliter perficeretur.

Et idem dicendum est de *subiecto peccati* quod opponitur gratiae et virtutibus. Prout enim peccatum mortale est privatio gratiae sanctificantis et est habitus entitativus (macula peccati), residet in essentia animae (idemque valet de peccato originali, prout est privatio iustitiae originalis); prout vero est privatio virtutis et habitus operativus vitiosus, residet in facultatibus, ex quibus procedit ipse actus peccati, quo ille habitus generatur et ad quem ipse habitus vicissim inclinat.

[51] Ad rem facere potest opus Th. Graf, *De subiecto psychico gratiae et virtutum*, 2 voll. («Studia Anselmiana» II-IV), Romae 1934-1935, quamvis in eo agatur directe de subiecto solarum virtutum cardinalium.

QUAESTIO IV. DE PROPRIETATIBUS GRATIAE SANCTIFICANTIS[52]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

799. Ex praecedenti quaestione sequitur gratiam sanctificantem esse, secundum suam naturam, *habitum entitativum supernaturalem, residentem in essentia animae.* Ex hac autem natura resultant immediate quidam aspectus vel formalitates, quae possunt ab invicem secerni ac classificati in duplici categoria, sub strictiori conceptu proprietatum et effectuum formalium. Postposita altera ac principaliori quaestione de effectibus formalibus, hic breviter agemus de proprietatibus gratiae, quarum praecipuae sunt specifica unitas, essentialis principalitas et eminentialis dignitas (de eius autem supernaturalitate actum est supra, n. 784, quippe quae involvitur in ipsa eius natura).[53] Si qui autem occurrat particularis dissensus inter theologos, indicabitur in decursu explicationis.

II. ASSERTIO. Gratia sanctificans triplici gaudet proprietate, specifica nempe unitate, essentiali principalitate et eminentiali dignitate; est scilicet unum ens, pri um ens ordine naturae et supremum ens ordine dignitatis.

EXPLICATUR ET PROBATUR.

800. 1. De specifica unitate gratiae sanctificantis.[54]

Gratia sanctificans est una specifice, sive in eodem individuo sive in diversis, nec dari potest duplex gratia sanctificans specifice diversa (idemque pariformiter valet etiam de virtutibus), sed totum discrimen inter gratiam et gratiam provenit vel ex quantitate, tam extensiva quam intensiva, vel etiam ex modalitate. Unde gratia

52 Confer generalem bibliographiam relatam in n. 756.

53 Quidam auctores sub nomine proprietatum huc introducunt gratiae *incognoscibilitatem* (sive incertitudinem), *inaequalitatem et amissibilitatem,* quae tamen respiciunt potius existentiam sive statum gratiae ex parte subiecti et de quibus congruentius agemus infra, ubi de iustificatione (cf. in n. 971, in nota).

54 S. Thomas, *De veritate,* q. 25, a. 5, loquitur directe de sola unitate gratiae in eodem individuo, sed simul plura innuit de gratiae unitate etiam absolute et in diversis individuis.

Praeter commentatores, et peculiariter Salmanticenses *(De gratia,* disp. 4, dub. 8, ubi haec quaestio fuse discutitur), confer duos sequentes modernos auctores, de hac re in oppositum sensum disputantes: A. Ceccato, «La specie della grazia abituale di Cristo secondo San Tommaso», *Divus Thomas* (Piacenza) XVII (1940) 193-214, 289-309.— A. Michel, «La grâce sanctifiante chez les justes spécifiquement la même», *Doctor Communis* VIII 1955 (1955) 114-148.

communis et gratia sacramentalis in eodem individuo sunt specifice eadem et differunt sola modalitate, ita ut gratia sacramentalis addat ad gratiam communem aliquem modum, ut explicatur in tractatu De Sacramentis in genere. Pariter eiusdem speciei sunt gratia nostra viatrix, gratia gloriae, originalis iustitia in Adamo, gratia angeli in via, gratia plena B. Virginis et amplissima gratia creata ipsius Christi (de qua est potissima difficultas), nec nisi amplitudine, gradu aut modo, inter se differunt, ut adnotatur in respectivis tractatibus.[55]

Haec sententia, prout asserit generaliter impossibilitatem duarum gratiarum specifice distinctarum, est longe communior inter theologos ex omni schola post S. Thomam (1-2, q. 112, a. 4); eam peculiariter defendunt Caietanus *(In 3 p.,* q. 7, a. 11, n. 4 sq.), Suarez *(De gratia,* l. 8, c. 3, n. 10), loannes a S. Thoma *(De gratia,* disp. 24, a. 1), Gonet *(De gratia,* disp. 2, a. 4, 3, n. 85-90), Salmanticenses *(De gratia,* disp. 4, dub. 8), quos sequuntur communiter moderni.[56] Contradicunt autem pauci, quos Salmanticenses vocant iuniores, praecipue autem Granados *(In 3 p.,* controv. 8, tr. 4, disp. 4) et Ripalda *(De ente stipernaturali,* l. 1, disp. 23, sect. 14); inter modernos vero G. Mattiussi et L. Billot, quibus non ambigue favent G. Philips et A. Michel.[57]

55 Cf. tractatum *De Deo Creante et Elevante,* hic supra, n. 491, 606; tractatus *De B. Virgine* et *De Verbo Incarnato,* in vol. 3.

56 Confer varios auctores in eorum tractatu *De Verbo Incarnato,* ubi de gratia Christi.

57 Mattiussi, *De Verbo Incarnato* (Romae 1925) 199, n. 52.—«Infinita della grazia in N. S. G. C.», *Gregorianum* I (1920) 513-537.

Billot, *De Verbo Incarnato,* thes. 17, § 2.

Philips, «La grâce des justes de l'Ancien Testament», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XXIII (1947) 521-556: XXIV (1948) 23-58, peculiariter 54 sq.; qui conatur probare gratiam in A. T. fuisse aliam ac in N. T., quatenus saltem caruit filiatione adoptiva et inhabitatione SS. Trinitatis.

Michel, *loc. cit.,* et in articulo «Jésus-Christ», *Dictionnaire de théologie catholique* VIII-1 (Paris 1923) 1282 sq.

Praeterea, C. Boyer, relata utraque sententia cum propriis rationibus, etiam alteri aliquod suffragium affert, quatenus concludit: «Quibus sic stantibus et salvo meliori iudicio, quamvis pauci sint diversitatem essentialem affirmantes, eorum rationes non videntur spernendae» *(De Verbo Incarnato* [Romae 1948] 170 sq.).

Mattiussi in priori loco scribit: «Minime debemus in ea opinione sistere, quod gratiae sanctificantis ratio formalis sit ima specifice; melius tenebimus, conceptum, quem supernaturalis elevationis theologi habemus, unum esse unitate tantum generica, quae essentialibus notis ulterius ad diversas species et ordines gratiae determinari postulat».

Billot (sese referens ad Mattiussi) ait incertum esse lumen gloriae esse specifice idem in omnibus beatis, imo contrarium posse cuiquam videri valde verosimile. Dein prosequitur: «Ex quo ulterius sequeretur possibilis quoque diversificatio modorum specie differentium in genere gratiae sanctifi tis, quae ad visionem comparatur sicut principium ad principiatum et natura ad operationem... [Consequenter], IT1S1 tOtUS £<1110Γ, oporteret dicere gratiam illam tam singulari unionis hypostaticae titulo [Christo] collatam, praeeminere gratiis aliis datis, non iam solo gradu intensitatis, verum etiam perfectione specifica». In confirmationem autem adducit duos textus S. Thomae, i. e. 3 p., q. 7, a. 11, ad 3; *De veritate,* q. 29, a. 3, ad 5, qui tamen ad rem non faciunt.

Praefata specifica gratiae unitas ostenditur ex specifica unitate tum immediati ac formalis eius effectus, tum finis ad quem ipsa ordinatur, tum operationum, quarum ipsa est radicale principium. *Primo* enim immediatus ac *formalis effectus* gratiae est (ut in seq. q. explicabitur et omnes admittunt) participatio divinae naturae, prout est natura et prout est in se, seu secundum intima Deitatis; huiusmodi autem participatio est necessario specifice una, sicut est una et simplex ipsa intima Dei natura; nec aliunde diversitas specifica peti potest ex parte modi illam participandi, nam modus quo per gratiam natura divina participatur est perfectissimus qui excogitari possit, cum participetur immediate, formaliter et prout est in se. *Secundo, finis* ad quem gratia ordinatur est beatifica visio, seu immediata apprehensio ipsius essentiae divinae; huiusmodi autem visio nequit specifice diversificari, ut patet ex simplicitate ipsius obiecti, nec valet cum Billot huiusmodi diversitatem repetere ex parte solius hominis et non ex parte obiecti, nam ita solveretur requisita proportio inter facultatem et obiectum. *Tertio, supernaturalis operatio,* ad quam gratia mediantibus virtutibus sive suis facultatibus ordinatur, nequit esse nisi specifice una in unaquaque linea operativa (una scilicet fides, una spes, una charitas, una beatifica visio), ut patet ex ipsa simplicitate et indivisibilitate formalis ac immediati obiecti in unaquaque linea (scilicet Dei in seipso sub intima ratione Deitatis, prout est prima veritas, summum bonum nobis appetendum et in se amandum, primum ens immediate apprehendendum); unde etiam radix, ex qua huiusmodi operatio fluit, scilicet gratia sanctificans, non secus ac unaquaeque virtus per quam ipsa immediate operatur, debet esse specifice una.

Ex quibus etiam patet eandem specificam unitatem praedicandam esse non solum de gratia sanctificante, sed pariter de ceteris entibus supernaturalibus, scilicet de singulis virtutibus infusis, tam theologicis quam moralibus, necnon de donis Spiritus S. Nam, ex una parte haec omnia in uno fundamento eiusdem gratiae radicantur et ab eo profluunt, ut mox explicabitur, et ex alia parte unumquodque illorum exhaurit proprium obiectum ad quod refertur quodque est qua tale simplex et indivisibile, nullum relinquens locum aliae virtuti eiusdem generis a qua attingi possit. Etenim, sicut gratia sanctificans refertur ad Deum prout est natura quaedam, seu sub conceptu naturae, quae est simplex nec diversimode participabilis, ita virtutes referuntur ad Deum sub conceptu operationis, qui quamvis multiplicabilis sit, tamen, in unaquaque linea referibilitatis, iterum simplex est, ita ut nequeat eadem virtus specifice multiplicari, ut patet de fide quae attingit Deum sub simplici ratione testificantis et testificati, de lumine gloriae quod eum attingit sub indivisibili

ratione obiecti clare visi, et de charitate qui eum atingit sub indivisibili ratione boni in se amabilis.

801. 2. De essentiali principalitate gratiae.

Huiusmodi principalitas gratiae relate ad ceteras entitates supernaturales (nominarim virtutes, quibus adde dona Spiritus S. et ipsum lumen gloriae) in tribus consistit.

Primo nempe in eo quod, cum gratia sit habitus entitativus dans ipsum esse in ordine supernaturali, aliae vero entitates sint habitus operativi dantes solum posse sive operari, gratia cetera *praecedit ordine naturae.*

Secundo ac consequenter, ipsa se habet ut causa sive *radix, ex qua cetera dimanant,* non quidem per modum efficientiae sed per modum simplicis resultantiae, ducta comparatione ex modo quo naturales facultates fluunt ab essentia animae.

In explicanda tamen huiusmodi connexione sive dimanatione, *discrepant theologi.* Nam aliqui eam intelligere videntur *mere extrinsece,* quatenus nempe virtutes simul cum gratia infunduntur, quae tamen, utpote habitus entitativus, est natura prior. Alii, ut Aureolus (apud Capreolum), Curiel, Aversa, et Suarez (De *gratia,* l. 6, c. 13, n. 20 sq.), eam intelligunt intrinsece quidem sed *mere moraliter,* quatenus nempe infusio gratiae exigit etiam infusionem proportionatarum virtutum, quae fit per distinctam Dei actionem. Alii tandem, ut Capreolus (inclinat, agens contra Aureolum), Salmanticenses (De *gratia,* disp. 4, dub. 6, ubi res diffuse discutitur) aliique thomistae sat communiter, praeterea Granados (De *gratia,* controv. 8, tract. 4, disp. 8) et Ripalda (De *ente stipem.,* disp. 121, sect. 3), eam intelligunt *physice,* ita scilicet ut virtutes emanent physice ex habitu gratiae, eo analogico modo, quo facultates fluunt ab essentia animae, et ita proinde ut Deus per unicam actionem infundat et gratiam et virtutes, sive potius gratiam a qua necessario fluunt virtutes.

Quae postrema sententia, nihil impossibile in se continet, imo probabilior est, tum quia ita gratia non frustra dicitur nova natura, sed plenius imitatur ipsam naturam (quamvis sit aliunde aliquod accidens); tum quia secus gratia non posset vere dici principium actuum supernaturalium qui immediate procedunt ex virtutibus, nisi ipsae virtutes prius fluxerint ex ipsa gratia, nec dici posset principium meriti, nisi virtus charitatis, in qua proxime meritum fundatur, procederet ab ipsa gratia; tum quia hanc sententiam manifeste inculcat S. Thomas.[58]

[58] 1-2, q. 110, a. 3, ad 3: «Gratia... praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix».

Ibid., a. 4, ad 1 et 2: «Gratia comparatur ad voluntatem, ut movens ad motum, quae est comparatio sessoris ad equum, non autem sicut accidens ad subiectum... Est gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animae est prinpicium operum vitae mediantibus potentiis».

3 p., q. 62, a. 2: «Gratia secundum se considerata perficit essentiam animae, in

Nec obstat quod *fides et spes informes* remanent, recedente gratia, quod esset impossibile, si illae virtutes fluerent physice ab ipsa gratia; nam ipsae fluunt ac dependent a gratia non quomodolibet et secundum suam specificam rationem, sed secundum rationem virtutis proprie ac simpliciter dictae, ut explicatum est supra (n. 796), quam quidem rationem amittunt, recedente gratia. Pariter frustra obicitur quod saltem *lumen gloriae* non fluit physice a gratia, ut patet ex gratia viae quae hoc lumine caret; nam a gratia viae, utpote imperfecta ac carente modo illo plenitudinis quem habebit in patria, fluit imperfectum lumen fidei, quod interim stat pro lumine gloriae in eadem linea cognitionis Dei; postquam autem haec gratia, eadem essentialiter manens, acquiret in patria praefatum perfectionis modum, ab ea necessario fluet lumen gloriae, nec per aliam Dei actionem quam per eam qua Deus illum ipsum modum producet in gratia.

Tertio ac consequenter, gratia dicitur et est *forma virtutum,* non quidem intrinsece, ut patet, sed per intimum, utut extrinsecum, influxum; non tamen per influxum effectivum, quemadmodum charitas dicitur forma ceterarum virtutum, utpote praebens illarum actibus forman moralitatis (2-2. q. 4, a. 3 et 4; q. 23, a. 8), sed per influxum dependentiae, seu per *modum originis,* «quia scilicet ex ipsa gratia quodammodo formaliter oriuntur habitus virtutum, per diversas potentias diffusi; illud autem quod ab alio oritur, formam et speciem ab eo trahit, et in suo vigore consistit quandiu origini continuatur» (Iw 2 *Sent.,* dist. 26, q. 1, a. 4, ad 5). Quo sensu «per gratiam ipsa charitas formatur» (De *verit.* q. 27, a. 2, ad 6), quae est forma ceterarum virtutum.

802. 3. De eminentiali dignitate gratiae.

Ex eo quod gratia est formalis *participatio naturae divinae,* sequitur ipsam esse *simpliciter perfectiorem ac nobiliorem quam omne ens creatum naturale,* tum accidentale, ut intellectus et voluntas, tum etiam substantiale, ut ipsa essentia animae (cf. supra, n. 785), essentia angelica necnon humanitas Christi eiusque nobilissima ani-

quantum participat quandam similitudinem divini esse. Et sicut ab essentia animae fluunt eius potentiae [scilicet physice; cf. 1 p., q. 77, a. 6], ita a gratia fluunt quaedam perfectiones ad potentias animae, quae dicuntur virtutes et dona, quibus potentiae perficiuntur ad suos actus».

In 2 Sent., dist. 2, q. 1, a. 4: «Gratia essentialiter a virtute differt. Oportet enim perfectiones perfectibilibus proportionatas esse. Unde sicut ab essentia animae fluunt potentiae ab ipsa essentialiter differentes, sicut accidens a subiecto, et tamen omnes uniuntur in essentia animae ut in radice, ita etiam a gratia est perfectio essentiae, ut dictum est, et ab ea fluunt virtutes quae sunt perfectiones potentiarum, ab ipsa gratia essentialiter differentes, in gratia tamen coniunctae sicut in sua origine, per modum quo diversi radii ab eodem corpore lucente procedunt» (cf. ad 5).

ma naturaliter considerata *(De verit.,* q. 27, a. 1, ad 6). Idque convenit non solum gratiae sanctificanti sed pariformiter omni enti supernaturali, ut virtutibus et donis.

Ex eo autem quod gratia est *participatio naturae divinae, ut natura est,* seu sub ipso conceptu naturae nec sub alio ac particulari conceptu operationis, seu intellectionis aut volitionis (ut sunt fides, aut lumen gloriae, et cbaritas), sequitur gratiam esse *simpliciter perfectiorem ac nobiliorem ceteris entitatibus supernaturalibus creatis,* seu virtutibus, ipso lumine gloriae et visione beatifica. Praeterea, haec omnia fluunt ex ipsa gratia, veluti ex eorum causa et radice, et sub hac ratione sunt iterum minus digna quam ipsa gratia, sicut effectus sua causa; ceterum, haec altera ratio refunditur in priorem, nam ideo illa fluunt ex gratia, quia in hac participatur ipsa Dei natura ut natura est, seu ut forma esendi et radix operandi. Secundum quid tamen illa entia, et peculiariter charitas et lumen gloriae, sunt perfectiora gratia sanctificante, quatenus nempe se habent ad eam ut actus secundus, sicut fructus se habet ad arborem, et quatenus per operationem attingunt Deum immediate.

803. Ex his et ex nuper dictis de principalitate gratiae intelligitur *mutua relatio et excellentia gratiae et charitatis* quae est potissima inter virtutes. Gratia nempe dat ipsum esse in ordine supernaturali; charitas vero dat tantum potissimum operari, quod ceteroquin refunditur in ipsam gratiam, ut in radicem charitatis. Gratia est forma virtutum, et ipsius charitatis, per modum originis; charitas vero per modum efficientis, conferens illis ipsam formam in ratione virtutis. Gratia est radix meriti; charitas vero est eiusdem proximum principum. Per gratiam et charitatem homo fit iustus et charus Deo, sed diversimode, seu per gratiam formaliter et entitative, per charitatem vero consequenter et operative. Sive per gratiam sive per charitatem homo salutem consequitur, sed per illam titulo haereditatis, per hanc vero iure meriti. Quaecumque autem conveniunt charitati, conveniunt etiam gratiae causative seu radicaliter, quae ideo est simpliciter dignior charitate (cf. Caietanum, *In 1-2,* q. 110, a. 3, n. 4).

Si autem gratia comparatur cum *substantiali sanctificatione humanitatis Christi* et cum sanctificatione quae provenit B. *Virgini* ex ipsa divina Maternitate (non loquimur de gratia creata Christi et B. Virginis, quae, ut diximus supra, est eadem specifice ac nostra gratia), sic est minus perfecta et minus nobilis, quoniam gratia quae huiusmodi sanctificationem sive dignitatem producit, non est amplius quaedam gratia creata, sed ipsa gratia increata sive divina essentia, per Verbum hypostatice unita cum humanitate Christi et per hanc humanitatem attacta a generativa actione B. Virginis.

QUAESTIO V. DE FORMALIBUS EFFECTIBUS GRATIAE SANCTIFICANTIS.[59]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

804. Cum gratia sanctificans sit habitus mere entitativus, quo anima informatur, eius effectus nequeunt esse nisi formales, qui nempe producuntur non per aliquam actionem sed per ipsam formae positionem, tanquam istius resultantiae in subiecto. Plures quidem istiusmodi effectus assignari solent, ut sanctificatio (dignitas resultans ex unione cum Deo), renovatio, regeneratio, iustitia, gratificatio, amicitia divina,[60] deiformitas, imago Divinitatis, pulchritudo

[59] De participatione divinae naturae: 1-2, q. 110, a. 3 et 4; q. 112, a. 1; praeterea: 1 p., q. 13, a. 9; q. 93, a. 4; 3 p., q. 2, a. 10, ad 1; *In 2 Sent.,* dist. 26, q. 1, a. 3. De filiatione adoptiva: 3 p., q. 23; praeterea, 1 p., q. 33, a. 3; 2-2, q. 45, a. 6; 3 p., q. 3, a. 8; *In 3 Sent.,* dist. 10, q. 2.

Huc faciunt opera relata in tractatu *De Deo Trino* (supra, n. 299), ubi de missione et inhabitatione divinarum personarum. Praeterea ac directius:

Bittremieux, J., «Utrum unio cum Spiritu Sancto sit causa formalis filiationis adoptivae iusti», *Ephemerides theologicae Lovanienses X* (1933) 427-440.

Bourassa, F., «Adoptive Sonship: Our union with the divine persons», *Theological studies* XIII (1952) 309-335.

Catherinet, A., «La Sainte Trinité et notre filiation adoptive», *Vie spirituelle* XXXIX (1934) 113-128; item in *Ami du clergé* (1932) 294-300; (1939) 101-104.

Dockx, S. L, *Fils de Dieu par grâce,* Paris 1948.

Garrigou-Lagrange, R., *De gratia* (Torino 1946) 102-112, 317-326, ubi reproducitur art. «La grâce est-elle une participation de la Déité telle qu'elle est en soi?», *Revue thomiste* (1936) 470-485.

Gonet, *De gratia,* disp. 2, a. 4 et 5.

Holtum, G. von, «Die heiligmachende Gnade in ihrer Beziehung zu der Einwohnung des HI. Geistes in der Seele», *Divus Thomas* (Freiburg) IV (1917) 435-463.

Kuhaupt, H., *Die Formalursache der Gotteskindschaft,* Münster 1940.

La Taille, M. de, «Actuation créée par acte incréé», *Recherches de science religieuse* XVIII (1928) 253-268.

Martinez Gomez, J. C., «Relation entre la inhabitation del Espiritu Santo y los dones creados de la justification», *Estudios eclesiâsticos* (1935) 20-50.

Mersch, E., «Filii in Filio», *Nouvelle revue théologique* LXV (1938) 551-582, 681-702, 809-830.

Philippe de la Trinité, «Réflexions de théologie dogmatique. III: Filiation adoptive», *Ephemerides Carmeliticae* XVI (1965) 71-117.

Piolanti, A., «La grazia come pertecipazione della natura divina», *Euntes docete X* (1957) 43-50.

Rondet, H., «La divinisation du chrétien», *Nouvelle revue théologique* (1949) 449-476, 561-588.

Salmanticenses, *De gratia Dei,* disp. 4, dub. 4.

Suarez, *De gratia,* 1. 7, c. 1-4.

Zedda, F., *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo,* Roma 1952.

[60] Distinguas inter *gratificationem* (i. e. facere gratum, carum, amabilem) et *amicitiam* (habere ut dilectum). Primus enim effectus pendet immediate a gratia, nam homo fit Deo gratus et amabilis titulo ipsius participationes divinae naturae (nam simile simili gaudet); alter vero effectus pendet immediate a charitate, nam homo fit Deo amicus titulo

animi,[61] *participatio divinae naturae, filiatio adoptiva, inhabitatio SS. Trinitatis, iustificatio, meritum,* sed haec quinque postrema, ad quae cetera etiam reduci possunt tanquam varii aspectus eiusdem generalis redundantiae gratiae,[62] magis determinatam faciem prae se ferunt atque peculiarem theologicam tractationem sibi vindicant.

Attenta autem maiori vel minori eorum propinquitate et connexione cum ipsa forma gratiae, sequenti modo disponi possunt:

Effectus formalis

immediatus (proximus)

primarius (inseparabilis) *Participatio divinae naturae*
secundarius (separabilis)

Filiatio adoptiva
Iustificatio

mediatus (remotus)

Inhabitatio SS. Trinitatis
Meritum

Participatio divinae naturae dicitur immediatus ac primarius effectus gratiae, ac pro tanto inseparabilis ab ea, quia fere coincidit cum ea seu inadaequate distinguitur ab ea, estque ipsa forma gratiae ut recepta in subiecto (quemadmodum effectus primarius ac inseparabilis quantitatis est facere subiectum quantum, seu habens in seipso partes extra partes, dum effectus secundarius ac separabilis est facere subiectum situatum et ubicatum, seu

actualis dilectionis ex utraque parte, in qua proprie amicitia consistit. Cf. supra, n. 797, et 2-2, q. 23, a. 1.

De effectu divinae amicitiae peculiariter tractat Lercher, *Instit. theol.,* ed. 4, IV-1, n. 90 sq. Recenter A. Teixidor, «De ratione formali amicitiae Dei...», *Analecta sacra Tarraconensia* (1929) V 3-30, conatus est defendere «rationem formalem amicitiae Dei in homine iusto non ad solum habitum caritatis reducendam [esse], sed per gratiam sanctificantem maxime explicandam».

[61] Quoad *imaginem* Divinitatis (sub qua intelligi potest etiam deiformitas) confer 1 p., q. 93 a. 5-8; dicta in tractatu *De Deo Trino* (supra, n. 245); A. Stolz, *Anthropologie theologica* (Friburgi Br. 1940) 69 sq.; R. Franco, «Teologia de la imagen de Dios y teologia de la gracia habituai», ***XVIII** Semana espaüola de teologia 1958* (Madrid 1961) 45-68; J. Cordero, «La imagen de la Trinidad en el justo segùn Santo Tomés», *Ciencia lomista* XCIII (1966) 3-86.

De pulchritudine, per gratiam animae collata, saepius loquuntur Patres ut Basilius, *De Spiritu S.* 9. 22; Ambrosius, *Hexaemeron* 6. 8. 46; Chrysostomus, *Catech. ad ilium.* I. 3; *In Ephes.,* horn. 1. 3 (cit. supra, n. 766); Augustinus, *De Trin.* 15. 8. 14 (cit. ibidem); item, Catechismus Conc. Trid. (2 p., c. 2, n. 50, cit. supra, n. 762). Cf. J. Bittremieux, «De pulchritudine effectu gratiae sanctificantis», *Ephemerides theologicae Lovanienses V* (1928) 426-436, et J. Aumann, *De pulchritudine inquisitio philosophico-theologica* (Valencia 1951) 138-182: «De pulchritudine divina in animabus iustis».

[62] Quod diversam rationem sub qua antiquiores scholastici solent considerare huiusmodi formales effectus, confer Lercher, *op. cit.,* n. 97.

habens eas partes dispositas in loco). Filiatio adoptiva et Justificatio dicuntur effectus secundarius ac separabilis, quia non necessario fluunt a forma gratiae, si nempe subiectum sit incapax illorum, ut patet de humanitate Christi. Inhabitatio SS. Trinitatis et meritum dicuntur effectus mediatus sive remotus, quia inter ipsos et gratiam mediat aliquod aliud elementum, puta, in priori effectu, praesentia Dei per immensitatem vel influxus actuum virtutum, et in altero, virtus charitatis ab ipsa gratia dimanans, ita ut gratia sit tantum fundamentum, non vero immediata ac totalis causa illorum.63*

Porro de inhabitatione SS. Trinitatis iam egimus in tractatu *De Deo Trino* (supra, n. 309-326), tanquam in propriori loco. De iustificatione autem et merito, distincte agemus infra sub titulo de effectibus gratiae, tum quia non dependent a sola gratia santificante sed involvunt etiam influxum alius causae, nam iustificatio, quamvis fiat formaliter per hanc gratiam, tamen implicat praevium influxum gratiae actualis qua homo disponitur ad iustificationem, meritum vero fundatur immediate in virtute charitatis nec nisi radicaliter procedit ab ipsa gratia sanctificante, tum quia expostulant fusiorem tractationem, ob varia elementa quae in eis implicantur. *Unde manent hic breviter considerandi duo priores ac immediati effectus, scilicet participatio divinae naturae et filiatio adoptiva,* de quorum existentia nullum est dubium aut controversia inter doctores, quamvis non modice ipsi disputent de essentia sive modo quo uterque sit intelligendus.

805. *Participatio divinae naturae*^ significat partialem quandam communicationem in divinam naturam, seu in his quae sunt Dei propria quaeque a Deo plene ac per essentiam possidentur.65 Multiplex autem genus participa-

63 Propterea meritum, qua parte residet proprie et immediate in charitate, excedit rationem formalis effectus gratiae, estque veluti effectus proprie dictus et distipctus; ac pro tanto vocari potest fructus gratiae, procedens a ramo charitatis.

^Stricte distinguenda ab unione cum Divinitate, qualiter habetur tum in Incarnatione (unio substantialis) tum in Eucharistia (unio accidentalis secundum «ubi» seu secundum praesentiam, immediate cum solo Corpore Christi).

65 Talis est ipse vulgaris conceptus participationis (ab habendo partem in aliqua re vel perfectione), quem sequenti modo scientifice determinat S. Thomas: «Individuum autem est homo per participationem, inquantum natura speciei in hac materia designata participatur. Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid, habens aliquid aliud adiunctum, proprie participare dicitur. Sicut si calor esset calor per se existentens, non diceretur participare calorem, quia nihil esset in eo nisi calor. Ignis vero quia est aliquid aliud quam calor, dicitur participare calorem» *{In Metaph.,* 1. 1, lect. 10, ed. M.-R. Cathala, n. 154; cf. 1 p., q. 13, a. 9).

De conceptu participationis secundum S. Thomam disserunt:

Fabro, C., *La nozione rnetafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino,* Milano 1939; ed. 2, 1950.

tionis generaliter cogitari potest, ut patet ex sequenti conspectu, qui ulteriori explicatione non indiget et iuxta quem classificati queunt variae opiniones, infra referendae, de ipsa participatione divinae naturae:

Participatio

impropria (metaphorica) sive *moralis.* Mera communicatio, sive conformitas, in moribus

propria sive *physica*

virtualis. Sic semen participat perfectionem generantis, ut virtus ab eo derivata ad producendum ei simile, quin habeat eandem formam sive naturam. Sic, sub alia ratione, creaturae dici possunt virtualiter participare naturam divinam, quatenus participant id quod virtualiter et eminenter est in Deo

formalis

univoca

numerica. Sic tres personae divinae participant eandem naturam

specifica. Sic duo homines participant in communi natura

analogica

naturalis. Sic creaturae in suo esse naturali participant perfectiones divinas

supernaturalis. Sic dicimus gratiam esse participationem ipsius intimae naturae Deitatis.

Filiatio adoptiva relate ad Deum intelligitur analogice ad ipsum conceptum filiationis adoptivae inter homines. Adoptio enim definitur: gratuita assumptio personae extraneae in filium cum iure ad haereditatem aliaque bona propria filii naturalis (cf. 3 p., q. 23, a. 1). Duo igitur elementa adoptio complectitur, quibus imitatur ipsam filiationem naturalem, scilicet electionem in filium sive constitutionem filiationis, quae in humanis nequit esse nisi fictitia sive iuridica, et eius effectum, sive ius ad haereditatem aliaque bona naturali filio competentia. Primum autem ac praecipuum elementum supponit ex una parte personam adoptatam non esse filium naturalem (imo esse prorsus extraneam iuribus familiaribus, ita ut nequeat proprie adoptari uxor, frater aut soror, mater aut pater) et ex alia parte adesse tamen in adoptato aliquam similitudinem cum natura specifica adoptantis (propterea nequit homo adoptare brutum aut angelum).

Cum autem in homine non adsit naturalis similitudo cum propria ac intima natura divina, oportet ut, si Deus velit eum in filium adoptare, prius ei communicet requisitam similitudinem, per quandam participationem suae

Geiger, L.-B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* («Bibliothèque thomiste», XXIII), Paris 1942; ed. 2, 1953.

Parente, P., «Rapporto tra partecipazione e causalità in San Tommaso», *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis* (1940-1941) 157-172.

naturae (3 p., q. 23, a. 1). Unde divina filiatio adoptiva necessario supponit participationem divinae naturae et in ea fundatur; non tamen necessario sequitur ab ea, cum possit contingere ut eiusmodi participatio divinae naturae conferatur alicui naturae quae pertineat ad ipsum filium Dei naturalem, ut fit in humanitate Christi, in quo casu ipsa naturalis filiatio eiusdem personae reddit impossibilem effectum filiationis adoptivae.[66]

806. *Sensus igitur nostrae quaestionis* est: *Primo,* utrum formalis, immediatus ac primarius effectus gratiae sanctificantis sit physica, *formalis et analogica participatio divinae naturae. Secundo,* utrum *filiatio adoptiva* sit formalis, immediatus ac secundarius effectus eiusdem gratiae, in illo priori fundatus.

II. ERRORES ET OPINIONES.

807. *Quoad participationem divinae naturae.*

Primo occurrit quaedam mystico-pantheistica conceptio participationis divinae naturae, a Magisterio damnata, iuxta quam anima veluti *transformatur in ipsam divinam essentiam.* Quod quidem, si intelligatur physice (ut verba sonant), solvit omne vinculum inter gratiam creatam et participationem divinae naturae, imo *ipsi gratiae existentiae vix locum* relinquit; ageretur nempe de physica, formali et *univoca* participatione divinae naturae, in terminis superius adhibitis (n. 805). Id sonant plures propositiones tum mystici *Echardi* (t 1327), damnatas a Ioanne XXII a. 1329, tum quietistae *Michaelis Molinos* (t 1696), damnatas ab Innocentio XI a. 1687.[67]

[66] Id contingeret etiam in hypothesi Incarnationis Patris aut Spiritus S., quia, quamvis non sint filii, tamen non sunt personae extraneae et in humanitate assumpta ius haberent ad haereditatem, imo eorum essentia divina est ipsa haereditas seu beatifica visio. Etiam in humanis moribus, non solum filii naturales, sed etiam parentes et fratres nequeunt adoptari, ob defectum extraneitatis.

[67] Eckardus: «Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum; simili modo sicut in sacramento panis convertitur in corpus Christi, sic ego convertor in eum, quod ipse operatur me suum esse unum, non simile. Per viventem Deum verum est, quod ibi nulla est distinctio...—Quidquid proprium est divinae naturae, hoc totum proprium est homini iusto et divino; propter hoc iste homo operatur, quidquid Deus operatur, et creavit una cum Deo caelum et terram, et est generator Verbi aeterni, et Deus sine tali homine nesciret quidquam facere» (Denz. 960, 963; cf. alias duas propositiones, ibid. 961 sq.).

Molinos: «Nihil operando anima se anihilat et ad suum principium redit et ad suam originem, quae est essentia Dei, in qua transformata remanet ac divinizata, et Deus tunc in se ipso remanet; quia tunc non sunt amplius duae res unitae, sed una tantum, et hac ratione Deus vivit et regnat in nobis, et anima seipsam anihilat in esse operativo» (Denz. 2205; cf. alias propositiones ibidem 2201-2204).

Haec, si stricte ac physice intelligantur, sonant verum pantheismum, et participationem divinae naturae exhibent ut physicam, formalem et univocam, ut dictum est. Attamen, verisimilius intelligenda sunt in solo sensu morali sive mystico, seu de completa unitate hominis iusti cum Deo non in substantia sed in operatione. Propterea similes expressiones occurrunt etiam apud multos *autores mysticos* bonae notae, praecipue and-

Secundo occurrit peregrina quaedam opinio *Leonardi Lessii* (t 1623),[68] *qui negat participationem divinae naturae esse formalem effectum ipsius gratiae sanctificantis,* imo negat ipsam existentiam participationis divinae naturae tanquam alicuius effectus creati in anima, eam confundens cum altero effectu inhabitationis SS. Trinitatis. Docet nempe proprium effectum gratiae sanctificantis, physice er in se consideratae, esse per se solam iustificationem, sive sanctificationem, nec in ea gratia contineri ullam participationem divinae naturae (et consequenter filiationem adoptivam); hanc autem *consistere formaliter in ipsa inhabitatione Spiritus S.,* non quidem informantis animam sed uniti animae per vinculum ipsius gratiae sanctificantis; quam unionem gratia efficit non propria vi et intrinseca exigentia (nam sic absolute potest consistere cum peccato mortali) sed ex mera ordinatione Dei qui vult ut uterque effectus iustificationis et inhabitationis Spiritus S. simul conveniant et prior sit vinculum et conditio alterius. Ob hanc intimam utriusque unionem, extrinsece a Deo impositam, dici etiam potest gratiam sanctificantem esse causam formalem sive iustificationis sive participationis divinae naturae per inhabitantem Spiritum S., sed prioris effectus est propria, physica ac necessaria causa, alterius vero est veluti conditionalis, moralis nec mecessaria causa. Eidem sententiae suffragium dederunt *Petavius? Thomassinus*™ et recentius Scheeben,[71] Hurter[72] et Waffelaert,[73] ut patet ex dictis in tractatu *De Deo Trino* (supra, n. 311), ubi de inhabitatione SS. Trinitatis.

808. Duae praefatae sententiae separant a gratia sanctificante creata effectum participationis divinae naturae, quem tribuunt ipsi gratiae increatae sive Spiritui S., prior quidem sententia supprimendo ipsam gratiam creatam, altera vero ei attribuendo tantummodo alium effectum, scilicet iustificationem. Contra quas, *communis ac firma doctrina theologorum* tenet in ipsa gratia sanctificante inveniri et in ea consistere divinae naturae participationem. Sed in explicando modo, quo gratia continet huiusmodi participationem, *tres*

quiores, quorum plures fuerunt immediati discipuli (Tauler et Suso) vel sequaces Magistri Echardi. Cf. A. Stolz, *Théologie der Mystik* (1936) 94 sq.

De doctrina Echardi (Eckart, Eckhart) et Molinos confer *Dictionnaire de théologie catholique* et *Dictionnaire de spiritualité* ad eas voces.

68 *De summo bono,* l. 2, c. 1, n. 4.—*De perfectionibus moribusque divinis,* l. 12, c. 11 cum appendice. Lessii verba diffuse refert et explicat H. Lennerz, *De gratta Redemptoris* (ed. 2, Romae 1940) 121-125.

69 *De Trinitate,* l. 8, c. 4-6.

70 *De Incarnatione* 8. 9 sqq.

71 *Dogmatik* I, n. 1065-1074: II. n. 832-743. Confer eius controversiam cum *T. Granderath* in *Zeitschrift für katholische Théologie* a. 1881, 1883, 1884 (Granderath) et *Katholik* a. 1883 et 1884 (Scheeben). Scheeben doctrinam fuse exponit et sub luce protestanticae doctrinae crisi subicit E. H. Palmer (protestans), *Scheeben's doctrine of divine adoption,* Kampen 1953.

72 *Theol. dogrn. comp.* II, n. 190.

73 In *Collationes Brugenses* a. 1910-1916 et *Ephemerides theologicae Lovanienses* a. 1925.

proferuntur sententiae, scilicet de participatione *morali,* vel *virtuali,* vel *formali* (non univoca, sed analogica), iuxta divisionem superius traditam (n. 805).

Moralem tantum participationem, consistentem in ipsa sanctitate qua homo imitatur et assimilatur sanctitati Dei, docuit praecipue *Martinus Ripalda* (t 1648; *De ente supernatural!* VI, disp. 132, sect. 9, n. 105), cui suffragium dederunt Coninch, Esparza, Oviedo, Struggl, Kilber (in suis tractatibus de iustificatione et de gratia). Quorum mens sequenti modo exponi potest: gratia est quidem aliqua qualitas physica, sed in hac praecise ratione non exhibet nec continet participationem divinae naturae; cum autem vi gratiae homo moraliter ac sancte operatur, fit similis sanctitati divinae, ac pro tanto in gratia fundatur moralis participatio naturae sive vitae divinae, eo fere modo quo qui imitatur fidem Abrahae, filius Abrahae dicitur, et qui imitatur malitiam diaboli, filius diaboli vocatur, non scilicet secundum esse sed secundum operari, et ad modum imitationis.[74] Ceterum ad hanc sententiam benigne reduci potest tum opinio *Morini* et aliorum, qui videntur evacuare physicam indolem ipsius gratiae habitualis, hanc concipientes ut aliquid morale, tum opinio *Ockam* aliorumque Nominalium qui supernaturalitatem gratiae reducunt ad quendam extrinsecum ac moralem valorem (cf. supra, n. 773, 784).

Physicam sed virtualem participationem divinae naturae videntur admisisse aliqui theologi, quos reticito nomine commemorat Gonet, gratiam concipientes ut *quoddam semen* (est enim reapse semen gloriae), participans virtutem, etsi non ipsam essentiam, Divinitatis, sicut semen humanum participat virtutem hominis generantis. Cum tamen huiusmodi comparatio claudicet, eo quod gratia non habet, sicut semen humanum, virtutem ad producendam in anima ipsam physicam naturam generantis sive Dei, sed tantum ad operandum moraliter et sancte, et hoc sensu ad producendam in anima veluti moralem naturam Dei, haec sententia necessario reincidit in praecedentem. Nec aliunde dici potest eos doctores cogitasse gratiam esse virtualem naturae divinae participationem, in eo sensu quod participat tantum id quod in Deo est virtualiter eminenter; nam sic gratia non differret a rebus naturalibus (cf. supra, n. 805).

Physicam ac formalem, utut analogicam, participationem divinae naturae per gratiam, docet *communis sententia theologorum.* Sicut scilicet homo per substantiam suam naturalem physice ac formaliter, utut analogice, participat divinam naturam secundum quaedam eius attributa (esse, vivere, intelligere), ita per accidens gratiae participat divinam naturam secundum altiora intimaque eius attributa. Attamen, in determinando *sub quo praecise attributo vel aspectu* divina natura per gratiam participatur, iterum dividuntur theologi in *duas sententias.*

74 Ripalda: «Gratia participat Deitatem bonitate morali habituali et universali, naturae propria, cui debita est virtus ad omnes et solas operationes moraliter bonas, et repugnat operatio moraliter mala, qua scilicet iustus absolute, et simpliciter bonus, et sanctus moraliter constituitur».

809. *Quidam,* ut *I. Æ Curiel* (doctor salmanticensis; **t** 1609; *In 1-2,.* q. 110, a. 3, dub. 1, § 5; opus posthumum in quo primo impugnatur sententia thomistarum) et *Suarez* (**t** 1617; *De gratia,* 1. 7, c. 1, n. 24-31, qui sequitur et determinat sententiam Curiel), quos sequuntur plures moderni non thomistae, ut Lennerz et Gonzalez Rivas, docent gratiam esse participationem divinae naturae, non simpliciter et sub omni aspectu, sed sub solo aspectu *gradus intellectualitatis,* prout nempe est radicale principium intellectionis et volitionis propriae Deo, ita ut homo per gratiam fiat radicaliter capax visionis beatificae et charitatis divinae, prout Deus intelligit et amat seipsum. Ratio est quia attributa entis subsistentis, actus puri et infinitatis, nequeunt sine contradictione communicari per gratiam quae est necessario ens accidentale, non pure actuale et de se finitum.[75]

Alii vero, et quidem *thomistae* turmatim, ut Caietanus *(In 1-2,* q. 110, a. 2), loannes Vincendus Asturicensis (t 1595; *op. cit.* [supra, in n. 774] 18; quem peculiariter impugnat Suarez), Petrus de Ledesma, Cabrera, Nazarius, Arauxo, Gr. Martinez, loannes a S. Thoma *(In 1-2,* disp. 22, a. 1, n. 5-13),[76] Gonet *(De gratia,* disp. 2, a. 4), Salmanticenses *(De gratia,* disp. 4, dub. 4), Billuart, et inter modernos, Gardeil, Hugon, Garrigou-Lagrange *(loc. cit.* [supra, in n. 803], M. Garcia Fernandez, T. Urdanoz, M. G. Bueno,[77] docent gratiam esse participationem naturae divinae *simpliciter et sub omni aspectu,* seu ipsius ac totius Deitatis, prout est realiter in seipsa, sub simplici unitate complectens omnia intima Dei attributa.

Quod autem attinet modum explicandi participationem praefatorum attributorum entis subsistentis, actus puri et infinitatis, quae videntur secundum se imparticipabilia, dividuntur hi doctores in *duos opiniones,* quae fortasse nonnisi verbaliter differunt vel meram subtilem distinctionem involvunt. Nam quidam, ut Caietanus, loannes Vincentius, Ledesma, Martinez et Gonet, *simpliciter asserunt* gratiam participare naturam divinam etiam secundum illa attributa, imo «etiam formaliter et reduplicative ut infinita est, et actus purus, habetque totam essendi plenitudinem» (Gonet). Alii vero *introducunt aliquam distinctionem;* et quidem loannes a S. Thoma ait gratiam illa attribua participare *non subiective sed «obiective»,* seu participare quidem infinitatem naturae divinae, non tamen modo infinito, seu ita ut infinitatem habeat in se et ex parte subiecti; Salmanticenses autem dicunt gratiam participare quidem illa attributa, *participatione tamen imitationis, non vero participatione perfectae convenientiae,* ac ideo illa attributa, quamvis vere ac formaliter parti-

75 Suarez: «Vera... excellentia gratiae habitualis, propter quam dicitur esse singularis participatio divinae naturae est... quia, cum natura divina sit quaedam intellectualis natura altioris ordinis, quam sit vel esse possit ulla substantia intellectualis creata, ille gradus intellectualitatis, qui est in divina natura, divino quodam et supernatural! modo participatur per habitualem gratiam, quo quidem modo a nulla substantia creata per se ipsam, vel per potentiam sibi naturalem participari potest».

76 Cf. M. Garcia Fernandez, «La gracia como participation de la divina naturaleza en Juan de Santo Tomas y lugar que a este corresponde en la tradiciôn tomista», *Ciencia tomista* LXX (1946) 209-250; LXXIII (1947) 5-62.

77 «Sobre el constitutivo formal de Dios estrictamente sobrenatural», *Ciencia tomista* LXXXV (1958) 199-222.

cipentur, tamen nequeunt formaliter praedicari de gratia, praecise quia participantur tantum per modum imitationis, cuius proprium est deficere ab exemplari.

10. *Quoad filiationem adoptivam.*

Variae sententiae ad tres reduci possunt.

Prima sententia docet filiationem adoptivam non esse effectum gratiae, sed alius causae, saltem immediate. Et quidem supradicti mystici (n. 807), *Echardus et Molinos,* sentiunt eam consequi ex ipsa physica *transformatione animae in Oeum*™ *Lessius*™ vero aliique ei consentientes (supra, n. 807) eam attribuunt immediate ipsi *Spiritui S.* inhabitanti animae, eodem modo ac ipsam participationem divinae naturae in qua adoptio fundatur. Tandem *Aureolus*[79] eam attribuit immediate ipsi virtuti *charitatis.*

Secunda sententia docet filiationem adoptivam esse quidem effectum ipsius gratiae, non tamen formalem, sive ex propria intrinseca vi et exigentia, sed *ex mero superaddito et extrinseco favore Dei,* sine quo gratia hunc effectum non haberet. Pro cuius rei ratione et ampliori explicatione, *Scotus*[80] et Scotistae dicunt filiationem adoptivam supponere remissionem peccatorum, quam non necessario secum trahit gratia, de se mere sanctificans seu dignificans, ac ideo praeter gratiam requiri novum Dei favorem, quo gratia fit etiam remissiva ac ideo adoptiva. *Ripalda* vero[81] ait gratiam sanctificantem mere dignificare hominem eumque capacem reddere accipiendi haereditatem, non tamen proprie dictum ius conferre, nisi accedat novus Dei favor quo confertur filialis adoptio.[82]

Tertia et communis sententia docet filiationem adoptivam esse *formalem,* seu proprium et intrinsecum, gratiae effectum, fluens ex gratia prout est participatio divinae naturae, quamvis secundarium seu impedibilem ob subiecti incapacitatem, ut contingit in humani-

[73] Unde Echardus docet: «Quidquid Deus Pater dedit Filio suo unigenito in humana natura, hoc totum dedit mihi. Hic nihil excipio, nec unionem nec sanctitatem, sed totum dedit mihi sicut sibi. Quidquid dicit sacra Scriptura de Christo, hoc etiam totum verificatur de omni bono et divino homine» (Denz. 961 sq.). Ex quibus verbis sequeretur non adoptivam sed naturalem ipsam Dei filiationem homini conferri.

[79] *De perfect, morib. div.,* l. 10, c. 11, n. 75.

[80] *Jn 4 Sent.,* dist. 17, q. 1, a. 2.

[81] *In 4 Sent.,* dist. 16, q. 2.

[82] *De ente supernaturali,* l. 6, disp. ultima, sect. 10, n. 131-147.

[°] Ad han vel praecedentem sententiam reducitur opinio G. Philips *(loc. cit.* [supra, in n. 800]), qui docet gratiam in A. T. caruisse filiatione adoptiva et inhabitatione SS. Trinitatis.

tate Christi. Dividuntur tamen theologi in hoc quod *thomistae* communiter docent filiationem adoptivam esse formalem effectum solius gratiae santificantis, ita ut nequeat de potentia Dei absoluta nisi per gratiam conferri et ab ea resultare;[84] *suaresiani* vero id negant,[85] dicentes filiationem adoptivam esse effectum gratiae contingruenter tantum et de potentia Dei ordinata, ita ut non repugnet quominus ea filiatio conferatur immediate et sine gratia, titulo meri beneficii, si nempe Deus vellet alicui conferre ius ad haereditatem gloriae, ita ut tunc filiatio adoptiva consisteret in mera relatione rationis sive extrinseca denominatione, essetque mere iuridica, sicut adoptio inter homines.

III. ASSERTIO 1. **Formalis, immediatus ac primarius effectus gratiae sanctificantis est physica, formalis et analogica participatio divinae naturae secundum omnia quae sunt Dei propria.**

811. Nota theologica. Conferri homini veram quandam participationem divinae naturae, est *de fide* definita, saltem a Magisterio ordinario. Eam de facto ac necessario alligari gratiae sanctificanti, ita ut simul ac dependenter ab ea conferatur, et in hoc saltem generali sensu sit eius effectus, est *theologice certum,* ex his quae docet Magisterium ipsum extraordinarium. Cetera vero quae asseruntur, tum de natura nexus inter gratiam et participationem naturae divinae tum de modo istius, libere disputantur.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

812. Magisterium Ecclesiae, Scriptura et Traditio triplici modo factum ipsum participationis divinae naturae in animabus iustis proponunt:

Primo nempe *implicite* in ipsa *fiilatione adoptiva,* quam explicite asserunt (cf. infra, n. 821-824). Nam omnis filiatio est quaedam relatio fundata in generatione per quam natura communicatur; unde ipsa filiatio adoptiva supponit diminutum quendam modum generationis, imitans naturalem generationem, qui adoptio dicitur quique supponit in adoptado physicam similitudinem cum natura specifica adoptantis. Huiusmodi autem modus generationis in humanis nequit esse nisi mere extrinsecus et iuridicus, quia ille qui adoptatur iam habet physicam similitudinem cum natura specifica adoptantis; in

M Cf. Gonet, De *gratia,* disp. 2, a. 5.
F5 Cf. Suarez, De *gratia,* l. 7, c. 3, n. 16.

divina vero adoptione oportet ut, antequam Deus hominem adoptet, ei communicet aliquam physicam similitudinem cum propria ac intima sua natura, qua homo naturaliter caret (nam homo naturaliter est similis Deo eiusque imago secundum aliqua attributa, ut esse, vivere, intelligere, non vero secundum ipsam intimam Dei naturam) (3 p., q. 21, a. 1). Huiusmodi autem communicatio physicae similitudinis cum intima natura Dei merito dicitur ac vere est quaedam participatio divinae naturae. Unde filiatio adoptiva in divinis necessario supponit et implicite continet participationem divinae naturae.

813. *Secundo,* participatio divinae naturae proponitur *explicite aequivalenter* in ipsa spirituali *generatione,* quae formaliter et emphatice exhibetur in fontibus, peculiariter in scriptis loannis (cf. supra, n. 763): «generatio» vel «regeneratio» (Tit. 3. 5; lac. 1. 18; 1 Petr. 1. 3); «semen Dei» (1 Petr. 1. 23; 1 Io. 3. 9); «natus» vel «renatus» (1 Petr. 1. 23; Io. 1. 13; 3. 5; 1 Io. 2. 29; 3. 9; 4. 7; 5. 1, 18); «filius Dei» (Io. 1. 12; 1 Io. 3. 1 sq.; 5. 2; Rom. 8. 16, 17, 21; 9. 8; Ephes. 5. 1). Generatio enim in suo formali conceptu importat communicationem naturae, cum essentialiter definiatur: origo viventis a vivente principio coniuncto in similitudinem naturae.

814. *Tertio,* participatio divinae naturae proponitur etiam *explicite formaliter in celebri effatu S. Petri «Divinae consortes naturae»* necnon in similibus expressionibus non semel occurrentibus apud *Patres* et in ipso *Magisterio,* quae ceteroquin ad ea Apostoli verba explicite vel implicite sese referunt, quamvis, independenter ab illis et ab eorum praeciso sensu, suum probativum valorem habeant.

2 *Petr. 1. 3 sq.*·. «Quomodo omnia nobis divinae virtutis suae, quae ad vitam et pietatem donata sunt per cognitionem eius; qui vocavit nos propria gloria et virtute, per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit ut per haec *efficiamini divinae consortes naturae* [fréfaç κοινωνοι φὐαεω |fugientes eius, quae in mundo est, concupiscentiae corruptionem»§§ In hoc textu communiter ac merito

§§ Chaîne, J., *Les épitres catholiques* (éd. 2, Paris 1939) 41-43.
De Ambroggi, P., *Le épistôle cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni et Giuda* (ed. 2, Torino 1949) 171 sq.
Iacono, V., «La παλιγγενεσία in San Paolo e nell'ambiente pagano», *Biblica XV* <1934) 380-383.

theologi legunt in gratia sanctificante, *iam nunc in terris* ***infusa*** et ante participationem essentiae divinae per beatificam visionem, haberi veram ac physicam participationem divinae naturae.

Id suadet tum ipse textus (ινα γενησθε== ut iam effecti sitis, non «ut efficiamini» ut vertit Vulgata; item ἀποφυγόντε =postquam fugistis, non vero postquam fugieritis vel fugientes in futuro, ut intelligi potest textus Vulgatae);*7 tum generalis contextus Scripturae, seu doctrinae paulinae de nova creatura et ioanninae de spirituali regeneratione;887tum interpretatio Ecclesiae in suo Magisterio et Liturgia, necnon Patrum, theologorum et ipsorum exegetarum, si excipiatur unus vel alter modernus (ut E. Tobac, cui partialiter consentit Van der Meersch), qui, obscuritatem textus fingens vel exaggerans, consortium illud divinae naturae intelligit de beatitudine caelesti, tanquam termino attingendo per bonam vitam, seu per fugam concupiscentiae.89 Unde nec agitur immediate de vita futura (quae est finis praesentis gratiae) nec de mera morali participatione naturae divinae per fugam concupiscentiae (quae est effectus gratiae, vel conditio permanentiae in gratia, vel conditio assecutionis gratiae).

815. Patres90 divinae naturae participationem indicant, adhibita frequenter ipsa Petri expressione *«consortes divinae naturae»* (quidam, ut Augustinus, adhibent minus emphaticam expressionem,

il»

il
h

87 Propterea *A. Harnack* redactionem huius epistolae postponit ad a. 150, quo tempore coneotus participationis Deitatis per hominem peculiariter premebatur in philosophia stoica et neoplatonica.

68 A. Charue scribit: «La formule lapidaire de S. Pierre, *divinae consortes naturae,* est d'une clarté et d'une audace qui en firent le succès: alors même que les plus beaux textes de S. Paul, voire ceux de S. Jean sur le Corps mystique, sur notre inclusion dans le Christ et dans l'Esprit demeuraient longtemps comme en veilleuse dans la théologie, le texte de la II Petri ne cessa de briller de tout son éclat et d'inspirer les développements du traité de la grâce sanctifiante. D'ailleurs... la doctrine paulinienne et johannique, aujourd'hui mieux connue, interprète justement la pensée du chef des apôtres. Pour celui-ci aussi, la puissance divine nous atteint, en fait, par l'intermédiaire de Jésus et c'est l'intime connaissance que nous avons de Jésus qui est le principe de la vraie foi» *(La Sainte Bible* [éd. Pirot-Clamer, XII, Paris 1946] 484 sq.). Idem fere ait P. Bonnetain, *art. cil.* (supra, in n. 763), 11-03, adnotans contra Tobac, nullam adesse rationem minuendi vim illius textus.

89 Tobac: «Le texte... est obscur et le sens n'en est pas définitivement fixé... Dans ce texte, on nous rappelle les dons déjà reçus ['Omnia nobis quae ad vitam et pietatem'] et les dons plus précieux et plux grands dont les premiers sont les gages ['Efficiamini divinae consones naturae']... La participation de la nature divine est un terme qu'il faut atteindre en fuyant la corruption de la convoitise mondaine. Mais l'auteur nous propose-t-il cette communion de vie comme une fin déjà en cette vie, ou comme un but à poursuivre pour l'autre vie? Le 'consortium divinae naturae' serait alors une formule équivalente au 'règne éternel de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ' proposé au v. 11 comme terme et récompense de notre vie morale. La même idée se rencontre II, 20, et semble corroborer cette dernière interprétation» *(art. cit.* [supra, in n. 763] «Grâce» 339 sq.).

Van der Meersch idem fere repetit, ceteroquin remittens ad Tobac *(ar. cit.* [supra, in n. 756] 1563).

90 Confer bibliographiam supra, n. 765.

apud posteriores theologos frequentissimam, «participes divinae naturae»), ac inde implicite (nonnumquam etiam explicite) alludentes ad textum apostoli (Athanasius: «Ut docet Petrus»; Ambrosius: «Quemadmodum Petrus dixit»).

Eundem prorsus conceptum Patres exhibent, sub sequenti triplici aequivalenti expressione: *«Assimilatio cum Deo»* (Clemens Alex., Basilius, Ambrosius, Pseudo-Dionysius Areop.); ad quam refer etiam quae dicunt de imagine Dei (cf. supra, n. 804). *«Habere formam Dei»* (Clemens Alex.); ad quam refer etiam quae frequenter dicunt de nova forma (cf. supra, n. 765). *«Deificatio»* (θειωσι vel «fieri deum», «esse deum»; Clemens Alex., Basilius, Augustinus, Cyrillus Alex., Pseudo-Dionysius Areop.).[91] Huiusmodi deificationem apprime distinguunt ab obiectiva illa ac universali deificatione qua humanitas elevata est per Incarnationem Verbi (Augustinus, *Epist.* 140. 4. 10 et *De Gen. ad litt.* 6. 24, 35; Ambrosius, *Hexaem.* 6. 8. 47; Cyrillus Alex., *Torn, pasch.* 10). Ex hoc autem quod Clemens Alex, inducit auctoritatem pagani Heracliti de hominis deificatione, non sequitur eum cogitare de mera naturali deificatione, seu imagine Creatoris in creatura, nam ipse vicissim solet ex fine apologetico praestare philosophis paganis conceptus ipsos Christianos.[92]

Huiusmodi naturae divinae participationem Patres intime *connectunt cum ipsa gratia* creata iustificante, ut patet ex ipso immediato contextu variorum locorum, ita ut iuxta eorum mentem ea sit *formalis effectus ipsius gratiae,* non vero Spiritus S., quamquam saepe a Patribus graecis effectus deificationis tribuatur inhabitationi Spiritus S., translata attributione ab ipso effectu gratiae ad eius causam; unde Augustinus mentem aliorum exprimit, cum ait homines «ex gratia deificari» et Deum «iustificando, filios Dei facere».[93]

Praeterea, Patres huiusmodi participationem divinae naturae nequaquam intelligunt in solo sensu morali imitationis vitae sanctae, sed *in sensu physico* alicuius realitatis sive formae inhaerentis ipsi animae, quae sit causa vitae sanctae. Id implicant tot expressiones de consortio divinae naturae, assimilatione cum Deo, forma Dei,

[91] *De discrimine inter Patres et theologos scholasticos* in eorum consideratione huius participationis divinae naturae, disserit Stolz, *op. cit.* (supra, in n. 804) 68-73. Huiusmodi tamen discrimen non est exaggerandum nec indebite premendum; nam ex ipsa comparatione inter utrumque modum considerandi, apparet alterum esse prioris legitimam ac linearem continuationem et determinationem.

[92] Confer dicta in tractatu *De Deo Trino,* supra, n. 26, ubi etiam discutitur testimonium *Heracliti* de Logo sive Verbo Divino, quod lustinus pariter intelligit in sensu christiano.

[93] Cf. V. Capanaga, «La deificaciôn en la soteriologia agustiniana», *Augustinus Magister-Communications* (Paris 1955) II 745-754.

deificatione, quae magnam ac continuatam exaggerationem redolerent, si nonnisi metaphorice sive moraliter intelligerentur. Ceterum nonnisi physice Patres intelligunt ipsam gratiam sanctificantem, cuius praefata participatio divinae naturae est formalis effectus (cf. supra, n. 780), quaeque proinde physice quoque intelligitur, cum formalis effectus non aliud sit quam ipsa forma ut recepta in subiecto (cf. supra, n. 804). Augustinus de physica participatione divinae naturae manifesto loquitur cum ex una parte eam assimilât Incarnationi per quam vicissim Deus factus est homo, sicut homo per gratiam factus est deus, et ex alia parte eam opponit participationi per naturalem generationem, dicens nos esse «ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos».

816. Clemens Alex., *Paedag.* 3. 1: «Homo autem ille, cui Logos cohabitat, non variatur, non fingitur, *formam habet Logi, Deo assimilatur...; est enim deus·, deus autem ille fit homo,* quoniam Deus vult.** Recte ergo dixit Heraclitus: 'Homines dii, dii homines'» (MG 8. 555 sq.).

Athanasius, *Epist.* 1 ad Serapionem, n. 23: «Hoc autem modo signati [scilicet per gratiam], convenienter *divinae naturae consortes reddimur,* ut docet Petrus [1 Petr. 1. 4]» (MG 26. 586).

Basilius, *De Spiritu S.* 9. 22: «Hinc [i. e. ex gratia qua anima Spiritum S. fert ab eoque illustratur, provenit] *similitudo cum Deo* et quo nihil sublimius expeti potest, hinc est ut *deus fias»* (MG 32. 110).

Ambrosius, *De Spiritu S.* 1.6. 80: «Per ipsum [Spiritum S.] *ad imaginem et similitudinem Dei* esse meremur, et per ipsum fit, quemadmodum Petrus apostolus dixit, ut *divinae simus consortes naturae»* (ML 16. 723).

Augustinus, *Epist.* 140. 4. 10, agens de «gratia Novi Testamenti» quae est «spiritualis nativitas», scribit: «Haec autem adoptio vocatur. Eramus enim aliquid antequam essemus filii Dei, et accepimus beneficium, ut fieremus quod non eramus; sicut qui adoptatur, antequam adoptaretur nondum erat filius eius a quo adoptatur, iam tamen erat qui adoptaretur... Descendit ergo ille [i. e. Verbum Dei] ut nos ascenderemus, et manens in natura sua factus est particeps naturae nostrae, ut nos manentes in natura nostra efficeremur *participes naturae ipsius»* (ML 33. 542).

Enarr. in psal. 49. 2: «Manifestum est ergo, quia homines dixit deos [Psal. 49. 1; 81. 1, 6], ex *gratia sua deificatos,* non de substantia sua natos. Ille enim iustificat, qui per semetipsum non ex alio iustus est; et ille deificat, qui per semetipsum non alterius participatione Deus est. Qui autem iustificat, ipse deificat, quia *iustificando, filios Dei facit.* 'Dedit enim eis potestatem filios Dei fieri'. Si filii Dei facti sumus, *et dii facti sumus;* sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis» (CCL 38. 575 sq.).

Cyrillus Alex., *In Io evang.* 1. 13: «[Spiritus S.] Deus est, et ex Deo

94 Corpus Berolinense vertit: «quia vult idem ac Deus».

secundum naturam Spiritus; cuius participatione per fidem in Christum donati, et *naturae divinae participes efficimur,* et ex Deo nati esse dicimur, et eam ob rem *dii nuncupamur,* non gratia solum ad supernaturalem gloriam evecti, sed quo iam Deum in nobis habitantem atque diversantem habeamus» (MG 73. 158).

Leo M., *Serm.* 21.3: «Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam, et *divinae consors factus naturae,* noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire» (ML 54. 192).

Pseudo-Dionysius Areopagita, *De eccles. hier.* 1. 3: «Haec salus iis qui salvantur nonnisi *iam deificatis* potest obtingere. *Est autem haec deificatio* [θειωσι], *Dei quaedam, quoad fieri potest, assimilatio unioque·»* (MG 3. 375).[95]

817. Magisterium quoque in suis documentis eundem effectum participationis divinae naturae occasionaliter indicat, adhibita ipsa S. Petri expressione. *Conc. quidem Trid.* de ea silet, utpote quae necessario includatur in ipsa filiatione adoptiva quam explicite proponit (cf. infra, n. 822). *Pius V* vero in sua condemnatione doctrinae Bail bis refert «consortium divinae naturae» (Denz. 1921, 1942), indicans id fieri *per «gratiam aliquam animae infusam,* qua adoptatur homo in filium Dei et secundum interiorem hominem renovatur ac *divinae naturae consors efficitur,* ut, sic per Spiritum Sanctum renovatus, deinceps bene vivere et Dei mandata oboedire possit». Eundem effectum indicant *Leo XIII,* Encycl. «Divinum illud» 9 maii 1897 (ASS XXIX [1896-971 652), et *Pius XII,* Encycl. «Mystici Corporis» 29 iun. 1943, aiens: «At si, Verbum 'semetipsum exinanivit, formam servi accipiens' [Phil. 2. 71, hoc ea quoque de causa egit, ut suos secundum carnem fratres *consortes faceret divinae naturae* [cf. 2 Petr. 1.4], cum in terrestri exilio *per sanctitatis effectricem gratiam,* tum in caelesti patria per sempiternam assequendam beatitatem» (AAS XXXV [1943] 214).

In his documentis participatio divinae naturae exhibetur ut immediatus effectus ipsius gratiae, *non vero Spiritus S.,* qui effertur ut causa ipsius gratiae, et ut quid *physicum,* non mere morale sive consistens in bona vita, quae effertur ut aliquid consequens ad consortium divinae naturae. Unde supradicta sententia sive Lessii sive Ripalda non videtur sufficienter congruere cum doctrina Magisterii.

[95] Alios etiam textus collectos habes apud Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum,* in indice theologico, n. 358 (ubi de gratia habituali) et M. J. Scheeben-L. Atzberger, *Handbuch der katholischen Dogmatik* IV (1903) 46 sqq.

Liturgia eundem effectum non semel exprimit, illum coniungens cum mysterio Incarnationis, quo Deus factus est homo, ut homo fieret deus. *Ordo Missae:* «Da nobis per huius aquae et vini mysterium eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps». *Secreta Dom. 4 post Pascha:* «Deus, qui nos, per huius sacrificii veneranda commercia, unius summae divinitatis participes effecisti». *Praefatio Ascensionis:* «Ut nos divinitatis suae tribueret esse participes». *Officium SS. Sacramenti:* «Unigenitus siquidem Dei Filius, suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram sumpsit, ut homines deos faceret, factus homo».

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

818. Participatio divinae naturae nequit consistere in praesentia Deitatis *transformantis* animam, ut docetur in mysticismo *Echardi et Molinos,* nam ob simplicitatem et immutabilitatem suae essentiae, Deus .non potest esse intrinseca forma animae nec cum ea quomodolibet commisceri, unde praefatus mysticismus logice ruit in pantheismum. Nec potest consistere in praesentia Deitatis, mere *adhaerentis seu inhabitantis* in anima, ut docetur a *Lessio,* nam, ex una parte Deus non aliter esse potest praesens animae quam ratione alicuius effectus in ea producti, adeoque, in hoc casu, ratione effectus gratiae (cf. supra, n. 323, ubi de inhabitatione SS. Trinitatis), quae quidem iam in se continet participationem Deitatis, ut mox explicabitur, et ex alia parte, admissa quomodolibet praesentia Deitatis, sive sine gratia, sive per contingens vinculum gratiae, ut ponit *Lessius,* haec ipsa praesentia nequit habere rationem participationis naturae divinae, quia per eam Divinitas mere adiacet animae nec eam informat intrinsece, ut requirit ipsa ratio participationis, informationis, assimilationis, deificationis, sub qua fontes fidei describunt consortium divinae naturae.

E converso in *ipsa gratia sanctificante* nihil desideratur quominus ipsa dicatur et sit vera participatio divinae naturae, et quidem physica et formalis, quamvis analogica. Nam, ut ex ipsis fontibus fidei probatum est supra (n. 762-766, 780 sq.), gratia sanctificans est aliquis effectus intrinsecus, permanens et physicus, a Deo productus in anima (imo probabilius est verus habitus entitativus, afficiens ac disponens essentiam animae). lamvero, omnis effectus importat aliquam participationem naturae causae, ut patet de ipsa naturali essentia animae quae est participatio naturae Dei secundum aliqua attributa (ut esse, vivere et intelligere), ratione cuius dicitur facta ad imaginem et similitudinem Dei. Ergo gratia importat necessario aliquam intrinsecam ac *physicam participationem* naturae Dei. Attamen, gratia non est quomodolibet effectus Dei, sed talis qui essentialiter superet omnes res naturales; unde ipsa importat peculiarem participationem naturae Dei, prout Deus est et prout nihil habet commune cum rebus creatis naturalibus, secus ipsa gratia non

differret essentialiter ab aliis rebus creatis nec esset essentialiter supernaturalis.

Unde frustra aliquis cum *Ripalda* recurreret ad moralem quandam ac metaphoricam participationem naturae divinae, consistentem in sanctitate vitae, tum quia divina participatio iam invenitur physice in ipsa gratia, ex qua ceteroquin procedit sanctitas vitae mediantibus virtutibus, tum quia in huiusmodi sanctitate non participatur nisi unus aspectus naturae Dei, quae amplius patet, et quidem aspectus tantum operativus, qui supponit ipsum aspectum entitativum, in quo natura consistit et ex quo fluit ipsa sanctitas divinarum operationum.

Huiusmodi autem physica participatio naturae divinae in gratia, est necessario *formalis,* nec potest fingi in ea aliquod genus participationis virtualis. Nam, ut notavimus supra (n. 805), duplici modo cogitari potest aliquid participare virtualiter id quod est formaliter in alio, vel scilicet eo modo quo semen participat perfectionem generantis, quatenus habet a generante virtutem (non formam) ad producendum aliquid simile illi, seu habens eandem formam; vel eo modo quo creaturae dici possunt participare virtualiter naturam vel attributa divina, quatenus in suis ipsis perfectionibus, quas formaliter habent, continetur aliquid quod virtualiter et eminenter est in Deo. lamvero, gratia nequit dici virtualis participatio naturae divinae primo modo, seu ad modum seminis, quia nequit in homine producere naturam divinam quae est improducibilis, quamvis recte dicatur semen gloriae, saltem moraliter. Nec etiam gratia dici potest virtualis participatio altero modo, secus non differret ab aliis entibus creatis nec esset participatio naturae divinae ut in se est et in sua eminentia et intimitate.

Relinquitur ergo ut gratia sit *physica ac formalis* participatio divinae naturae, non tamen univoca sed mere *anaogica,* ut patet tum ex eo quod nihil potest univoce convenire cum Deo (nequidem substantia naturalis in sua propria ratione) ob divinam simplicitatem, tum ex eo quod gratia est accidens dum natura divina est substantia, tum ex ipsa ratione participationis, seu partialis communicationis, quae implicat imperfectum modum habendi eandem perfectionem.

819. Quod autem attinet modum quo gratia analogice participat divinam naturam, seu *sub quo attributo vel aspectu divina natura in gratia participetur,* quamvis id determinate intelligi et explicari non possit, cum agatur de mysterio non minus obscuro quam ipsa Dei intima natura cuius participatio confertur per gratiam, tamen eligenda omnino videtur altera supradicta sen-

tentia thomistarum, iuxta quam *gratta est participatio divinae naturae simpliciter et sub omni aspectu.* Id enim videtur necessaria sequela eius quod ah omnibus theologis admittitur, quod scilicet gratia est participatio ipsius intimae naturae divinae vel, si placet, *naturae divinae quatenus divina est.*

Haec enim ratio est una et simplex, nec scindi potest in plura attributa vel aspectus (puta entitatis, intellectualitatis, purae actualitatis, infinitatis), quorum unum sine altero participetur, secus non ipsa participatur secundum quod est ipsa. Ratio autem quare divinae perfectiones (ut ens, vivere, intelligere) distincte ac separatim in rebus naturalibus participentur, est praecise quia huiusmodi perfectiones qua tales non sunt ipsa intima ac propria natura Dei: non enim haec est esse, vivere, intelligere, unum sive absolutum, trinum sive relativum, aut haec omnia simul et acervatim, etiam prout sunt entitates infinitae ac purae actualitatis, sed intima ac propria Dei natura est aliquid quod omnibus illis substernitur *omniaque transcendit ac formaliter identificat* id unam simplicem ac puram rationem, quae nequit ullo determinato conceptu a nobis exprimi quamque mero Deitatis nomine circumloquimur. Et haec est ipsa divina et infinita ratio quae in gratia sanctificante participatur,, quamvis modo tantum analogico ac finito, qui est de ipsa ratione tum participationis tum accidentis, qualis est illa gratia.

Cum autem obicitur naturam divinam non posse participari in gratia accidentali ac finita *secundum attributa entis subsistentis, actus puri et infinitatis,* et oppositum involvere contradictionem, committitur quidam illogismus. quia nequaquam praedicatur finitum et infinitum de eodem secundum idem, sed infinitas se habet ex parte obiecti quod participatur, finitas vero ex parte subiecti participantis. Et ita non repugnat infinitum finito modo participari; sic magna fabrica, integre quidem et secundum totam suam magnitudinem er in quantum magna, ab oculo videtur, modo tamen parvo et ut reducta ad parvas oculi proportiones, et pariter species intelligibilis, sub limitato modo accidentis, repraesentat ipsam substantiam alicuius rei intellectae, in quantum substantia est, ita ut substantia ad modum accidentis participetur, et iterum ipsum attributum intellectualitatis divinae, quod est ipsa Dei substantia eaque infinita, nec aliter quam ut substantia infinita considerari ac participari potest (cum secus non sit ipsum), tamen in homine participatur in quadam finita realitate, tum substantiali (rationali natura hominis) tum etiam accidentali (intellectu et intellectione, distinctis a substantia hominis).

ASSERTIO 2. Filiatio adoptiva est formalis, immediatus ac secundarius effectus eiusdem gratiae sanctificantis, resultans ad modum unius cum ipso priori effectu participationis divinae naturae.

%

820. Nota theologica. Conferri homini veram Dei filiationem, adoptivam, est *de fide* definita a Conc. Trid. Eam de facto ac necessario connecti cum ipsa gratia et in hoc saltem generali sensu esse eius formalem effectum, est *theologice certum* ex Conc. Trid. aliisque Magisterii documentis. Eam esse proprie ac immediate formalem effectus ipsius gratiae, est disputabile.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

821. Magisterium Ecclesiae, Scriptura et Traditio triplici modo factum ipsum filiationis adoptivae in animabus iustis proponunt, non secus ac dictum est de participatione divinae naturae.

Primo scilicet *implicite* in ipsa hac *divinae naturae participatione,* de qua supra. Quamvis enim conformitas in natura non necessario importet filiationem, ut patet de Patre et Spiritu S. in divinis et de uxore in humanis, tamen modus quo ea divinae naturae participatio describitur, praecipue tanquam participatio assimilativa (supra, n. 815 sq.), suggerit processum generationis ac ideo filiationis, cum generatio sit processio formaliter assimilativa. Propterea, nonnumquam in fontibus uterque effectus ad modum unius proponitur (cf. Augustinum, Cyrillum Alex., Pium V, supra relatos in n. 816 sq. et alia testimonia hic infra).

Secundo, filiatio adoptiva proponitur *explicite aequivalenter* in ipsa spirituali *generatione,* quae explicite et emphatice asseritur (cf. supra, n. 813); nam generatio est fundamentum ex quo necessario oritur relatio filiationis. Propterea uterque effectus ad modum unius in fontibus exhibetur (cf. textus cit. infra).

Tertio, filiatio adoptiva proponitur etiam *explicite formaliter* sub expressionibus «heres Dei», («heres vitae aeternae», «coheres Christi»), «filius Dei», imo «filius adoptivus» («adoptio filiorum»), quae sunt tot paulinae voces a Patribus et Magisterio repetitae. Huiusmodi adoptiva filiatio exhibetur tanquam *imago et imitatio naturalis filiationis Verbi,* non secus ac ipsa participatio divinae naturae: Verbum scilicet factus est homo ut nos fieremus filii Dei adoptivi (Patres passim post ipsum Apostolum, Rom. 8. 29). Eadem adoptiva filiatio exhibetur ut intime *colligata cum gratia sanctificante,* tanquam eius fundamento; inde dicitur fieri «per gratiam» (Conc. Trid., Pius V, Athanasius, Cyrillus Alex., Augustinus: «Filius per gratiam», «lustificando, filios Dei facit»; «Spiritualis natitas adoptio vocatur») ac ideo vocatur «adoptionis gratia» (Catech. Conc. Trid., Liturgia in Sabbato Sancto) et «gratia filiorum» (Ambrosius).

822. Magisterii doctrinam exhibet praecipue *Conc. Trid.* In sess. 5, can. 5, ait «per lesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur... [nos] Deo dilectos filios effectos esse, 'heredes quidem Dei, coheredes autem Christi' [Rom. 8. 17]» (Denz.

1515); sess. 6, cap. 4, ait «iustificationem impii... esse translationem ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in *statum gratiae et 'adoptionis filiorum'* [Rom. 8. 15] Dei, per secundum Adam lesum Christum» (Denz. 1524); ibid., cap. 7, ait «iustificationem [esse]... renovationem interioris hominis *per voluntariam susceptionem gratiae et donorum,* unde homo ex iniusto fit iustus et ex inimico amicus, ut sit 'heres secundum spem vitae aeternae' [Tit. 3. 7]» (Denz. 1528). Pariter, *Catecbismus Conc. Trid.* loquitur de «adoptionis gratia» (p. 1, c. 4, n. 5). *Pius V* ait quod *per «gratiam aliquam animae infusam...* adoptatur homo in filium Dei» (supra, n. 817). *Pius XII* ait Spiritum S. «nos adoptivos Dei filios effecisse» (Encycl. «Mystici Corporis», n. 54).

Etiam in *Liturgia* emphatica mentio occurrit eiusdem gratiae adoptionis. In *Sabbato Sancto,* oratio post tertiam prophetiam: «Deus, fidelium Pater summe, qui in toto orbe terrarum promissionis tuae filios *diffusa adoptionis gratia* multiplicas»; oratio in benedictione fontis: «Ad recreandos novos populos, quos tibi fons baptismatis parturit, *Spiritum adoptionis* emitte». *Praefatio Pentecostes·*. «Promissum Spiritum S. in *filios adoptionis* effudit».

823. In Scriptura expressio «filius Dei» occurrit frequenter tum apud Paulum tum apud loannem (cf. supra, n. 813), altera vero ac plenior expressio «filius adoptivus» vel «adoptio filiorum» (necnon «heres, coheres») est eminenter paulina.[96]

Rom. 8. 14-17, 29: «Quicumque enim Spiritu Dei aguntur ii sunt filii Dei. Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum *adoptionis filiorum* in quo clamamus: Abba, Pater. Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. Si autem filii, et heredes: *heredes quidem Dei, coheredes autem Christi...* Quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui» (cf. 8. 23; 9. 4); Gal. 4. 4-7. idem fere repetitur;[97] Ephes. 1. 5: «Praedestinavit nos

[96] Nomen «filius Dei» per se solum non necessario ostendit filiationem adoptivam per gratiam, cum in antiquo saltem testamento dicatur de toto populo hebraico (Exod. 4. 22 sq.; Deut. 26. 19; 28. 1; 32. 6), de omni rege Israel (2 Reg. 7. 14) et de Davide (Psal. 88. 28), in sensu mere iuridico sive theocratico; quo sensu etiam a S. Paulo accipitur probabiliter «adoptio filiorum» dicta de populo hebraico (Rom. 9. 4). Attamen, nomen illud accipit determinatum sensum interioris ac proprie dictae adoptionis ex toto contextu ct peculiariter ex eo quod christianus dicitur heres vitae aeternae et coheres Christi, seu habens idem ius ac Filius naturalis.

[97] De praeciso sensu utriusque textus Rom. et Gal. diffuse disserit Zedda, *loc. cit.* (supra, in n. 803), breviter vero A. Duprez, «Note sur le rôle de l'Esprit Saint dans la filiation du chrétien», *Recherches de science religieuse* LU (1964) 421-431. Confer etiam A. Roosen, «Testimonium Spiritus (Rom. 8. 16)», *Verbum Domini* XXVIII (1950) 214-226.

in *adoptionem filiorum* per lesum Christum»; Tit. 3. 7: «*Ut iustificati gratia ipsius heredes simus* secundum spem vitae aeternae». Ceterum, ipse Christus id totum compendio tradidit cum nos docuit orare: «Pater noster, qui es in caelis» (Mat. 6. 9).

824. Patres[98] frequenter hunc adoptionis effectum indicant, et quidem una simul cum effectibus generationis et participationis divinae naturae, illum, non minus quam istos, intime connectentes cum gratia sanctificante, ut immediata causa et fundamento.

Athanasius, *Adv. Arian.,* orat. 2. 59: «Haec est autem Dei benignitas, quod quorum effector est, horum etiam *pater gratia postea fiat...* Quod ut fieret, Verbum caro factum est, ut hominem ad divinitatem recipiendam idoneum redderet» (MG 26. 271 sq.).

Cyrillus Hier., *Catech. 5.* 14: «Non per naturam habes, sed per adoptionem, filii appellationem consequeris» (MG 33. 446).

Ambrosius, *De fide 5.* 7. 90: «Deus [homines]... per Filium adsciscit *in gratiam filiorum,* ut quemadmodum per imaginem ad imaginem sumus, sic per generationem Filii in adoptionem vocemur» (ML 16. 694).

Chrysostomus, *In Mat.,* hom. 2. 2: «Filius Dei sine principio existentis se filium Davidis audire passus est, ut te faceret Dei filium: passus est se patrem habere servum, ut tibi servo patrem faceret Dominum» (MG 57. 25).

Augustinus, *De civ. Dei* 21. 15: «Unicus enim natura Dei filius propter nos misericordia factus est hominis filius, ut nos, natura filii hominis, filii Dei per illum *gratia fieremus...* Sicut enim per unum hominem peccantem in hoc tam grave malum devenimus, ita per unum hominem eundemque Deum *iustificantem* ad illud bonum tam sublime veniemus» (CCL 48. 781).

Epist. 140. 4. 10, et *Enarr. in psal.* 49. 2, cit. supra, in n. 816.

Cyrillus Alex., *In Io.* 1. 12: «Igitur ad dignitatem supernaturalem ascendimus propter Christum, verumtamen non sicut ille, nullo plane discrimine nos quoque futuri sumus Dei filii, sed ad eius similitudinem, *per gratiam nimirum, qua illum imitando repraesentamus.* Est enim verus ille Filius, existens a Patre, sed nos eius benignitate adoptivi, gratiae loco id accipientes» (MG 73. 154)."

825. PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

Ut constat ex dictis supra (n. 805), ad rationem propriae dictae filiationis adoptivae divinae requiritur ac sufficit ut homo assimiletur Deo, seu participet naturam divinam, participatione quam antecedenter ac naturaliter non habet quaeque confertur per gratiam sanctificantem. Nam, quamvis in humanis ipsa assimilatio in natura

[98] Confer bibliographiam supra, n. 765.

"Alios etiam textus collectos habes apud Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum,* in indice theologico, n. 359 (ubi de gratia habituali).

non sufficiat ad constituendam adoptionem, sed insuper requiratur electio adoptantis qua constituitur iuridica adoptio, eo quod praefata assimilatio non confertur ab adoptante sed praesupponitur in natura, in divina adoptione assimilatio cum natura divina confertur ab ipso Deo, per participationem divinae naturae ope gratiae sanctificantis, ac ideo implicat in se ipsum actum electionis adoptivae: non enim intelligeretur quare Deus communicet homini participationem divinae naturae in similitudinem generationis naturalis ex qua necessario fluit naturalis filiatio, nisi eo ipso velit eidem communicare filiationem adoptivam in similitudinem ipsius naturalis filiationis. Sicut igitur ex generatione naturali necessario fluit naturalis filiatio, ita ex generatione spirituali, per quam ope gratiae communicatur participatio divinae naturae, necessario fluit aliqua filiatio, quae nonnisi adoptiva esse potest, cum fundetur non in ipsa substantia divina, sed in aliquo accidente, seu gratia participativa substantiae divinae.

Quapropter ex gratia sanctificante, ut explicante in anima primarium suum ac inseparabilem formalem effectum participationis divinae naturae, immediate fluit filiatio adoptiva, tanquam formalis pariter ac immediatus eius effectus, quamvis secundarius, utpote subsequens ex illo priori, et separabilis, ratione inhabilitatis subiecti, ut contingit in humanitate Christi.

Ex his sequitur, contra supradictam sententiam aliquorum theologorum, filiationem adoptivam non esse formalem effectum *Spiritus S.* (contra Lessium), nam praesentia Spiritus S. non communicat participationem divinae naturae nisi per effectum gratiae receptum in anima; neque effectum ipsius virtutis *charitatis* (contra Aureolum), nam antecedenter ad hanc virtutem, qua fit participatio divini amoris, iam intelligitur facta participatio divinae naturae, ut natura est, in cuius quidem generatione filiatio fundatur; neque effectum *extrinseci ac superadditi favoris Dei* (contra Scotum et Ripalda), nam ipsa gratia ex sua intrinseca exigentia, prout est participatio divinae naturae, petit divinam adoptionem. Pariter sequitur (contra Suarez) adoptionem esse intrinsecum ac proprium effectum solius gratiae sanctificantis, ita ut repugnet Deum hominem adoptare per meram electionem, seu quin prius infundat gratiam tanquam participationem divinae naturae, nam adoptio necessario supponit assimilationem adoptati in natura adoptantis, quae quidem assimilatio consistit in ipsa gratia ut est participatio divinae naturae; nec valet obicere quod Deus posset de potentia absoluta denegare gloriam habenti gratiam, in quo casu iste non esset filius adoptivus cum careret hereditate gloriae, nam, dato nec concesso quod id fieri posset (saltem enim repugnaret iustitiae divinae, ac ideo potentiae ordinatae, denegare hereditatem habenti ius ad illam),

ille haberet ius ad hereditatem, seu hereditatem in iure, quod sufficit ad rationem filiationis adoptivae, etsi ex aliqua causa careret hereditate in re.

826. Ex dictis *duo corollaria* sequuntu:

Primo, ex parte suae essentiae considerata, omnis filiatio adoptiva, tam humana quam divina, comparatur ad filiationem naturalem, ut aliquid dimi-nutum et similitudinarium, seu ut aliquid accidentale ac superveniens naturae, quod imitatur, quantum fieri potest, filiationem naturalem ac simpliciter dictam, fundatam in vera generatione sive processione substantiae. In huiusmodi autem imitatione, magnum est *discrimen inter humanam et divinam adoptionem.* Nam, cum humana adoptio praesupponat in adoptato naturalem similitudinem cum adoptante, ipsa consistit in mero actu voluntatis sive electionis quo iura hereditaria conferuntur, ac ideo est ens non physicum sed morale ac iuridicum, consistens formaliter in *relatione rationis,* sive extrinseca denominatione, fundata in illo actu voluntatis. E contra, adoptio divina non praesupponit sed ponit similitudinem cum adoptante, per infusionem gratiae ut participationis divinae naturae (3. p., q. 23, a. 1), ac ideo est aliquid intrinsecum et physicum, seu est formaliter aliqua *realis relatio,* fundata in illa divinae naturae veluti communicatione, ac propterea physice imitatur tum naturalem filiationem tum generationem in qua illa fundatur: unde in humana adoptione adoptatus dici consuevit filius, non vero natus, dum in divina adoptione iustus dicitur tum filius Dei tum natus ex Deo.[1]

Secundo, ex parte extrinsecae causae considerata, et quidem ex parte *causae exemplaris,* filiatio nostra adoptiva est physice ac formaliter participata similitudo *naturalis filiationis Verbi Dei* (2-2, q. 45, a. 6; 3 p., q. 3, a. 8; q. 23, a. 1-4), sub qua ratione ipsa extendit ac determinat generalem participationem divinae naturae quae habetur immediate per gratiam sanctificantem; iaec naturalis filiationis participatio confertur nobis ab ipso Filio Dei incarnato, sed pariformiter praestaretur per Patrem aut Spiritum S., in hypothesi quod una ex his personis incarnaretur.

Attenta autem sola *causa efficienti,* adoptio nobis confertur, non minus quam ipsa gratia in qua fundatur, aequaliter a *tota Trinitate,* cuius opera ad extra sunt communia et indivisa, ita ut iustus sit proprie filius adoptivus Dei vel communiter SS. Trinitatis, non vero *Patris* qua talis[2] cui tamen huiusmodi filiatio potest peculiariter appropiari,[3] eo quod sit directa similitudo ipsius naturalis filiationis quae ad solum Patrem refertur, sub qua ratione ipse

[1] Praeterea, ut notat S. Thomas (3 p., q. 23, a. 1, ob. 2-3 et ad 2-3), humana adoptio fit ob indigentiam sive defectum naturalis filii, adoptio vero divina procedit ex mera Dei liberalitate et diffusiva bonitate; item, humana adoptio id facit ut adoptatus succedat adoptanti in hereditate, nec aliter hanc accipiat quam succedendo decedenti, dum in divina adoptione hereditas quandocumque et a multis simul obtinetur «sine detrimento Patris semper viventis».

[2] 3 p., q. 23, a. 2, sed contra: «Cum Deo dicimus 'Pater noster', hoc pertinet ad totam Trinitatem»; ibid., ad 2 S. Doctor ait quod iustus «est filius totius Trinitatis».

[3] Confer dicta superius de trinitaria appropriatione (n. 331-334; item n. 215. 299, 322).

Christus nos docuit Patrem orare (Mat. 6. 9: «Pater noster qui es in caelis»)/ Solet etiam appropriari *Spiritui S.,* tum quia est effectus amoris divini tum quia filiatio peculiariter manifestatur per amorem filii erga patrem; quo sensu Apostolus ait nos «accepisse Spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus: Abba, Pater» (Rom. 8. 15; Gal. 4. 6). Unde concludit S. Thomas: «Et ideo adoptio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut actori, Filio ut exemplari, Spiritui S. ut imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris» (3 p., q. 23, a. 2, ad 3).

QUAESTIO VI. DE VIRTUTIBUS ET DONIS SPIRITUS S.

827. Cum supra, in q. 3 (n. 787), gratiam habitualem distinxerimus in entitativam, seu gratiam sanctificantem, et operativam, seu virttues, et in q. 4-5 disseruerimus de priori, logice hic sequeretur peculiaris tractatio de altera, quae quidem non solum virtutes sed etiam sic dicta dona Spiritus S. complectitur. Nihilominus, deplorabile quoddam divortium inter theologiam dogmaticam et moralem, pedetemptim post Conc. Trid. usque ad nostra tempora consummatum (cf. supra, n. 700), id effecit ut tractatus de gratia, qui per se pertinet ad theologiam moralem, a dogmaticis theologis usurparetur et ita a tractatu de virtutibus et donis divelleretur, qui vel totus ad moralistas remissus est vel partialiter a quibusdam dogmaticis retinetur, divulsus quidem a tractatu de gratia et tanquam peregrina soboles huc vel illuc locum suum emendicans. Hinc secuta est quaedam confusa ac fragmentaria ratio pertractandi totam hanc materiam de virtutibus et de gratia, semel divulsam a connatural! suo loco in morali parte theologiae, quem illi assignant S. Thomas eiusque commentatores/

Huiusmodi modernorum methodo morem gerentes necnon scopi nostri didactici angustis limitibus constricti, peculiarem de virtutibus ac donis tractationem omittendam duximus, summatim tamen referentes communem theologorum doctrinam, quippe quae non

4 Quidam moderni conantur inire novas vias (seposita quidem via causalitatis efficientis, quae vix sine periculo initetur) ad instaurandam peculiarem ac directam connexionem filiationis adoptivae cum persona Patris, ultra meram rationem appropriationis. Confer v. g. A. Garcia Suarez, «La primera persona trinitaria y la filiaciôn adoptiva», *XVIII Semana espanola de teologia 1958* (Madrid 1961) 69-114, et H. P. C. Lyons, «The grace of sonship», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XXVII (1951) 438-466.

5 S. Thomas sequenti modo totam materiam disponit in secunda parte suae Summae Theologicae, qua scientiam moralem comprehendit: 1-2, q. 55-67 de virtutibus in generali; q. 68 de donis Spiritus S. in generali; q. 69-70 de beatitudinibus et de fructibus qui sunt veluti appendices donorum; q. 109-114 de gratia; 2-2, q. 1-170 de virtutibus et donis in particulari.

parum conferat ad complementum dictorum de gratia ipsa sanctificante, cui virtutes et dona intime conseruntur, necnon ad syntheticum conspectum totius supernaturalis organismi qui in illa gratia radicatur.

I. De virtutibus infusis[6]

828. 1. *De harum virtutum existentia, natura et numero.*

Natura sive indoles virtutis infusae ac supernaturalis intelligitur per comparationem ad *virtutem acquisitam sive naturalem,* cum qua ipsa analogice convenit, ut dictum est supra de habitu in genere (n. 786). Habitus, sive qualitas difficile mobilis, dividitur in habitum entitativum et habitum operativum (cf. supra, n. 783). *In ordine naturali,* non datur habitus entitativus in ipsa anima, quia anima in hoc ordine est quid completum nec ideo indiget compleri aut disponi (cf. 1-2, q. 50, a. 1 et 2). Habitus autem operativus, si est bonus seu bene disponens, dicitur *virtus,* atque dividitur in intellectualem, quae perficit intellectum (scientia, ars, prudentia) estque virtus secundum quid tantum, et non intellectualem, quae perficit appetitum (rationalem, sive voluntatem, et sensitivum) estque virtus simpliciter. Relate autem ad ipsum ultimum finem naturalem, neque intellectus neque voluntas indiget disponi per aliquem habitum sive virtutem, sed utraque facultas naturaliter ac necessario ad illum inclinatur; unde non dantur virtutes theologicae (vel si placet teleologicae) naturales, sed tantum *virtutes morales,* quae disponunt appetitum relate ad fines particulares sive media ad finem ultimum. Hae autem dividuntur in quatuor, quae dicuntur cardinales, utpote fundamentum ad quod ceterae plurimaeque virtutes reducuntur (tanquam partes subiectivae, vel intégrales, vel potentiates), scilicet *prudentiam,* quae residet in intellectu eumque inclinat ad recte indicandum secundum regulam morum;[7] *iustitiam.*

6 1-2, q. 65-67 (de virtutibus in generali); *In 3 Sent.,* dist. 33, q. 1, a. 1, 2 et 4; Qu. disp. *De virtutibus in communi* et *De virtutibus cardinalibus.*

Beraza, B., *Tractatus de virtutibus infusis,* Bilbao 1929.

Bernard, R., «La vertu acquise et la vertu infuse», *Vie spirituelle-Suppl.* XLII (1935) [25]-[53].

Garrigou-Lagrange, R., *De virtutibus theologicis,* Torino 1949.—«Les vertus morales dans la vie intérieure», *Vie spirituelle* XLI (1934) 225-236.

Lanfranco, A., *La necessità delle virtù morali infuse seconda S. Tommaso,* Casale Monf. 1942.

Lennerz, H., *De virtutibus theologicis,* ed. 4, Romae 1938.

Lottin, O., *Principes de morale* (Louvain 1947) II 201-225.—*Psychologie et morale aux XII et XIII siècles* III-2-1 (Louvain 1949) 97-252.

Lumbreras, P., *De habitibus et virtutibus in communi,* Romae 1950. Praeterea confer eiusdem distincta opera de singulis virtutibus.

Michel, A., «Vertu», *Dictionnaire de théologie catholique* XV-2 (Paris 1950) 2739-2799.

Neveut, E., «Les vertus surnaturelles», *Revue apologétique* LIX (1934) 395-406.

Vignon, H., *De virtutibus infusis,* Romae 1943.

7 Unde secundum suam essentiam prudentia est virtus intellectualis, ut dictum est,

quae residet in ipsa voluntate eamque disponit ad ius suum unicuique tribuendum; *fortitudinem,* quae residet in appetitu sensitivo irascibili eumque disponit contra timorem ne propter eum homo retrahatur a fine debito; temperantiam, quae residet in appetitu sensitivo concupiscibili eumque disponit in ordine ad temperandam concupiscentiam sive corporalem delectationem.

829. *In ordine autem supernaturali,* homo indiget imprimis habitu ipso entitativo, qui est *gratia sanctificans,* residens in essentia animae eique conferens veluti ipsum esse supernaturale, quod de se non habet et secundum quod proinde indiget compleri ac disponi.

Praeterea, homo indiget compleri ac disponi etiam in facultatibus intellectus et voluntatis relate ad ipsum ultimum finem supernaturalem, seu Deum secundum suam vitam intimam; nam ad huiusmodi finem homo non est inclinatus, neque naturaliter, ut patet, neque supernaturaliter per ipsam gratiam sanctificantem, quippe quae est habitus mere entitativus, qui non refertur ad operationem sed ad esse. Propterea ei conferuntur virtutes supernaturales atque a Deo directe infusae, cum per actus acquiri non possint (secus ac virtutes naturales), *virtutes scilicet theologicae,* fides, spes et charitas, quae ab invicem distinguuntur ex obiecto formali, seu ex diverso modo respiciendi ipsum Deum: nam fides respicit Deum ut cognoscendum, spes Deum ut in futuro possidendum tanquam bonum creaturae, charitas Deum ut simpliciter amandum, seu ut bonum sibi ipsi et in seipso amabile. In statu supernaturali perfecto, qui habetur in caelo, virtuti fidei succedit lumen gloriae, quod tamen non est virtus neque habitus, sed potentia, habens modum habitus (cf. supra, n. 786); virtus spei evanescit in ipsam charitatem, deficiente ipso obiecto non amplius possidendo sed iam possesso; virtus charitatis, indeficienter manens, completur per quendam modum perfectionis, concorditer cum modo perfectionis qui acquiritur ab ipsa gratia sanctificante ex qua ipsa dimanat (cf. supra, n. 801).

Quod attinet harum virtutum existentiam atque distinctionem tum inter se tum ab ipsa gratia sanctificante, haec constant ex disputatis in praecedentibus quaestionibus. Existentia gratiae sanctificantis, tanquam realitatis intrinsecae ac permanentis in anima est de fide (supra, n. 761); tanquam realitatis physicae, est saltem theologice certa (n. 775); tanquam veri ac proprie

sed simul est virtus moralis ac simpliciter tum secundum suam materiam sive obiectum, quod est ipse actus appetitus rectus, tum secundum suum principium, quia nempe supponit rectitudinem voluntatis (1-2, q. 56, a. 2, ad 3; a. 3; q. 57, a. 4).

dicti habitus, in sensu philosophico aristotelico, est tantum valde probabilis et a theologis longe communius admissa (n. 775). Existentia virtutis charitatis, tanquam realitatis in anima permanentis, est de fide definita a Conc. Trid. (n. 762); quoad fidem vero ac spem, id est saltem theologice certum; quod autem tres istae virtutes sint habitus in stricto ac philosophico sensu, est sententia longe communior et valde probabilis. Realis distinctio inter tres virtutes fidei, spei et charitatis, est theologice certa (n. 787); realis distinctio fidei et spei a gratia sanctificante est pariter theologice certa (n. 787); realis vero distinctio ipsius charitatis ab eadem gratia, est tantum valde probabilis et longe communius a theologis admissa (n. 791-793).

830. Praeter virtutes theologicas, in hoc eodem supernaturali ordine requiruntur etiam *virtutes morales infusae,* circa easdem materias circa quas versantur ipsae virtutes morales naturales et acquisitae, etsi non sub eodem aspectu consideratas. Id contra Henricum Gandavensem, Scotum *(In 3 Sent.,* dist. 36, n. 28), Durandum, Scotistas et Nominales, necnon unum vel alterum theologum modernum (nominatim P. de Vooght[8] et P. Lottin),[9] tenet longe communior ac probabilior sententia theologorum cum S. Thoma (1-2, q. 63, a. 3).

Quae quidem sententia aliquod suffragium obtinet tum a *Patribus,* nominatim Augustino qui ait «quatuor... istas virtutes... per gratiam Dei dari nobis» *(Enarr. in psal.* 83. 11) et Gregorio M. qui virtutes morales assimilât theologicis in ratione fundamenti totius spiritualis aedificii *(In Ezech.,* hom. 10. 17 sq.: «Mensuretur ergo perfectiorum fidelium vita per quadrum [i. e. per quatuor virtutes cardinales]»), tum a documentis *Magisterii,* nam Innocentius **III,** agens de controversia theologorum circa effectum Baptismi in parvulis, loquitur de «fide aut caritate aliisque virtutibus» (Denz. 780), Conc. Viennense, dirimens eandem controversiam, loquitur generaliter de «gratia et virtutibus» (quas quidem theologi intelligebant tam theologicas quam morales), Catechismus Conc. Trid. ait gratiae «addi nobilissimum omnium virtutum comitatum» (supra, n. 793), Conc. ipsum Trid., quamvis non referat nominatim nisi tres virtutes theologicas, tamen loquitur generaliter de «susceptione gratiae et donorum» (supra, n. 793).

Ratio autem theologica, quam assignat ipse S. Thomas (1-2, q. 63, a. 3), est quia, sicut per virtutes theologicas homo perficitur supernaturaliter in ordine ad finem, ita oportet ut per virtutes morales infusas perficiatur supernaturaliter in ordine ad media, ut sit proportio inter ordinationem ad finem et ordinationem ad media. Nec dici potest cum praefatis theologis alteram ordinationem sufficienter fieri per virtutes theologicas, nominatim per charitatem, quae actus virtutum, moralium naturalium dirigit ad suum

[8] «Y a-t-il des vertus morales infuses?», *Ephemerides theologicae Lovanienses* X (1933) 232-242.

[9] *Principes de morale* (Louvain 1947) **II** 219-225.

finem supernaturalem; nam huiusmodi ordinatio est tantum inchoativa, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate (ibid., ad 2), necnon extrinseca, quatenus inducit, in actum aliarum virtutum tam moralium quam etiam theologicarum, rationem meriti, non vero immediata et intrinseca, qualis requiritur ut homo in qualibet materia modo immediato et intrinseco supernaturaliter agat. Unde omnes et singulae virtutes morales *duplicantur nomine et distinguuntur obiecto,* ita ut habeatur duplex prudentia, duplex iustitia, duplex fortitudo, duplex temperantia (et idem dic de aliis virtutibus non cardinalibus), altera naturalis et acquisita, cuius formale obiectum est supradicta materia sub lumine rationis et ex motivo rationali assumpta, et altera supernaturalis atque infusa, cuius formale obiectum est eadem materia sub lumine revelationis et ex motivo supernaturali assumpta; ita non ex eodem motivo nec ex eodem principio procedunt paganus et christianus in suis actibus prudentiae, iustitiae, fortitudinis et temperantiae, nec eiusdem generis intrinsecae moralitatis sunt virtutes paganae et virtutes christianae.

831. 2. *De influxu virtutum infusarum.*

Virtutes infusae, quamvis sint veri ac proprie dicti habitus sicut virtutes naturales, tamen non solum disponunt, sicut istae, sed utpote supernaturales, etiam elevant potentias eisque conferunt *ipsum posse* quod non habebant: quo pacto vocari queunt habitus habentes modum potentiae (cf. supra, n. 786). Cedunt tamen virtutibus naturalibus in hoc quod *non dant facilitatem* ad agendum, praecise quia non sunt per actus acquisitae; facilitas autem, quam de facto experimur ex repetitis actibus supernaturalibus, attribui debet concomitantibus habitibus naturalibus qui ex illis actibus, prout sunt vitales, simul acquiruntur.[10]

832. 3. *De connexione harum virtutum cum gratia et inter se.*

Omnes virtutes, tam theologicae quam morales, quoad suam originem intime connectuntur cum gratia sanctificante, connexione saltem morali, quatenus cum ea et ratione ipsius infunduntur, quo sensu gratia dicitur *forma virtutum;* imo probabilius ea connexio est etiam physica, ita ut virtutes dicantur vere ac physice fluere ex ipsa gratia, tanquam ex habitu entitativo, eo analogico modo quo physicae potentiae animi ab eius essentia fluere dicuntur (cf. supra, n. 801, 802). Inter se autem omnes virtutes connectuntur vinculo charitatis, quae confert ceteris statum virtutis simpliciter dictae, ac ideo vocatur *forma virtutum;* unde, amissa charitate cum gratia sanctificante, amittuntur simpliciter omnes virtutes morales infusae,

[10] Cf. Beraza, *op. cit.* (supra, in n. 827) 96-108.

fides vero et spes manere possunt in sola ratione virtutis secundum quid, ac pro tanto dicuntur virtutes informes, seu carentes forma gratiae et charitatis (cf. supra, n. 796, 801, 803)."

33. 4. *De subiecto virtutum infusarum*[12]

Ex ipsa sua ratione habitus non entitativi sed operativi sequitur quod, dum gratia sanctificans residet in ipsa essentia animae (cf. supra, n. 798), virtutes infusae resident immediate in animae facultatibus, in illis nempe quarum actus sunt subiectum moralitatis. Et quidem fides et prudentia sunt in intellectu secundum suam specificam rationem, quamvis in ratione virtutis simpliciter dictae dependeant ab influxu sive informatione charitatis; et hoc sensu dici possunt esse etiam in voluntate, vel potius in intellectu ut moto a voluntate (1-2, q. 56, a. 2 et 3; q. 57, a. 4); spes, charitas et iustitia (cum virtutibus quae ad hanc ut cardinalem reducuntur) sunt in voluntate; fortitudo vero et temperantia (et ceterae sibi adnexae virtutes) sunt in ipso appetitu sensitivo, prior in irascibili et altera in concupiscibili. Nec est inconveniens ut in parte hominis sensitiva sint quaedam virtutes, eaeque supernaturales et infusae; nam pars sensitiva, in homine, secus ac in bruto, regitur dictamine et motione rationis, et sub hoc aspectu potest esse subiectum virtutis tam naturalis quam supernaturalis, ita ut «virtus quae est in irascibili et concupiscibili nihil aliud sit quam quaedam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem» (1-2, q. 56, a. 4).

834. 5. *De momento infusionis virtutum*[13]

Charitas et virtutes morales infunduntur simul et eodem modo cum gratia sanctificante, a qua fluunt saltem moraliter et probabilius etiam physice, ut dictum est. Charitas quidem posset absolute separari tum a gratia tum a virtutibus moralibus, cum ab eis non13

11 Falanga, A.-J., *Charity the form of the virtues according to Saint Thomas,* Washington 1948.

Lottin, O., *Principes de morale* (Louvain 1947) 201-211.

Roey, E. van, «De caritate forma virtutum», *Ephemerides theologicae Lovanienses* I (1924) 43-65.

Schultes, R. M., «De caritate ut forma virtutum. Summa theologica II» II*·, q. 23, a. 6-8», *Divus Thomas* (Piacenza) XXXI (1928) 5-28.

Urmanowicz, V., *De formatione virtutum a caritate seu de caritate qua forma virtutum secundum doctrinam S. Thomae Aquitanis,* Vilnae 1931.

12 1-2, q. 56; q. 110, a. 4. Cf. Graf, *loc. cit.* (supra, in n. 798).

13 1-2, q. 65; q. 62, a. 4; 2-2, q. 6, a. 2, ad 3; 3 p., q. 85, a. 6; *In 3 Sent.,* dist. 23, q. 2, a. 5.

necessario dependeat, quamvis de potentia Dei ordinata sit ab illis inseparabilis; sed virtutes morales nequeunt infundi (nec permanere) sine charitate, cum ab ea accipiant formam in ratione virtutis. Charitas nequit infundi sine fide et spe, quia istarum actus necessario praesupponuntur actui charitatis.

Num autem vicissim *fides et spes* non solum remanere queant, amissa charitate (quod quidem ab omnibus conceditur, loquendo de fide et spe informibus seu carentibus perfectione virtutis), sed etiam primo infundi, nondum infusa gratia et charitate (ut in praeparatione ad primam iustificationem in qua debent elici actus fidei et spei, vel in sacramento Baptismi, cum quis illud recipit cum obice ad infusionem gratiae), *controvertitur* inter theologos,[14] quibusdam affirmantibus (ut Suarez, Vazquez, Valentia, Coninck, et inter modernos Schiffini et Diekamp qui conantur ad se trahere S. Tomam, appellantes 2-2, q. 6, a. 2, ad 3); aliis vero negantibus (ut Alberto M., Bonaventura, Scoto, Lugo, Ripalda, Wirceburgensibus, et inter modernos Mazzella, Pesch, Billot, Beraza, Lennerz, De Aldama).[15] Cui alteri sententiae videtur magis favere tum littera S. Thomae,[15] E" tum ac praecipue doctrina Conc. Trid., iuxta quam in iustificatione infunduntur fides, spes et charitas (sess. 6, cap. 7, supra, n. 762), quod verum non esset si actus fidei et spei, praeparatorii ad iustificationem, procederent ab habitibus fidei et spei iam infusis.

Minus autem probabiliter diceretur S. Thomam et Conc. Trid. loqui tantum de fide et spe formata;[16] nam aliud est infundi et aliud mere formari, illae autem auctoritates loquuntur simpliciter de infusione, adeoque intelligunt in iustificatione fidem et spem simpliciter infundi nec tantum mere informari (nisi, ut patet, ipsae iam infusae fuerint in prima hominis iustificatione et relictae fuerint informes, ita ut in secunda peccatoris iustificatione non indigeant nisi informari). S. Thomas absolute asserit: «In virtutibus non attenditur ordo temporis quantum ad habitus, quia cum virtutes sint connexae, ut in secunda parte habitum est, *omnes simul incipiunt esse in anima.* Sed dicitur una earum esse prior altera ordine naturae, qui consideratur ex ordine actuum, secundum scilicet quod actus unius virtutis praesupponit actum alterius virtutis» (3 p., q. 85, a. 6; et idem dicit in 1-2, q. 62, a. 4; *In* 3 *Sent.,* dist. 23, q. 2, a. 5).

14 Controversiam fuse exponit Lennerz, *op. cit.* (supra, in n. 827) 359-366.

15 Quidam, ut Caietanus (In 1-2, q. 62, a. 4), D. Soto *(De natura et gratia,* l. 2r c. 8) et inter modernos Garrigou-Lagrange *(De virt. theol.,* p. 19), mediam quandam viam ineunt, docentes in solo casu Baptismi, cum obice suscepti, infundi habitum fidei, non infusa gratia et charitate. Quae quidem distinctio et exceptio non videtur qua peculiari ratione legirimari possit.

15 1-2, q. 62, a. 4: 3 p., q. 85, a. 6: *In 3 Sent.,* dist. 23, q. 2, a. 5.

16 Ita inter alios interpretatur Fr. Diekamp, *Theol. dogm. manuale* III (ed. 1935) 154.

835. 6. *De harum virtutum augmento, diminutione et amissione*]

Virtutes infusae intrinsece *augentur,* non quidem secundum suam formam (ut volunt plures scotistae et suaresiani), cum forma in indivisibili consistat et virtus sit qualitas, non quantitas nec a quantitate dependens, sed ex parte subiecti, seu secundum maiorem intensionem et radicationem habitus in subiecto (ita thomistae), vel strictius, ut ait ipse S. Thomas, «in quantum subiectum reducitur magis in actum ipsarum» vel «prout subiectum plus et minus eas participat» *(De virt. in comm.,* a. 11, corp, et ad 2). Causa autem huiusmodi augmenti non est exercitium actuum, sicut in virtutibus naturalibus quae per tale exercitium ipsam etiam existentiam obtinent, sed influxus divinus a quo primitus infunduntur, quique exercetur vel per viam operis operati, seu sacramentorum, vel per viam operis operantis, seu meriti. De modo autem et tempore quo virtutes augentur ex opere operantis disputant auctores; nam quidam (cum Suarez et Vazquez), attendentes ad solum moralem influxum meriti dicunt per omnes actus meritorios, etiam remissos, virtutes et gratiam statim augeri; alii vero (ut thomistae communiter), attendentes ulterius ad rationem dispositionis, dicunt per solos actus intensiores statim augeri virtutes et gratiam, per actus vero remissos, utut meritorios, utpote dispositiones improportionatas ad maiorem gratiam, non fieri augmentum, nisi forte quando succedet alius actus intensior ac proportionatus cum quo coalescunt.[17]

Virtutes infusae, secus ac acquisitate, *nequeunt intrinsece minui,* cum non pendeant quoad suum esse ab actuum exercitio sed ab intrinseca causa infundente.

Possunt autem simpliciter amitti. Idque dupliciter: vel scilicet *ex defectu subiecti,* ratione contrariae formae peccati mortalis cuiuslibet, quae, expellens gratiam et charitatem, extinguit pariter ceteras virtutes, praeter fidem et spem; vel *ex defectu obiecti,* et quidem aut ex defectu obiecti *formalis,* quo simpliciter virtus extinguitur,

[17] *De virtutibus in communi, a.* 11; 1-2, q. 52, a. 1-2; q. 66, a. 1-2; q. 67; *De virtutibus cardinalibus,* a. 4: *In 3 Sent.,* dist. 33, q. 1, a. 4.

[18] Confer nostrum opus *De Poenitentia* IV (Milwaukee 1953) 162-243. Praeterea:

Deman, Th., «Accroissement des vertus - Dans Saint Thomas et dans l'école thomiste», *Dictionnaire de spiritualité* I (Paris 1937) 138-156.

Garrigou-Lagrange, R., «L'augmentation de la charité et les actes imparfaits». *Vie spirituelle* XI (1925) 321-334.

Lanversin, F. de, «Accroissement des vertus - D'après Suarez», *Dictionnaire de spiritualité* I (Paris 1937) 156-166.

ut patet de fide et spe in beatifica Dei visione et possessione, aut ex defectu solius obiecti *materialis,* sive materiae circa quam virtus exercetur, in quo casu virtus nonnisi quoad suum materiale dici potest extingui aut ligari, manente suo formali seu appetitus rectificatione et conformitate cum ratione, ut contingit quoad virtutes morales in patria. Quo sensu sola charitas, in gratia iugiter radicata, manebit in caelo.

II. De donis Spiritus S.[19]

836. 1. *De existentia donorum Spiritus S.*

Existentia donorum, tanquam quarumdam peculiarium gratiarum, aliquo saltem modo (puta ratione cum fundamento in re) a virtutibus distinctarum, est doctrina catholica *saltem theologice certa,* ut patet ex Liturgia (in administratione Confirmationis; in Officio et Missa Pentecostes: «Veni Creator Spiritus», «Veni Sancte Spiritus»), in qua sermo est de septiformi Spiritu fidelibus collate, Catech. Conc. Trid. (p. 1., c. 9, η. 8)[20] aliisque vulgatis Catechismis,

[19] 1-2, q. 68-70; 2-2, q. 8, a. 6; *In 3 Sent.,* dist. 34, q. 1; dist. 36, q. 1, a. 3.

Bernard, R., «La vertu infuse et le don du Saint-Esprit», *Vie spirituelle-Supplement* XLII (1935) [65]-[90].

Biard, J., *Les dons du Saint-Esprit - Dons, charismes, fruits, béatitudes - d'après Saint Thomas d'Aquin et les epïtres de Saint Paul,* Avignon 1930.

Boeckl, K., *Die sieben Gaben des Hl. Geistes,* Freiburg i. B. 1931.

«Dons du Saint-Esprit», *Dictionnaire de spiritualité* III (Paris 1957) 1579-1641 (Bardy, Vandenbroucke, Rayez, Labourdette, Bernard).

Gardeil, A., «Dons du Saint-Esprit», *Dictionnaire de théologie catholique* IV-2 (Paris 1910) 1728-1781. Praeterea de singulis donis in particulari disserit in *Vie spirituelle* a. 1932 sqq., voll. 33-41.

Garrigou-Lagrange, R., *Perfection chrétienne et contemplation* (éd. 7, Paris 1923) I 338-385; II [52]-[64]. Cf. infra, n. 837.

Grabar, R., *Die Gaben des Hl. Geistes,* Regensburg 1936.

Guibert, J. de, «Dons du Saint-Esprit», *Revue d'Ascétique et Mystique* (1922) 394 sqq.; (1923) 321 sqq.; (1933) 5 sqq.—*Etudes de théologie mystique,* Toulouse 1930.

Lottin, O., *Psychologie et morale aut XII et XIII siècles* III-2-1 (Louvain 1949) 27-456.—*Principes de morale* (Louvain 1947) 227-240.—«La théorie des dons du Saint-Esprit au début du XIVe siècle», *Mélanges Joseph De Ghellinck* (Gembloux 1951) II 849-875.—«La formule authentiquement thomiste des Dons du Saint-Esprit», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XL (1964) 413-419.

Lumbreras, P., *De habitibus et virtutibus in communi* (Romae 1950) 229-272.

Paris, G. M., *Ad mentem S. Thomae Aquinatis dissertatio de donis Spiritus S. in genere,* Torino 1930.

Philipon, M. M., *Les Dons du Saint-Esprit,* Bruges-Paris 1964.

Ude, J., «De organismo septem donorum Spiritus Sancti secundum mentem S. Thomae Aquinatis», *Ciencia tomista* XXXVIII (1928) 289-299.

[20] Conc. ipsum Trid., sess. 6, cap. 7 (supra, p. 1929) loquitur quidem de «susceptione gratiae et donorum», sed hac voce intelligit generaliter omnes gratuitas gratias. Cf. J. A. de Aldama, «<>Hablô el Concilio Tridentino de los dones del Espiritu Santo?», *Estudios eclesiâsticos* XX (1946) 241-244.

et peculiariter ex *Leonis XIII* Encycl. «Divinum illud munus», 9 maii 1897, docente:[21] «Homini iusto, vitam scilicet viventi divinae gratiae et per congruas virtutes tanquam facultates agenti, opus plane est septenis illis quae proprie dicuntur Spiritus Sancti donis. Horum enim beneficio instruitur animus et munitur ut eius vocibus atque impulsioni facilius promptiusque obsequatur; haec propterea dona tantae sunt efficacitatis ut eum ad fastigium sanctimoniae adducant, tantaeque excellentiae ut in caelesti regno eadem, quamquam perfectius, perseverent» (Cavallera, n. 547; ASS XXIX 654).

Scripturisticum fundamentum petitur ex Is. 11. 2 sq. de septiformi spiritu in Messia: «Et requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis et replebit eum spiritus timoris Domini». Fundamentum hoc, quod non est leviter detrudendum ad meram theologorum accommodationem,[22] roboratur ex quadam connexione cum doctrina paulina de variis donis spiritualibus quae «operatur unus atque idem Spiritus dividens singulis prout vult» (1 Cor. 12. 1-11) et quorum praecipuum est charitas (ibid., c. 13), quamvis theologi huiusmodi paulina dona interpretari soleant in restricto ac diminuto sensu sic dictarum gratiarum gratis datarum, quae quidem exulant a conceptu sanctificationis sive gratiae gratum facientis.[23] *Latres* frequenter loquuntur de sacro septenario, Isaiae vaticinium interpretantes de donis collatis Christo[24] et ab eo ad suos fideles extensis,[25] quibusdam (ut Ambrosio, *De myst.* 7. 42, et Augustino) huismodi communicationem referentibus peculiariter ad sacramen-

21 Etsi ea Encyclica non sit definitio ex cathedra, continet tamen doctrinam catholicam a supremo Magisterio per viam ordinariam propositam. Cf. De Guibert, *art. cit.* 14.

22 Blic, J. de, «Pour l'histoire des dons du Saint-Esprit avant Saint Thomas», *Revue d'Ascétique et Mystique* XXII (1946) 117-180.

Ceuppens, F., «De donis Spiritus Sancti apud Isaiam», *Angelicum V* (1928) 525 sqq.

Knabenbauer, J.-Zorell, F., *Commentarius in Isaiam prophetam* I (ed. 2, 1923) 298-304.

Schluetz, K., *Isaias 11. 2 in der ersten vier christlichen fahrhunderten,* Miinster 1932.

Touzard, J., «Isaïe XI, 2-3* et les sept dons du Saint-Esprit», *Revue biblique* VIII (1899) 249-252.

Vaccari, A., «Spiritus septiformis ex Isaia 11. 2», *Verbum Domini* XI (1931) 131-133.

23 Paulinam doctrinam in connexione cum materia de donis exponit per varias Apostoli epistolas Biard, *op. cit.* (supra, in n. 835) 77-194.

24 Cf. «Decretum Damasi» (Denz. 178), ubi pro «dono pietatis» ponitur «donum veritatis».

25 Cf. peculiariter Gregorium M., *Moral.,* l. 2, c. 49, cuius textum exponit S. Thomas, 1-2, q. 68, a. 6, ad 1 et 2.

tum Confirmationis.[36] Nihil tamen ostendit eos dona a virtutibus distinxisse.

837. 2. *De natura donoruni.*

De indole donorum, tum in se tum in relatione ad virtutes infusas, minus certa et minus determinata est doctrina theologorum. Quod enim ipsa sint aliquid habituale sive permanens in anima sicut ipsae virtutes, certum est et ab omnibus admissum; si enim quis ea reduceret ad quosdam transeuntes motus Spiritus S. sive gratias actuales, vix servare posset connaturalem sensum supradictorum testimoniorum Magisterii. Quod vero sint proprie dicti habitus in sensu philosophico, probabilius est ac communiter docetur.

Unica vera *controversia* theologorum est *de reali distinctione donorum a virtutibus infusis.*[37] Eam negant inter antiquiores Petrus Lombardus, eius discipulus Petrus Pictaviensis, Praepositinus, Guilelmus Alverniensis sive Parisiensis, Scotus, Durandus (favet), subinde plures nominales et scotistae, recentiori tempore unus vel alter, ut Ch. Pesch^ et O. Lottin.[38] Eam vero affirmat longe maior numerus theologorum, tam antiquorum, ut Pseudo-Halensis, Albertus M., Bonaventura, S. Thomas, Henricus Gandavensis, quorum tempore haec sententia iam praevaluerat, tum recentiorum, apud quos evasit fere communis doctrina.

Iuxta expositionem igitur ipsius S. Thomae, quam alii sequuntur et ad quam ipse Leo XIII supra citatus sua verba attemperavit, dona sunt supernaturales habitus operativi, specifice distincti ab ipsis virtutibus. *Dorum autem specificum munus est disponere potentias animae ad directam motionem Spiritus S.,* ut nempe sint facile ac prompte mobiles a Spiritu S. Nam virtutes disponunt hominem

26 Praeter relatos Schluetz et Touzard, confer:

Lierde, C. van, *Doctrina S. Augustini circa dona Spiritus Sancti ex textu Isaiae 11.* 2-3, Würzburg 1935.

Mitterer, A., «Die sieben Gaben des HI. Geistes nach der Vâterlehre», *Zeitschrift für katholische Théologie* XLIX (1925) 528-566.

Wetshoff, F. F., *Die Lehre Gregors des Grossen iiber die Gaben des HI. Geistes,* Munster 1940.

27 Cf. Lottin, *locis cit.* (supra, in n. 835) et J. A. de Aldama, «La distinciôn entre las virtudes y los dones del Espiritu Santo en los siglos XVI v XVII», *Gregorianum* XVI (1935) 562-576.

23 *Praei, dogm.* VIII, n. 114, qui docet «non adesse distinctionem realem adaequatam», «sed inadaequatam, quatenus ad hoc ut [idem specifice] habitus dicatur donum, requiritur specialis motio Spiritus S.».

29 *Principes de morale* (Louvain 1947) 236-240: «Nous· ne songeons pas à nier les réalités qui servent de base aux raisonnements des théologiens. Mais nous estimons que ces réalités ne sont que les effets permanents des vertus théologales en nos âmes». Idem repetit in *art. cit.* (supra, in n. 835) «La formule...», p. 413 et 419.

ad hoc ut moveatur per dictamen rationis, utut per revelationem et fidem elevatae; sed praeter et supra huiusmodi supernaturalis rationis motionem, quae est mediate divina, potest Deus sive Spiritus S. movere animam immediate per interiorem inspirationem, et proinde ad hoc ut homo sit dispositus ac facile prompteque mobilis ad huiusmodi motionem, infundit novos et altiores habitus, cum ipsae virtutes infusae ad eam proportionatae non sint.[30]

838. 3. *De numero et distinctione donorum.*

Numerus ipse septenarius, qui fertur in versione graeca LXX, a qua pendet Vulgata, pertinet probabiliter ad ipsum originalem textum Isaiae, quamvis textus hebraicus masoreticus referat sex tantum distincta nomina, bis idem nomen hebraicum ferens pro pietate et timore; etiam enim in versione syriaca, quae est independens a praefata graeca versione, septem numerantur dona; unde textus ipse masoreticus vel corrigendus vel explicandus videtur. Quidquid sit, septenarius numerus fundatur saltem in traditione patristica. Ordine tamen perfectionis, septem dona sequenti modo disponuntur, aliter quam in enumeratione Isaiae: donum sapientiae, donum intellectus, donum scientiae, donum consilii, donum pietatis, donum fortitudinis et donum timoris.

Mutua autem ac specifica distinctio donorum et uniuscuiusque proprium obiectum ac munus, difficilius assignatur, et ipse S. Thomas duplici diverso modo huiusmodi distinctionem exponit in duplici loco (1-2, q. 68, a. 4; 2-2, q. 8, a. 6), ut notat Caietanus in suo commentario ad utrumque.

Generaliter autem ac sobrie dici potest cum ipso S. Doctore: «Sicut vires

30 Ad rem S. Thomas, 1-2, q. 68, a. 1: «Quanto movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione proportionetur... Manifestum est autem quod virtutes humanae perficiunt hominem secundum quod homo *natus est moveri per rationem* in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur. Et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo *disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina*».

Praecisam indolem huiusmodi immediatae motionis divinae iuxta mentem S. Thomae diverso modo exponunt R. Garrigou-Lagrange, «Le mode suprahumain des dons du Saint-Esprit», *Vie spirituelle* VIII (1922) 124-136 (idem articulus refertur in opere *Perfection chrétienne et contemplation* [éd. 7, Paris 1923] II, appendice 2).—«Les dons ont-ils un mode humain?», *ibid.* XXXIII (1932), *Suppl.* 65-83; cf. *ibid.* XXXVII (1933), *Suppl.* 33-49; et J. de Guibert, «Dons du Saint-Esprit et mode d'agir 'ultra humain' d'après Saint Thomas», *Revue d'Ascétique et Mystique* III (1922) 394-411.

31 Cf. Ceuppens, Touzard et Vaccari supra relatos (in n. 836).

appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanae natae sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione et in vi appetitiva... Et sic patet quod haec dona extendunt se ad omnia ad quae se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales» (1-2, q. 68, a. 4).[32][33]

Ulterius dici potest quod, cum sint septem dona et septem virtutes, unumquodque donum corresponde! uni vel alteri virtuti, tanquam eius apex et perfectio in linea operandi, non tamen ita ut unumquodque donum correspondent necessario imi tantum determinatae virtuti et habeatur perfectus parallelismus inter septem virtutes et septem dona. De facto ipse S. Thomas ad virtutem fidei refert duo dona intellectus et scientiae (2-2, q. 8-9), ad spem refert donum timoris (q. 19), ad charitatem donum sapientiae (q. 45), ad prudentiam donum consilii (q. 52), ad iustitiam donum pietatis (q. 121), ad fortitudinem donum fortitudinis (q. 139), ad temperantiam idem donum timoris, quod correspondet spei, sed sub alio aspectu consideratum (q. 141, a. 1, ad 3). Unde duplex donum assignat uni virtuti (scilicet fidei) et vicissim duplex virtus uni dono (scilicet timori).[34]

839. 4. *De proprietatibus donorum.*

Cum dona correspondeant virtutibus, perficiendo eundem supernaturalem organismum in linea operationis, eis eaedem fere proprietates conveniunt, quas supra enumeravimus quoad virtutes (n. 831-835) et quarum plures explicat S. Thomas (1-2, q. 68, a. 5-8).

Primo scilicet, dona sunt habitus mere infusi et conferunt potentiis animae *ipsum posse,* non vero proprie facilitatem ad agendum.

Secundo, dona sunt necessario *connexa* inter se et cum gratia et charitate, ita ut omnia simul cum charitate stent vel cum ea concidant, nec fides et spes informes retineant correspondentia dona (a. 5).

Tertio, dona habent ut *immediatum subiectum* non essentiam animae sed eius quatuor facultates, et quidem unumquodque eam facultatem in qua residet correspondens virtus.

32 Obiectum et munus uniuscuiusque doni in particulari exponunt S. Thomas, in 2-2, ubi de unaquaque correspondent! virtute, Gardeil, *art. cit.* (supra, in n. 835) 1743-1747, Lercher, *Instit. theol. dogrn.* IV-1, n. 179.

33 Garrigou-Lagrange, *op. cit.* (supra, in n. 835) 369 sq., conatur perfectum parallelismum inter septem virtutes et septem dona conficere, attribuendo donum scientiae virtuti spei et donum timoris virtuti temperantiae, servatis reliquis ut in praefata S. Thomae distributione.

Quarto dona simul omnia infunduntur *in momento* in quo infunditur gratia et charitas (a. 5).

Quinto, dona *augentur* sola infusione, vi operis operati et operantis. Nequeunt intrinsece *minui,* sed tantum *amitti,* idque omnia simul per quodlibet peccatum mortale quo aufertur charitas, ita ut cum fide est spe informi nullum donum maneat; in caelo autem manebunt dona formaliter et quoad suam essentiam, imo secundum modum quendam perfectissimum, sicut ipsa gratia et charitas a qua dependent, non tamen manebunt omnia secundum suum materiale, seu materiam circa quam nunc versantur, ut dictum est supra de ipsis virtutibus moralibus (a. 6).

Sexto, excellentia sive perfectio donorum attendi potest tum secundum comparationem ad invicem, et sic eorum gradatio sequitur ordinem enumerationis supra assignatae (n. 838); tum secundum comparationem ad virtutes, et sic dona dicenda sunt perfectiora virtutibus moralibus, quia hae disponunt animam ad motionem rationis, illa vero ad altiorem motionem Spiritus S., inferiora vero virtutibus theologicis, quia istae immediate uniunt animam ipsi Spiritui S. moventi, ex qua unione ipsa motio subinde sequitur, ac ideo se habent veluti ex parte ipsius causae motricis (a. 7-8).

840. 5. *De effectibus donorum, sive fructibus Spiritus S. et beatitudinibus.*

Inter actus, qui a donis sub motione Spiritus S. procedunt, sunt aliqui excellentiores qui *fructus Spiritus S. et beatitudines* dicuntur, quos indicat ipse Leo XIII in sua Encycl. «Divinum illud munus» (immediate post verba supra relata, in n. 836) atque diffuse explicat S. Thomas per duas integras quaestiones (1-2, q. 69-70).

Fructus Spiritus S. sunt illi actus vel opera, in quibus homo spiritualem ac peculiarem quandam delectationem experitur, ac *duodecim* cum Apostolo numerari solent: «Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas» (Gal. 5. 22 sq.). *Beatitudines* vero sunt quidam actus vel opera ita perfecta ut in eis homo experiatur non solum delectationem sed etiam quandam quietem et pacem, quae est veluti pignus ac praeludium beatitudinis caelestis; *octo* autem anumerantur, iuxta verba Christi in sermone montano (Mat. 5. 3-10): «Beati pauperes spiritu... Beati mites... Beati qui lugent... Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam... Beati misericordes... Beati mundo

corde... Beati pacifici... Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam...». Beatitudo addit ad fructum, ita ut omnis beatitudo sit fructus sed non e converso; ratione perfectionis, fructus tribuitur indistincte tum virtutibus tum donis, beatitudines vero magis donis quam virtutibus conveniunt.

841. *6. De necessitate influxus donorum.*

Ex superius dictis de natura donorum sequitur quod, si Deus velit movere hominem per perfectiorem et immediatam motionem,, necesse est de potentia ordinata ut infundat homini habitus, illi motioni correspondentes, et ita omnes doctores admittunt donorum necessitatem. Quaestio autem a quibusdam recentioribus mota est (primitus autem a Perriot et Froget), num in omni actu supernaturali!, qui procedit a virtutibus infusis, exerceri vel comitari debeat etiam activitas donorum, ita ut haec sint non solum apex Christianae vitae sed communis ac necessaria illius conditio. Quaestio mota est occasione alicuius textus S. Thomae (1-2, q. 68, a. 2), in quo videtur hoc alterum affirmari; atque hoc modo S. Doctorem unus vel alter (ut Perriot) interpretatur, aliis (ut Froget et Gardeil) merito refragantibus.[34]

Quidquid autem sit, certum est dona Spiritus S. eorumque activitatem constituere apicem vitae christianae, quae in *vita mystica consistit,* et hunc superioris vitae modum pertinere ad ipsum connaturale co ıı plementum omnis vitae christianae atque procedere ex ipso communi organismo, quem opus sanctificationis in omni anima iusti stabiliter constituit.[35]

842. Qui quidem organismus, ut patet ex hucusque disputatis, sequentibus constat elementis:

[34] De qua re et controversia confer Gardeil, *art. cit.* (supra, in n. 835) 1779-1781.—I. Menendez-Reigada, «Necesidad de los dones del Espiritu Santo», *Ciencia tomista* LIX (1940) 257-284, 505-529: LX (1941) 5-34.—A. Gazzana, «Sulla nécessité dei doni dello Spirito Santo per tutti gli atti soprannaturali del giusto», *Gregorianum* XXII (1941> 215-230.

[35] Garrigou-Lagrange, *ioc. it.* (supra, in n. 835), et V. Lithard, «Les dons du Saint-Esprit et les grâces de la vie mystique. Simples réflexions», *Revue d'Ascétique et Mystique* XVII (1936) 169-180.—«Les dons du Saint-Esprit. Nature et mode spécial d'opérer. Leur place dans la vie chrétienne», *Revue apologétique* LXV (1937) 5-22, 146-166.

Gratia sanctificans (habitus entitativus in essentia animae), ex qua flluunt	*Virtutes* (septem; habitus operativi in facultatibus)	theologicae (circa finem)	charitas (in voluntate)
			spes (in voluntate)
			fides (in intellectu)
		morales (cardinales; circa media)	prudentia (in intellectu)
			iustitia (in voluntate)
			fortitudo (in appet. irasc.)
			temperantia (in appet. conc.)
	Dona Spiritus S. (septem; habitus operativi perficientes ipsas virtutes)	donum sapientiae (correspondons charitati)	
		donum timoris (correspondons spei et temperantiae)	
		donum intellectus ndentia	
		donum scientiae fidei)	
		donum consilii (correspondons prudentiae)	
		donum pietatis (correspondons iustitiae)	
		donum fortitudinis (correspondens fortitudini)	

QUAESTIO VII. DE ESSENTIA GRATIAE ACTUALIS[36]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

843. In q. 1, agentes de gratia in communi, ostendimus gratiam dividi in habitualem sive permanentem et actualem sive tran-

[36] 1-2, q. 110, a. 2; *C. Gent.* 3. 150; *De potentia,* q. 3, a. 7, ad 7.

Feckes, K., «Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade», *Romische Quartalschrift* XXXII (1924) 157-165.

Heynk, V., «Die aktuelle Gnade bei Richard von Mediavilla», *Franziskanische Studien* XXII (1935) 297-325.

Hünermann, Fr., *Wesen und 'Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient,* Paderborn 1926.

Konings, M., *De gratia actuali,* Lovanii 1907.

Landgraf, A., «Die Erkenntnis der herlfenden Gnade in der Früscholastik», *Zetishrift für katholische Théologie* LV (1931) 177-238, 403-437, 562-591.

Mitzka, F., «Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade», *Zeitschrift für katholische Théologie* L (1926) 27-72, 220-252.

Mckugo, Th. J., *De relatione inter caritatem augustinianam et gratiam actualem,* Mundelein 1936.

seuntem. In q. 2-6 prioris gratiae essentiam, divisionem et effectus determinavimus; restat ut de alterius essentia, divisione et efficacia inquiramus. Porro quod attinet istius essentiam, de qua quaeritur in praesenti, ex dictis tum in toto capite praecedenti de necessitate gratiae tum in prima quaestione huius capitis de essentia gratiae in communi, sequitur gratiam actualem esse aliquid *essentialiter supernaturale, intrinsecum animae, non tamen permanens sed transiens.* Reliquum est ut ulterius determinemus quid sit haec intrinseca nec permanens realitas, quid ipsa physice ponat in anima,[37] tum antecedenter ad gratiam habitualem, nam sub auxilio gratiae actualis praeparatur ipsa iustificatio quae in gratia consistit, tum etiam subsequenter, nam, quidquid sit de ulterioribus theologorum sententiis circa sufficientiam gratiae habitualis ad ordinariam eius activitatem (quam superius, n. 745-749, negavimus), certum est eam non sufficere saltem ad aliquos actus vel effectus, ut ad vitanda omnia peccata venialia et ad finaliter perseverandum, ac ideo requirere ulterius Dei auxilium quod nonnisi in aliqua gratia actuali consistere potest (cf. supra, n. 737-742, 750-754).

Unde haec quaestio immerito a quibusdam ponitur de sola gra-

Neveut, E., «De la nature de la grâce actuelle», *Divus Thomas* (Piacenza) (1927) 123-126; (1928) 213-230, 362-386; (1929) 15-42, 357-382, 459463, 537-562.

Palmieri, D., *De gratia divina actuali,* Galopiae 1885.

Stufler, J., «Die entfemte Vorbereitung auf die Rechfertigung nach dem hl. Thomas», *Zeitschrift für katholische Théologie* XLVII (1923) 1-23, 161-183.

Towers, E., *Actual grace,* New York 1928.

Van den Meersch, J., «De notione entis supernaturalis. IV. De gratia actuali», *Ephemerides theologicae Lovanienses* VII (1930) 251-263.

Vooght, P. de, «A propos de la grâce actuelle dans la théologie de S. Thomas», *Divus Thomas* (Piacenza) (1928) 386416.

^Aliqui auctores (ut Boyer et Gonzalez Rivas) introducunt in hunc tractatum de gratia *ulteriorem quaestionem de essentiali supernaturalitate actuum salutarium,* utrum nempe haec proveniat ex parte solius principii (seu ipsius gratiae) an etiam *ex parte obiecti.* Sed haec quaestio non pertinet directe ad ipsam gratiam, tam actualem quam habitualem, sed ad eius effectum, quamvis redundet indirecte in ipsam gratiam, quatenus, admissa cum thomistis (quibus consentit etiam Suarez) supernaturalitate illorum actuum ex parte ipsius obiecti ob universale principium specificationis actus per obiectum, huiusmodi supernaturalitas refluit in ipsam gratiam quae vicissim ab ipsis actibus specficatur. Quidquid sit, vera aliqua supernaturalitas tum gratiae (sive actualis sive habitualis) tum actuum ab ea procedentium, ab omnibus theologis admittitur.

Quoad praefatam autem quaestionem, quam transeunter tetigimus in tractatu *De Revelatione* (in vol. 1, n. 147, 163), confer C. Boyer, *De gratia* (ed. 2), p. 84-92.—S. Gonzalez Rivas, De *gratia,* n. 115.—A. Stolz, *Manuale theol. dogm.* I (1941) 3848.—R. Garrigou-Lagrange, *De gratia* (1946) 376-387.—H. Lennerz, «De vero sensu principii 'actus specificantur ab obiecto formali'», *Gregorianum* XVII (1936) 143-146.—J. Alfaro, «Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomam», *Gregorianum* XLIV (1963) 501-542, 731-787.

tia actuali ante iustificationem, ac si post iustificationem non amplius esse possit sermo de gratia actuali et sufficiat ipsa gratia habitualis ad eliciendos proprios actus, sed reapse ponenda est tum quoad hominem ante iustificationem tum quoad ipsum iustum (necnon quoad iniustum habentem solos habitus fidei et spei), et quidem tam quoad primos actus indeliberatos (ac proinde nondum immediate salutares) quam quoad actus deliberatos (ac ideo salutares).

844. Quod attinet *historicam evolutionem* doctrinae de gratia actuali, notandum est conceptus huius gratiae eiusque distinctionem a gratia habituali minus perspicue exhiberi apud priores theologos mediaevales.[33] Usque enim ad finem saec. 12, gratia praecipue consideratur ut aliquod donum habituale quod excitaretur ad eliciendos speciales actus supernaturales. Circa a. 1200, cum coepit peculiariter considerari ipse effectus iustificationis, connatural!ter facta est distinctio inter gratiam antecedentem iustificationem et gratiam consequentem eam, ac ideo clarius apparuit conceptus gratiae actualis quae sola haberi potest ante iustificationem.

Inde quoque enata est distinctio inter gratiam actualem et gratiam habitualem, non tamen sub his ipsis nominibus, quae desiderantur in ipso S. Thoma et coaevis doctoribus, sed sub variis aliis expressionibus, ut «gratia non in Spiritu S.» et «gratia in Spiritu S,» (in schola porretana), vel «gratia gratis data» (quae expressio subinde sensum mutavit) et «gratia gratum faciens» (ita apud Philippum Cancellarium). Post Conc. Trid. vero, ea distinctio et ipse conceptus ac indoles gratiae actualis praecipuum momentum obtinuit apud theologos, tum ob doctrinam Baii eam distinctionem despicientis (cf. prop. 63 sq., Denz. 1963 sq.) tum ac praecipue ob ipsorum theologorum domesticas controversias de efficacitate gratiae, quae immerito non parvum momentum ac spatium usurparunt in tractatibus theologicis, prae gratia ipsa habituali ac sanctificante.

Ipsum nomen gratiae actualis (ut oppositum et correlativum nomini gratiae habitualis), antiquis ignotum, nec nisi occasionaliter ab uno vel altero posterius adhibitum (adhibetur a Capreolo, † 1444, et semel occurrit, non tamen sub praeciso suo sensu, in Actis Conc. Trid.)[38], in praefatis controversiis postridentinis ius civitatis obtinuit et technicum tandem evasit.

II. CONTROVERSIA THEOLOGORUM.

845. Praetermissa peregrina sententia iansenistae Antonii Arnauld, docentis gratiam actualem esse ipsum «actum salutare deliberatum hominis» (nam ex una parte gratia est effectus Dei aliquo modo praeveniens usum liberi arbitrii et ex altera parte gratia

[38] Cf. Landgraf, *loc. cit.* (supra, in n. 842).
[39] Cf. Hünermann, *op. cil.* (supra, in η. 842) 72.

influit etiam in actus indeliberatos, quos non semper sequitur actus deliberatus, cum nempe voluntas gratiae resistit), controversia reducitur ad diversum modum concipiendi gratiam actualem apud *molinistas et thomistas,* qui ceteroquin connectitur cum diverso modo concipiendi ipsum generalem concursum divinum in actiones creatas et acutiorem dissensus expressionem assumit in quaestione de efficacitate gratiae, inferius discutienda (n. 893 sqq.).

Molinistae docent quod *ante iustitficationem et quoad actus indeliberatos* (ac proinde nondum salutares) gratia actualis non est aliquid distinctum ab ipso actu facultatis (illustratione intellectus et inspiratione voluntatis)[40] et multo minus illi praevium, sed est *formaliter hic idem actus indeliberatus,* non tamen prout est quid vitale procedens a facultate, sed prout est quid supernaturale procedens a divino influxu, extrinsece in eundem actum concurrente.

Actus scilicet supernaturalis indeliberatus, manens unus ac simplex actus, procedit a duplici principio, nempe a facultate prout est vitalis et a Deo prout est supernaturalis, quatenus, actui naturaliter ac vitaliter elicito a facultate, Deus addit velut ab extrinseco rationem supernaturalitatis, per concursum proinde non praevium, seu in ipsam facultatem, sed mere simultaneum, seu directe in ipsum actum. Quod quidem Deus facere potest ratione potentiae oboedientialis activae: si enim Deus potest huiusmodi actus supematuralitatem producere mediante ente creato, seu gratia habituali eliciente proprios suos actus, potest eam pariter producere immediate, agendo in ipsum actum per praefatum concursum simultaneum, eo fere modo quo magister influit in motum manus pueri scribere nescientis, ita ut hic motus ut vitalis sit a puero et ut scriptio sit a magistro.

Unde *gratia actualis nihil aliud est quam ipse actus indeliberatus, prout sub sola ratione supernaturalitatis procedit ad influxu divino.* In eodem quippe uno ac simplici actu Deus supplet in ratione causae efficientis id quod illi deest dignitatis supernaturalis, et ita gratia et facultas sunt partiales causae eiusdem actus, non partialitate effectus, qui unus et simplex est, sed partialitate causae sive influxus, quatenus neutra ex se sola sufficit ad praefatum actum efficiendum.

Ita *Molina,*[41] *Suarez*[42] eorumque discipuli vel sequaces, ut Vazquez, Bel-

40 Vox «illustratio vel illuminatio» proprius convenit intellectui, vox vero «inspiratio» potest convenire tum intellectui tum voluntati, ut patet ex charismate inspirationis. In fontibus illae duae voces promiscue adhibentur pro actu utriusque facultatis; pariter Conc. Trid. (sess. 6, cap. 5) promiscue loquitur de «Spiritus S. illuminatione» et «inspiratione». Theologi tamen moderni, ad vitandas confusiones, illas vices distinguunt ita ut prior tribuatur actui intellectus et altera actui voluntatis.

41 *Concordia,* q. 14, a. 13, disp. 26, 29 et 37 (ed. critica Rabeneck), p. 164 sqq.; cf. peculiariter disp. 26, n. 15, p. 170.

42 I» *Opusculum de concursu, motione et auxilio* Dei, 1. 3, c. 3 et 4, *Opera omnia,* ed. Vivès XI 162-172.

lanninus, Lessius, Valentia, Ripalda, Kilber, et inter modernos Perrone, Mazzella, Palmieri, Schiffini, Mendive, Pesch, Beraza, Lennerz, Lercher, Gonzalez Rivas.

Quod autem attinet subséquentes *actus deliberatos* (adeoque salutares), pariter ante iustificationem elicitos, dividuntur hi doctores. Nam *Molina* (quem sequuntur Vazquez, Valentia, Ripalda, Palmieri, Pesch, Beraza, Lennerz, Gonzalez Rivas) docet gratiam actualem, ad hos actus requisitam, non esse aliquid novum sive novum Dei concursum priori superadditum, sed esse *ipsum praecedentem actum indeliberatum,* quatenus est sufficiens physica causa ponendi actum deliberatum, qui procedit physice ac connaturaliter a facultate, iam per priorem actum elevata. *Suarez* vero (quem sequuntur pauciores, ut Kilber, Mendive et Schiffini) docet gratiam actualem esse *novum concursum divinum,* pariter mere simultaneum et extrinsecum, in ipsum actum deliberatum, eo quod prior actus indeliberatus (sive facultas sub ipso) non sit sufficiens physica causa ponendi novum actum deliberatum.

Quod tandem attinet hominem *post iustificationem,* seu iam instructum habitibus gratiae et virtutum (necnon peccatorem adhuc retinentem habitus fidei et spei), quidam, ut *Molina,* et inter modernos Lercher, negant ipsam necessitatem gratiae actualis, quoniam per gratiam habitualem homo est sufficienter adiutus et elevatus ut possit actus salutares per eam elicere cum solo Dei generali concursu (nisi quis hunc concursum, prout adiacet actibus supernaturalibus, velit gratiam actualem appellare).[42] Alii vero, ut Perrone, Mazzella, Pesch, Beraza, Lennerz, admissa necessitate gratiae actualis, hanc, tam quoad actus indeliberatos quam quoad deliberatos, explicant eodem modo ac quoad eosdem actus qui praecedunt iustificationem.

846. *Thomistae* vero sententiam multo minus implicatam magisque cohaerentem proferunt, eamque uniformen quoad actus tam indeliberatos quam deliberatos, sive ante sive post iustificationem.[43] Docent nempe gratiam actualem esse in omni casu quandam Dei *physicam motionem, praeviam ac distinctam ah ipsis actibus,* tam indeliberatis quam deliberatis (praemotionem physicam), *exercitam in ipsam facultatem,* tam virtutibus carentem ante iustificationem, quam quomodolibet iam virtutibus instructam. Huiusmodi autem motio consistit in physica entitate, suscepta in facultate, non tamen permanenter (sicut est habitus virtutum) sed mere transeunter ac fluenter, ita ut tandiu duret quandiu ipse actus supernaturalis, ab ipsa facultate procedens.

42 Id docent etiam alii theologi qui tamen non consentiunt Molinae et Suaresio in priori puncto de identitate gratiae actualis cum ipsis actibus supernaturalibus, ut *Pignataro, Billot, Terrien* et *Van der Meersch* (infra referendi), quorum sententiam iam exposuimus ac refutavimus supra (n. 745-749).

43 Eam exponunt peculiariter Ioannes a S. Thoma, *In 1-2,* q. 111, disp. 23, a. 1-2. er Salmanticenses, *De gratia,* disp. 5, dub. 1-6.

Ante iustificationem, et quoad actus indeliberatos, huiusmodi gratia facultatem intrinsece immutat, elevat et applicat ad actum, qui tam vitaliter quam supernaturaliter procedit ab ipsa facultate; et ita gratia dicitur operans. *Ad actus pariter deliberatos* iterum gratia actualis, eaque nova (cum agatur de novo actu et effectu), triplex praefatum munus explet, ita tamen ut iam sit cooperans, cum ipsa voluntas libere quoque se determinet ad agendum. *Post iustificationem* vero (necnon in peccatore retinente habitus fidei et spei) gratia actualis non proprie elevat, cum iam adsit elevatio, sed tamen iterum immutat et applicat facultatem ad actus *tam indeliberatos quam deliberatos,* ob idem generale principium iuxta .quod nihil a creatura producitur nisi sub actuali motione primi agentis, cuius motio in ordine supernatural! actualis gratia vocatur.

Ita sentiunt omnes de *schola thornistica* stricte dicta. Eis consentiunt, quoad principale saltem punctum alicuius motionis physicae, praeviae ac distinctae ab ipsis actibus, plures extranei ipsi scholae qua tali, ut Scheeben, Gutberlet, Pecci, Satolli, Pignataro, Billot, Lépicier, lanssens, Terrien, Van der Meersch, Diekamp, Stolz, Boyer. Quorum tamen plures (excipe Diekamp et Stolz), admissa *physica praemotione* (saltem ad actus indeliberatos ante iustificationem, nam Billot et Van der Meersch negant requiri novam motionem ad actus deliberatos necnon ad actus indeliberatos subséquentes iustificationem), negant *physicam praedeterminationem,* proponentes quandam praemotionem physicam indiferentem ad actus deliberatos (quae distinctio influxum habet in quaestione de efficacia gratiae, inferius pertractanda).

III. ASSERTIO. Gratia actualis est aliquis effectus divinus, praevius ipsis actibus supernaturalibus, intrinsece ac physice receptus in facultatibus intellectus et voluntatis, ad modum transeuntis passionis, qua ipsa facultas immutatur, elevatur et applicatur ad quoslibet actus supernaturales, tam indeliberatos quam deliberatos, sive ante sive post iustificationem.

PROBATUR.

847. Hic etiam afferri et accommodari possunt ea quae ex *Magisterio, Scriptura et Patribus* attulimus supra (n. 746-748) ad probandum quod ipse homo iustus nequit sine Dei motione quidquam supernaturaliter operari; nam omnia fundantur in eodem generali principio de universalitate divini influxus. Ad rem peculiariter faciunt Conc. Arausicanum: «Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, *ut operemur, operatur»',* Conc. Trid.: «Deus *operatur* velle et perficere»; Phil. 2. 12: «Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere»; Augustinus: «Ipse *ut velimus operatur* incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens... Ut ergo velimus sine nobis operatur, cum autem volumus, ut faciamus nobiscu

cooperatur» *(De gratia et lib. arb.* 17. 33). In quibus testimoniis gratia Dei non exhibetur ut ipse actus noster, sed ut eius causa et ut aliquid praevium ad actum (Deus operatur ut operemur, operatur ut velimus, adeoque actio Dei non est ipse actus sed est ratio et causa cur actus eliciatur).

Praeterea, gratia actualis describitur in fontibus tanquam *illustratio, inspiratio, vocatio, excitatio, pulsatio, tractio;* iamvero, quamvis duae priores voces possint intelligi sive in sensu activo, sive in sensu passivo pro ipsis actibus facultatum intellectus et voluntatis, ceterae voces nequeunt nisi in sensu activo intelligi; non enim ipsa facultas vocat, excitat, pulsat et trahit, sed ipsa (sive homo in ipsa) a Deo vocatur, excitatur, pulsatur, trahitur. Unde actio Dei praecedit actum facultatis nec in eo consistit. Arbitrarie autem quidam adversarii haec omnia intelligunt de ipsis actibus indeliberatis, quatenus se habent ut vocatio, excitatio, pulsatio et tractio relate ad actus deliberatos, ita ut Deus dicatur per actum indeliberatum vocare et trahere ad actum deliberatum; nam eae voces universaliter et indistincte dicuntur de toto opere salutis et de omni gratia Dei, adeoque referuntur etiam ad actus bonos indeliberatos, ad quos eliciendos Deus nos vocat et trahit.

848. Ceterum, ipsa *ratio theologica,* imo et philosophica, quae substernitur ipsis praefatis fontium testimoniis, rem necessario evincere videtur. Per gratiam enim actualem facultas fit capax novi effectus sive novi actus supernaturalis, quo sine gratia incapax est. lamvero, nisi intrinsece immutetur et elevetur, facultas manet incapax sicut prius, cum nemo det quod non habet. Ergo per gratiam actualem facultas intrinsece immutatur et elevatur ut possit producere actum supernaturalem, ac ideo gratia actualis non consistit in hoc ipso actu sed in praecedenti facultatis immutatione et elevatione. Idque valet uniformiter tum quoad actus indeliberatos, tum quoad actus deliberatos, et sive ante sive post iustificationem. In omni enim casu facultas fit proxime capax eliciendi novum aliquem actum, ac ideo indiget moveri, seu intrinsece immutari, ab exteriori agente, secus sibi daret quod non habet; etiam post iustificationem, quamvis facultas habeat habitus operativos sive virtutes et sub hac ratione non indigeat elevari, tamen non habet ipsum actum ac ideo indiget intrinsece excitari ut eliciat actum connaturalem illis habitibus, secus minus produceret maius et aliquid sibi daret quod non habet.

Unde frustranea est evasio molinistarum, iuxta quam idem actus procederet a sola facultate sub ratione vitalitatis et a solo Deo sub ratione supernaturalitatis; nam ita subtrahitur a facultate actus supernaturalis qua talis et revera negatur id quod, iuxta ipsos fontes, est praesupponendum, scilicet ipsum hominem sub influxu gratiae agere supernaturaliter. Ceterum, huiusmodi biceps actus, qui ex una parte esset unus et simplex et ex alia parte haberet aliquid quod producitur a sola facultate et aliquid quod producitur a solo Deo, vix concipi potest et contradictoria implicare videtur; nam si est unus et simplex, producitur totaliter ab unaquaque causa, si autem producitur ab una causa quoad suam vitalitatem et ab alia causa quoad suam supernaturalitatem, non est amplius aliquid unum et simplex, sed est actus vitalis cui accedit extrinsecum accidens supematuralitatis. Unde ea altera expressio, quae est ipsius Molinae, scilicet facultatem et Deum esse causas partiales non partialitate effectus, qui est unus et simplex, sed tantum partialitate causae, est vacua expressio quae sensum non habet, cum oporteat ut causa et effectus sint ad invicem proportionali.[44] Pariter vacua est alia expressio, iuxta quam ipsa facultas dicitur vere et realiter elevata, quamvis non intrinsece sed tantum externe, quia nempe ipse actus ab ea vitaliter procedens elevatur et afficitur intrinsece; nam, cum aliud sit ipsa facultas et aliud eius actus, abusive dicitur unum elevari eo quod alterum elevetur.

849. *Restat ut respondeamus* **praecipue obiectioni** *molinistarum,* iuxta quam videtur vix concipi posse quomodo Deus possit intrinsece immutare ipsam facultatem et quid sit *physica illa ac vitalis entitas,* in qua thomistae dicunt consistere gratiam actualem.[45]

Et imprimis, ipsa natura gratiae habitualis, quae in intrinseca mutatione facultatis consistit, suadet possibilitatem gratiae actualis ut intrinsecae mutationis eiusdem facultatis; si enim facultas potest mutari stabiliter ac permanenter, quare non poterit etiam transeunter mutari: numquid ens viale ac transiens involvit contradictionem? nonne virtus in semine et virtus omnis instrumenti est aliquid viale et incompletum?

Praeterea, praefata obiectio non est theologica sed mere philosophica ac respicit non tantum gratiam actualem sive motionem Dei supernaturalem, sed omnem Dei actionem quae movet creaturas, imo respicit essentiam cuiuslibet actionis transeuntis, etiam creaturae in creaturam. In omni enim actione transeunti, tria concurrunt quae, quamvis materialiter sint idem, formaliter

[44] Molina, ad suadendum huiusmodi genus coordinationis duarum causarum ad eandem operationem producendam, affert exemplum duorum navem trahentium *(Concordia,* q. 14, a. 13, disp. 26, n. 15). Sed huiusmodi exemplum saltem in eo claudicat quod in navis tractione unusquisque trahens exercet distinctam operationem, nec unus dici potest causa operationis alterius, quamvis ipse effectus dici possit materialiter idem.

[45] Hanc obiectionem urget inter alios Lennerz, scribens «Fatendum est, non esse facile accurate concipere quale sit illud ens fluens. Si dicitur esse motio recepta in facultate, videtur iam esse ipse actus facultatis et non aliquid ipsum antecedens et causans; nam secundum principium: actus moventis in mobili est ipse motus mobilis, ipsa motio recepta est motus, motus autem facultatis vitalis est ipse actus vitalis. Si autem dicitur non esse motus, videtur concipiendum ad modum alicuius habitus; sed habitus fluens esset iterum res valde difficilis» *(De gratia Redemptoris* [ed. 2, Romae 1940] 309 sq.).

tamen distinguuntur, scilicet actio, passio et motus qui est medius inter actionem et passionem, nec constituit speciale praedicamentum, cum sit ens incompletum, sed reducitur tum ad praedicamentum actionis, tum ad praedicamentum passionis, tum ad praedicamentum ad quod pertinet ipse effectus qui per passionem inducitur in subiecto.*

In actione Dei iustificativa, effectus qui per passionem inducitur in subiecto est quaedam forma completa, adeoque est suo iure in aliquo praedicamento, seu in praedicamento qualitatis et in specie habitus, ut diximus supra. In actione vero Dei mere motiva, effectus qui per passionem inducitur in subiecto, non est quaedam forma completa, sed aliquid incompletum, quod proinde non est iure suo in aliquo praedicamento sed tamen ad aliquod praedicamentum reducendum est, sicut omne ens incompletum; quod quidem nequit esse nisi praedicamentum qualitatis. Unde gratia actualis, quamvis non sit simpliciter qualitas, reducitur ad praedicamentum qualitatis, veluti *qualitas incompleta, se habens ad modum entis transeuntis.*

850. Conceptus huiusmodi entis incompleti ac transeuntis nihil continet contradictorium ac difficile captu. De eo loquitur 5. *Thomas* in pluribus locis, ad explicandam actionem Dei in creaturas, tam naturalem quam supernaturalem. Ita, ad explicandum quomodo Deus possit communicare alicui visionem beatificam per modum actus, ait in eo casu lumen gloriae communicari non «per modum formae immanentis... [sed] per modum *cuiusdam passionis transeuntis*» (2-2, q. 175, a, 3, ad 2). Item, lumen propheticum communicatur non «per modum formae permanentis... [sed] per modum *cuiusdam passionis sive impressionis transeuntis,* sicut lumen est in aëre» (ibid., q. 171, a. 2; idem dicitur in *De veritate,* q. 12, a. 1). Gratiae gratis datae (ut facere miracula et praenuntiare futura) dantur per modum impressionis transeuntis: «Ad hos effectus non dantur habituales perfectiones, sed *impressiones quaedam* fiunt a Deo quae cessant actu cessante» (C. *Gent. 3.* 154, in fine). Generaliter Deus movet creaturam, tam naturaliter quam supernaturaliter, conferendo illi ens quoddam incompletum: «Virtus naturalis quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura [ita in ordine supernaturali infunduntur stabiles habitus virtutum]. Sed id quod a Deo fit in re naturali, *quo actualiter agat* [ac ideo id quod fit in anima ut actualiter agat supernaturaliter, i. e. gratia actualis], est ut intentio sola [i. e. ut ens intentionale sive viale], *habens esse quoddam incompletum,* per modum quo colores sunt in aëre, et virtus artis in instrumento artificis» *(De potentia,* q. 3, a. 7, ad 7; cf. 3 p., q. 62, a. 3, ubi S. Doctor eundem conceptum applicat instrumentait virtuti quae est in sacramentis). Tandem, quod attinet directe ipsam gratiam, S. Doctor, loquens de necessitate alicuius gratiae habitualis praeter actualem, sequenti modo utriusque indolem describit: «Oportet quod continuo homo isto auxilio [gratiae] potiatur, quousque ad finem perveniat. Hoc autem non esset si praedictum auxilium participaret homo [tantum] secundum *aliquem motum aut passionem* et non [etiam] secundum aliquam formam manentem*

46 Cf. supra, n. 357.

et quasi quiescentem in ipso: *motus enim et passio* talis non esset in homine nisi quando actu converteretur in finem; quod non continuo ab homine agitur, ut praecipue patet in dormientibus» *(C. Gent.* 3. 150).

Ex iris intelligitur quo sensu S. Thomas, loquens directe de natura gratiae actualis in 1-2, q. 110, a. 2, dicit eam non esse qualitatem, sed motum: «Ex gratuita Dei voluntate homo adiuvatur... in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum. Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine [i. e. gratia actualis] *non est qualitas, sed motus quidam animae;* 'actus enim moventis in moto est motus', ut dicitur in 3 *Phys* [3. 1]» (cf. *In 3 Phys.*, lect. 4, n. 10 sq.; *In 2 Metaph.*, lect. 9). Negat nempe gratiam actualem esse qualitatem simpliciter dictam sive permanentem, quo modo philosophi de ea loquuntur, tanquam de praedicamento, sed non negat eam dici posse qualitatem in sensu diminuto alicuius entis incompleti quod nonnisi ad praedicamentum qualitatis reduci possit, imo hoc necessario sequitur ex textibus nuper citatis et praesertim ex duobus ultimis; et hoc etiam ipse implicat in statuta oppositione inter qualitatem et motum, significans gratiam actualem non esse aliquid stabile sive qualitatem permanentem sed aliquid per modum motus sive motionis transeuntis animae impressum. Unde in eo inciso «Est motus quidam animae» non indicatur ipse motus sive actus elicitus ab anima, sed praevius motus Dei quo «anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum». Rationem quare S. Doctor dicit gratiam actualem esse motum, est tum quia motus ex parte subiecti identificatur cum passione, quae quidem consistit in ipsa receptione effectus sive formae (cf. supra, n. 357 et 1 p., q. 45, a. 3, ad 2), tum quia haec ipsa forma, quae per divinam motionem causatur, non est aliquid stabile sed aliquid viale ac veluti transitorie et ad modum motus impressum. Propterea S. Doctor in ultimo loco citato (C. *Gent.* 3. 150) gratiam actualem indifferenter appellat «motum aut passionem».

QUAESTIO VIII. DE DIVISIONE GRATIAE ACTUALIS[47]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

851. Plures apud theologos gratiae divisiones circumferuntur, sufficienter fundatae in ipsis fontibus atque desumptae ex variis effectibus vel aspectibus eiusdem supernaturalis realitatis, quae quidem respiciunt gratiam tum actualem tum etiam habitualem sed solent a modernis considerari praecipue per respectum ad gratiam actualem, quae ceteroquin habitualem ipsam gratiam praecedit, comitatur et subsequitur. Praecipuae ac notiores sunt *quinque sequentes divisiones·, gratia gratis data et gratum faciens, gratia operans et cooperans, gratia praeveniens et subsequens, gratia excitans et adiuvans, gratia sufficiens et efficax.*

[47] Confer bibliographiam supra relatam (n. 842) et alias infra, ad singulas divisiones.

Doctores mediaevales nonnisi tres priores distinctiones produnt cum instituunt quaestionem de divisione gratiae. Concilium Tridentinum, agens contra Protestantes, adhibuit et inculcavit quartam illam distinctionem gratiae excitantis et adiuvantis, quae uno vel alio modo ad secundam et tertiam divisionem reduci potest. Tandem theologi postridentini, tum in impugnatione haeresis baianae et iansenianae tum in domesticis controversiis de efficacitate gratiae, invexerunt quintam divisionem gratiae sufficientis et efficacis, quae tantum momentum assumpsit ut ceteras omnes in secundarium locum detruderit et in illarum ipsum sensum aliquam confusionem induxerit, dependenter ab ipso diverso ac fluctuanti modo quo gratia sufficiens et gratia efficax a variis doctoribus intelligitur.

II. ASSERTIO. Gratia (praecipue actualis) convenienter dividitur in gratis datam et gratum facientem, operantem et cooperantem, praevenientem et subsequentem, excitantem et adiuvantem, sufficientem et efficacem.

PROBATUR.

852. 1. *Gratia gratis data et gratia gratum faciens**

Haec distinctio sumitur directe ex parte finis, quamvis, exinde redundet in ipsam essentiam. Cum scilicet finis omnis gratiae sit sanctificatio vel coniunctio cum Deo, dicitur gratia gratum faciens ea quae primo et per se datur *in utilitatem ipsius subiecti,* ut nempe illud sanctificet ac Deo uniat; dicitur vero gratia gratis data (paulino nomine (χάρισμα) ea quae primo et per se datur *in utilitatem aliorum,* ut nempe alii adiuventur et inducantur ad obtinendam praefatam sanctificationem et unionem cum Deo. Per accidens autem prior gratia potest redundare etiam in utilitatem aliorum, puta per modum boni exempli, et altera in utilitatem ipsius subiecti, ut patet de gratia apostolatus et charactere sacramentali.[49]Ratio autem pri-

[43] 1-2, q. III, a. 1, 4 et 5; 2-2, q. 171-178; 3 p., q. 7, a. 7; *In 2 Sent.,* dist. 28, q. 1, a. *4; C. Gent.* 3. 154; *Comp, theol.* 2. 4; *In Rom.,* lect. 3; *In 1 Cor.* 12, lect. 1 et 2.

Biard, J., *Les dons du Saint-Esprit. Dons, charismes, fruits, béatitudes* (Avignon 1930) 127-142.

Lemonnyer, A., «Charismes», *Dictionnaire de la Bible-Supplément* I (Paris 1928) 1233-1243.

Prat, F., *La théologie de Saint Paul* I (éd. 33, Paris 1942) 150-157, 498-503.

[49] Imo S. Thomas docet gratiam gratis datam (ut prophetiam) quandoque dari etiam ac peculiariter propter utilitatem subiecti: «Donum prophetiae aliquando datur homini et propter utilitatem aliorum, et propter propriae mentis illustrationem. Et hi sunt in quorum animas Sapientia divina per gratiam gratum facientem 'se transferens amicos Dei et prophetas eos constituit' [Sap. 7. 27]» (2-2, q. 172, a. 4, ad 1).

mi nominis est, quia qui sanctificatur, fit Deo gratus sive amabilis, ratio vero alterius nominis est, quia, cum illud donum non faciat Deo gratum, retinet tantum commune nomen doni indebiti, ita ut aequivaleat dono indebito quod gratum non facit, sicut brutum retinet commune nomen animalis in sensu animalis ignobilioris sive non rationalis (1-2, q. **111,** a. 1, ad 3; 2-2, q. 9, a. 2).

Scripturisticum fundamentum huius divisionis invenitur tum in Mat. 10. 8, ubi sermo est de gratia miraculorum gratis accepta et gratis exhibenda («Infirmos curate, mortuos suscitate, leprosos mundate, daemones eicite: gratis accepistis, gratis date»), tum ac praecipue in Apostolo loquente de «divisionibus gratiarum, ministrationum et operationum» quae dantur unicuique tanquam «manifestatio Spiritus ad utilitatem [scilicet aliorum]» et illis opponens «excellentiorem viam» quae est charitas sive interna sanctificatio (1 Cor. 12. 4-7; 13. 1), de qua alibi dicit: «Justificati gratis per gratiam ipsius» (Rom. 3. 24).

Hinc doctores mediaevales confecerunt huiusmodi divisionem,® cuius *theologica ratio* sic assignari potest cum S. Thoma: Cum finis gratiae sit reducere hominem in Deum, huiusmodi autem reductio possit dupliciter fieri, seu immediate vel mediate per alios, convenit ordinato modo agendi divinae providentiae ut uterque modus observetur, ut scilicet alii etiam per alios ad Deum reducantur, ope supernaturalium auxiliorum in utilitatem aliorum collatorum, quae non necessario connectuntur cum ipsa sanctitate recipientis. Ceterum, ipsa existentia et natura donorum miraculi et prophetiae, prout distinguuntur a sanctitate et virtutibus, praefatam distinctionem necessario expostulat.

Quod attinet *naturam et mutuam relationem utriusque gratiae,* notandum est imprimis omnem gratiam gratum facientem esse essentialiter supernaturalem, non vero omnem gratiam gratis datam (ut patet de frequentibus miraculis circa res naturales et de prophetiis circa ea quae non sunt stricte dicta mysteria). Praeterea, gratia gratis data (etiam ea quae esset supernaturalis quoad substantiam), sub ipsa ratione gratiae gratis datae, est minus digna quam gratia gratum faciens, quia haec directe coniungit cum ipso fine, illa vero

50 Attamen, non omnes eam divisionem eodem modo intelligebant; quidam gratiam gratis datam accipiebant *pro dono Dei non iustifiante,* et gratiam gratum facientem prt› gratia iustificationis, ac ideo aliqui sub gratia gratis data includebant omnia dona etiam naturalia vel saltem praetematuralia, alii vero solas et omnes gratias quae praecedunt et praeparant justificationem (ut fidem, spem, attritionem). Ita Albertus M., Bonaventura *(In 2 Sent.,* dist. 28, a. 2, q. 1) et ipse S. Thomas iunior, scribens: «Quidquid illud fuerit quod hominem excitaverit ad convertendum se, ut gratiam gratum facientem accipiat, gratia gratis data dici potest» *(In 2 Seni.,* sist. 28,8 q. 1, a. 4). Cf. F. Mitzka, «Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbcreitung auf die heiligmachende Gnade», *Zeitschrift fur katholische Théologie* L (1926) 29-50.

versatur circa ea quae praeparant ad finem, finis autem semper potior est his quae sunt ad finem (1-2, q. 111, a. 5). Tandem, duae illae gratiae, ratione suae naturae et finalitatis, sunt separabiles, ita ut non omnes, qui habent gratiam gratum facientem, habeant gratiam gratis datam (ut patet ex communiter nunc contingentibus, quamvis in primitiva ecclesia extraordinaria charismata frequentius communibus fidelibus conferrentur, ut patet ex 1 Cor. 12 et 14), nec vicissim omnes, qui gratia gratum faciente carent, careant necessario gratia gratis data (ut patet ex Io. 11. 50 de Caipha et Num. 22. 22 de Baalam, prophetantibus; cf. Mat. 7. 22), nam potest Deus etiam per peccatores inducere alios ad poenitentiam vel quomodolibet ad cognitionem veritatis, ac propterea ipse Apostolus, enumeratis variis charismatibus, contestatur ea sine charitate nihil prodesse subiecto (1 Cor. 13. 1-3) et de seipso subiungit: «Castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar» (1 Cor. 9. 27; cf. S. Thomam, *In* 1 *Cor.* 13, lect. 1; 2-2, q. 172, a. 4).

853. Huiusmodi divisiso non respicit solam gratiam actualem, sed etiam *gratiam habitualem,* et quidem quoad utrumque membrum. Gratia enim gratum faciens praecipue et in strictiori sensu consistit in gratia habituali (gratia sanctificante, virtutibus, gratia sacramentali), non tamen unice, quin etiam gratia actualis dici possit vere sanctificans, quamvis in sensu quodam diminuto, quatenus nempe ducit ad justificationem, eamque comitatur ac sequitur, cum sub ipso impulsu actualis gratiae ipsa habitualis gratia existât et operetur. E converso gratia gratis data praecipue consistit in quadam gratia actuali, seu dono transeunter tantum communicato (ut patet de miraculo et prophetia), et in hoc strictiori sensu huiusmodi gratia considerari ac dividi solet. Nihilominus ad gratias gratis datas revocari possunt etiam quaedam dona permanenter collata ad eundem finem salutaris utilitatis aliorum, qualia sunt charismata institutionalia sive constitutiva in Ecclesia, scilicet charisma auctoritatis (in Papatu et Episcopatu), charisma infallibilitatis (in Magisterio) et charisma sacramentalitatis (character sacramentalis); quod quidem inculcare videtur ipse Apostolus, loquens de «donationibus secundum gratiam, quae data est nobis, differentibus..., sive ministerio in ministrando, sive qui docet in doctrina... [sive] qui praeest in sollicitudine» (Rom. 12. 6-8).[51]

[51] Quidam, ut *Gonet et Garrigou-Lagrange,* renuunt ea charismata numerare inter gratias gratis datas, tum quia sunst permanentia, tum quia non ordinantur immediate ad congruentem instructionem aliorum in rebus divinis, iuxta quam desumitur divisio Apostoli, de qua infra, iuxta interpretationem S. Thomae, tum quia ea pertinent ad «divisiones mimstrationum» quas Apostolus distinguit a «divisione gratiarum» (1 Cor. 12. 4 sq.), tum quia S. Thomas ea non includit in sua divisione gratiarum gratis datarum, mox referenda. Sed, ut patet, quaestio est potius de verbis. Nam, si revera gratia gratis data definitur ea quae datur in utilitatem aliorum, nihil obstat quominus etiam ea charismata includantur

854, Quod **attinet *divisionem sive enumerationem* praefatarum gratiarum** transeuntium, quae sub nomine gratiae gratis datae strictius acceptae considerari solent, vix quidquam determinate ac certe dici potest, cum huiusmodi auxilia multipliciter a Deo concinnari ac distribui queant, qui, ut ait Apostolus, «dividit singulis prout vult» (1 Cor. 12. 11). Nihilominus ipse Apostolus in 1 Cor. 12. 7-11 profert quandam novenariam enumerationem quae, etsi fortasse non sit adaequata (nam ibidem v. 28 et Rom. 12. 6-8 paulo diverso modo huiusmodi gratiae enumerantur), praecipua saltem capita gratiarum exhibet: «Unicuique autem datur manifestatio Spiritus ad utilitatem. Alii autem per Spiritum datur *sermo sapientiae,* alii autem *sermo scientiae* secundum eundem Spiritum, alteri *fides* in eodem Spiritu, alii *gratia sanitatum* in uno Spiritu, alii *operatio virtutum,* alii *prophetia,* alii *discretio spirituum,* alii *genera linguarum,* alii *interpretatio sermonum.* Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus dividens singulis prout vult».

Quam divisionem in sequentem theologicam synthesim redigit S. Thomas (1-2, q. 111, a. 4; *In 1 Cor.* 12, lect. 2; *C. Gent.* 3. 154; de praecipuis autem ex his gratiis agit in 2-2,a.l71-178).

Gratia gratis data confertur ad hoc ut quis possit congruenter alios instruere in rebus divinis, adeoque:

Primo, ut habeat plenitudinem scientiae in divinis. Ad quod ordinantur:

Fides, seu firma ac peculiaris certitudo de principiis revelatis
Sermo sapientiae, seu recta cognitio principalium conclusionum
Sermo scientiae, seu abundans cognitio et usus exemplorum et effectuum, per quos manifestantur veritates et causae

Secundo, ut ad efficaciam suae doctrinae possit confirmare vel probare ea quae dicit. Ad quod ordinantur:

Facta supernaturalia, quae solus Deus facere potest, scilicet:
Gratia sanitatum, ad salutem corporis, qua ostenditur Dei benignitas
Operatio virtutum (cetera miracula), qua manifestatur Dei omnipotentia

Cognitio supernaturalis, seu manifestatio eorum quae solus Deus scire potest
Prophetia, sive praedictio futurorum
Discretio spirituum, sive manifestatio secretorum cordium

Tertio, ut ea quae concipit, possit convenienter auditoribus proferre. Ad quod ordinantur:

Genera linguarum; quod pertinet ad cognitionem idiomatis
Interpretatio sermonum; quod respicit sensum eorum quae sunt proferenda

855. Diximus supra huiusmodi gratias esse actuales, sive auxilia trans-

in genere gratiae gratis datae, quod potest ulterius subdividi. Confer dicenda de ipso charactere sacramentali, tanquam de quadam gratia gratis data, in tractatu *De sacramentii in genere* (in vol. 4).

cunter data. Cuius rationem reddit S. Thomas, quia isti gratiae «effectus sunt necessarii, non per totam vitam [sicut actus virtutum, pro quibus proinde conferuntur formae habituales], sed certis temporibus et locis: sicut facere miracula, praenuntiare futura, et huiusmodi. Et [proinde] ad hos non dantur habituales perfectiones, sed impressiones quaedam fiunt a Deo quae cessant actu cessante, et eas oportet iterari cum actus iterari fuerit opportunum: sicut prophetae mens in qualibet revelatione novo lumine illustratur, et in qualibet miraculorum operatione oportet adesse novam efficaciam divinae virtutis» (*C. Gent. 5.* 154, in fine). Ceterum, non repugnat nec inconvenit quominus alicui homini una vel altera harum gratiarum detur permanenter et ad modum habitus, imo de humanitate Christi id asserendum est quoad omnes praefatas gratias, tum ratione unionis hypostaticae, qua illa humanitas erat instrumentum permanenter coniunctum Divinitati (ae ideo convenit ut gratiae gratis datae, quae permanentem hanc unionem consequebantur, essent pariter in eo permanenter et ad modum habitus), tum ratione universalis dominii et potestatis qua ei ad nutum subiciebantur omnes creaturae, tum ratione dignitatis capitis, qua Christo competebat plenitudo utriusque gratiae gratum facientis et gratis datae, tanquam universali cuidam principio ex quo in ceteros homines omnis supernaturalis effectus diffluerent (cf. 3 p., q. 7, a. 7, corp, et ad 3).

856. 2. *Gratia operans et gratia cooperans.*sz

Haec distinctio sumitur ex parte voluntatis a Deo motae per gratiam et ab omnibus theologis cum S. Thoma ita generaliter intelligitur ut gratia dicatur operans relate ad illum voluntatis actum in quo voluntas se habet non tantum ut mota a Deo sed etiam ut movens.

Existentia et convenientia huiusmodi distinctionis fundamentum habet tum in verbis Apostoli, Phil. 1.6: «Qui coepit in vobis opus bonum perficiet usque in diem Christi lesu» et ibid. 2. 13: «Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate» (agitur ergo de gratia incipiente, sive operante ipsum velle, et de gratia perficiente, sive coopérante cum voluntate ut perficiatur bonum volitum), tum ac immediate in celebri textu *Augustini,* in quo quater in ipsis terminis ea distinctio profertur: «Putabat enim [Petrus antequam Christum negaret, cum dixit: Animam meam pro te ponam] se posse, quod se velle sentiebat. Et quis istam etsi parvam dare coeperat charitatem, nisi ille qui praeparat voluntatem, et *cooperando* perficit.

521-2, q. 111, a. 2; 3 p., q. 86, a. 4, ad 2; a. 6, ad 1; q. 88, a. 1, ad 4: *In 2 Cor.* 6, lect. 1.

Lonergan, B., «Saint Thomas' thought on gratia operans», *Theological studies* II (1941) 282-324; III (1942) 69-88, 375-402, 533-578.

Neveut, E., «De la nature de la grâce actuelle. De diverses sortes de grâce actuelle». *Divus Thomas* (Piacenza) XXXII (1929) 15-42.—*Les multiples grâces de Dieu. Etudes sur les diverses sortes de grâces divines,* Aurillac 1940.

Zigon, Fr., «Gratia operans et gratia coopérons iuxta S. Thcmam», *Ephemerides theologicae Lovanienses V* (1928) 614-629.

quod *operando* incipit? Quoniam ipse *ut velimus operatur* incipiens, qui *volentibus cooperatur* perficiens... Ut ergo velimus, *sine nobis operatur,* cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, *nobiscum cooperatur;* tamen sine illo vel *operante* ut velimus, vel *coopérante* cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus» *(De gratia et lib. arb.* 17. 33, ML 44. 901; cf. Gregorium M., *Moral.* 16. 25).

Quod attinet *naturam* huiusmodi distinctionis, quae quidem valet tum de gratia habituali tum de gratia actuali, quoad *gratiam habitualem* facile intelligitur et ab omnibus theologis sic cum S. Thoma explicatur ut idem prorsus habitus gratiae consideretur secundum duplicem suum effectum iustificationis et meriti, et prout inducit primum effectum (seu prout in genere causa formalis dat voluntati ipsum esse supernaturale) dicatur gratia operans, quia solus Deus justificat et voluntas in iustificatione est mere mota nec movens; prout vero inducit secundum effectum (seu prout in genere causae efficientis dat voluntati operari supernaturaliter ac meritorie) dicatur gratia cooperans, quia Deus movet ad hunc effectum una cum ipsa voluntate, quae proinde non est tantum mota sed etiam movens.[53]

857. *Quoad gratiam vero actualem,* praefata distinctio eiusque sensus non ita facile intelligitur ac ideo provocat varias theologorum explicationes,[54] quarum quaedam connectuntur cum controversia de natura efficacitatis gratiae, quae agitatur praesertim inter thomistas et molinistas et de qua sermo erit in q. 10. Cum autem non vacet nec iuvet praefatam controversiam hic praeoccuppare, satis erit indolem utriusque operantis et cooperantis gratiae indicare iuxta litteram et principia ipsius S. Thomae, a quibus ceteroquin ipse Molina fatetur se recedere, dicens S. Thomam illam Augustini distinctionem non recte intellexisse.'[55]

858. Quaestio ad hanc redit: quinam sint actus voluntatis (eliciti -quidem ab ipsa voluntate necnon liberi), in quibus voluntas se habet ut mere mota a Deo nec movens, ac ideo gratia Dei est operans, et quinam e converso

3 Quidam distinguunt etiam gratiam in *elevantem et sanantem,* quae sunt duo aspectus vel effectus gratiae operantis, sive iustificationis, prout mere facit iustum seu sanum (ut in Christo et B. Virgine) et prout facit iustum ex iniusto seu peccatore, peccato saltem originali.

54 Cf. apud Ioannem A S. Thoma, *In 1-2,* q. 111, disp. 23, a. 1-2, et Salmanticenses, *De gratia,* disp. 5, dub. 7, § 1-2.

55 Cf. infra, n. 860.

sint actus voluntatis, in quibus voluntas se habet non tantum ut mota a Deo sed etiam ut movens, ac ideo gratia Dei est mere cooperans.

Ad quam quaestionem resolvendam, recolere oportet varios actus voluntatis, in triplici ordine tum *intentionis* seu circa finem (scilicet inefficacem volitionem sive desiderium finis et efficacem finis intentionem), tum *electionis* seu circa media (scilicet consensum in varia media, globatim ab intellectu proposita, per actum consilii, quo incipit deliberatio, et electionem huius determinati medii, per iudicium practico-practicum ab intellectu propositi, quo absolvitur deliberatio), tum *executionis* (scilicet usum activum, sive motionem qua voluntas movet alias potentias ad executionem illius medii et ad obtentionem finis quamque praecedit imperium intellectus, et fruitionem voluntatis in consecuto fine).[56]

lamvero, *in primo ordine intentionis,* seu quoad duos actus desiderii finis et intentionis finis, voluntas est mere mota nec movens, adeoque agitur de gratia operante; nam, cum agatur de prima intentione finis, nullus est actus prior, vi cuius voluntas moveat, sive transeat ad alium actum, etiam sub divina motione. E contra, *in tertio ordine executionis,* seu quoad actum usus activi motionis aliarum facultatum elicitum sub imperio intellectum, voluntas, a Deo mota, se habet etiam ut movens, adeoque ea divina motio est gratia mere cooperans. *In secundo vero electionis ordine,* distinguere oportet. Si nempe voluntas ad actum electionis procedit sub sua propria ac connaturali deliberatione, vi scilicet praecedentis intentionis finis supernaturalis, ut contingit communiter post iustificationem in electione cuiuslibet operis boni sive exercitio cuiuslibet actus virtutum, id fit manifesto sub motione gratiae cooperantis, quoniam voluntas se movet ex praeconcepto fine ad eligendum medium.[57] Si vero voluntas procedit ad actum electionis absque propria deliberatione, seu sub immediata Dei motione supplente ipsam deliberationem, haec Dei motio est gratia operans, quoniam tunc voluntas se habet tantum ut mota nec movens (1-2, q. 9, a. 6, ad 3).

Hoc autem in duplici casu contingit. Primo scilicet in ipso instanti iustificationis, ita ut justificatio sit effectus gratiae operantis (1-2, q. 111, a. 2, ad 2; q. 113, prologus); nam in iustificatione voluntas ex aversa a Deo eligit Deum, tanquam particulare bonum in ordine supernatural!, ad quod nequit seipsam determinare ex praeconcepta naturali intentione finis ultimi sive beatitudinis in communi, cum non sit proportio inter utrumque; ceterum, si quis huiusmodi conversionem ad Deum velit considerare formaliter, non ut actum electionis medii, sed ut actum intentionis finis in novo ordine supernatural!, necessitas eiusdem gratiae operantis petitur ex ipso ordine intentio-

56 Confer conspectum horum actuum, exhibitum in tractatu *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 784.

57 Ut notant Caietanus, loannes a S. Thoma et Salmanticenses, hunc electionis actum S. Thomas (1-2, q. 111, a. 2) vocat *actum exteriorem et imperatum,* in oppositione ad actum intentionis finis quem appellat interiorem, eo quod hic alter est intimior ac immediatus necnon origo illius. Non ergo sub nomine actus exterioris S. Thomas intelligit tantum actum aliarum facultatum, proprius a voluntate imperatum, sed ipsum actum electionis, ut patet ex 1-2, q. 9, a. 4, ad quem ipse explicite remittit (editio autem leonina non recte provocat ad 1-2, q. 17, a. 9).

nis, ut supra. Secundo, id contingit post iustificationem, quando in exercitio donorum Spiritus S., Deus immediato instinctu movet voluntatem ad eligendum aliquod medium absque praevia deliberatione, supplens proprium defectum ipsarum virtutum infusarum quae, hic et nunc et ad particularem aliquem actum, non sufficiunt ad deliberandum (cf. 1-2, q. 68, a. 2).

859. Quapropter actus voluntatis et influxus gratiae tam operantis quam cooperantis in illos, sequenti modo ordinari et explicari possunt.

Primo, praecedit in ipso ordine naturali intentio finis beatitudinis in communi, quae elicitur non libere sed vitaliter tantum ac necessario a voluntate, et ut patet sine ulla gratia sed tantum sub naturali motione Dei operante; ex hoc autem ordine nequit voluntas quomodocumque transire in ullam volitionem sive medii sive finis supernaturalis; unde tunc incipit influxus gratiae.

Secundo igitur, in ordine intentionis supernatural!, Deus producit in intellectu supernaturalem *illustrationem,* per gratiam operantem, ut patet; haec autem illustratio connatural!ter proponitur voluntati, tanquam obiectum, atque eam attrahit seu moraliter movet (gratia excitans ac veluti pulsans ab extrinseco ad portam voluntatis), quin tamen voluntas ullum actum adhuc eliciat.

Tertio, Deus movet ipsam voluntatem per *inspirationem,* ut respondeat illi attractioni sive exteriori excitationi intellectus; haec inspiratio consistit in inefficaci volitione sive desiderio finis supernaturalis, elicito vitaliter ac libere non. tamen deliberate,[53] adeoque sub motione gratiae operantis; et ad huiusmodi inspirationes reduci possunt omnes actus boni qui praecedunt ac disponunt ad iustificationem (cf. 1-2, q. 112, a. 3).

Quarto, Deus movet voluntatem ad efficacem volitionem boni supernaturalis, qua fit *iustificatio,* quaeque consistit pariter in actu vitali ac libero sed non deliberato, elicito sub motione gratiae operantis; haec efficax volitio supernaturalis boni dupliciter considerari potest et ab auctoribus consideratur, scilicet vel ut efficax intentio finis supernaturalis, vel ut electio particularis boni, seu Dei ut boni supernaturalis, quod citra beatificam visionem nobis non apparet esse reapse idem cum generali fine beatitudinis in communi quem necessario appetimus; et in utraque explicatione patet agi de gratia operante, quoniam voluntas est mota nec movens; sub eadem gratia operante in momento iustificationis, non solum fit infusio gratiae habitualis

58 Distinguas in actu, *esse vitale, esse liberum et esse deliberatum,* nam non sunt idem. Ad *vitalitatem* enim sufficit ut actus eliciatur ab ipsa voluntate, et ita actus circa finem ultimum adaequate propositum, ut intentio beatitudinis in communi in ordine naturali et volitio Dei cogniti per visionem beatificam, est actus vitalis ac voluntarius, sed nec deliberatus nec liber, sed necessarius. Ad *libertatem* vero requiritur ac sufficit ut actus eliciatur a voluntatate sub indifferentia iudicii, adeoque cum subiectiva ac dominativa indifferentia super iudicium practicum a quo ipsa voluntas movetur (cf. infra, n. 911 sq.); quod quidem contingit quotiescumque voluntas non movetur a proprio obiecto adaequate proposito (ut accidit in nostro casu, seu in praedicta inspiratione). Ut vero actus sit etiam *deliberatus,* requiritur insuper ut procedat ex alio actu praesupposito, ex quo voluntas sese moveat ad hunc novum actum, per processum qui dicitur deliberatio quique incipit ab intentione finis, procedit per consensum in varia media apta ad finem consequendum et absolvitur in ipsa electione determinati medii, quae proprie ac simpliciter actus deliberatus vocatur.

sed etiam ex parte voluntatis eliciuntur actus fidei formatae et perfectae poenitentiae, qui sunt vitales ac liberi sed non deliberati.

Quinto, semel accepta iustificatione, in unaquaque serie actuum, in qua voluntas intendit particulare aliquod bonum seu finem et ex hac intentione transit ad deliberationem et electionem mediorum, ipsa efficax intentio finis, cum sit primus actus in illa serie nec fiat vi praecedentis actus, elicitur sub motione gratiae operantis, cum voluntas sit mota nec movens; electio vero mediorum fit sub motione gratiae cooperantis, quia tunc voluntas est mota et movens (cf. 1-2, q. 9, a. 4; item Caietanum, *In 1-2,* q. 111, a. 2, n. 2).

Sexto, quandoque contingit ut ad ipsam deliberationem et electionem mediorum, supposita praefata intentione particularis finis, non sufficiant vires intellectus fide illustrati et voluntatis habitibus virtutum instructae, et tunc Deus ope donorum Spiritus S. immediate movet voluntatem ad ipsum actum electionis, supplens connaturalem deliberationem: in quo casu ea Dei motio non est gratia cooperans sed operans.

860. *Unde in omni casu gratia operans est ea quae movet voluntatem ad actum indeliberatum* (utut vitalem ac liberum); actus autem voluntatis semper indeliberatus est, quando consistit in volitione ipsius finis (tam inefficaci quam efficaci, et tam finis universalis quam particularis), et quandoque etiam indeliberatus est, quando consistit in volitione sive electionis mediorum, ubi nempe deliberatio, quae electionem praecedere deberet, suppletur ab ipso Deo. Et consequenter *gratia cooperans est ea quae movet voluntatem ad actum deliberatum,* seu ad illum actum electionis qui connaturaliter subsequitur deliberationem.[59]

Ex dictis patet quod, quamvis distinctio gratiae operantis et gratiae cooperantis sumatur ex parte diversorum effectuum, *non sequitur necessario eas esse eandem specifice gratiam.* Id quidem verum est si agitur de gratia habituali, quae per eundem habitum valet iustificare et esse principium actus meritorii (1-2, q. 111, a. 2, corp, et ad 4; cf. a. 3, ad 2), non vero si agitur

[59] Notandum est aliam esse conceptionem gratiae operantis et cooperantis *in sententia molinistarum,* etsi ipsi utantur ipsis verbis et exordiantur ex eodem principio S. Thomae, iuxta quod gratia ita dividitur prout voluntas sub motione Dei est tantum mota vel etiam movens. Nam ipsam Dei motionem concipiunt ut aliquid indeterminatum quod determinatur per consensum voluntatis in actu deliberato. Unde totum negotium ad hoc reducitur: Deus movet determinate voluntatem ad actum indeliberatum (gratia operans), subinde voluntas, sine nova Dei motione vel cum motione indeterminata, transit in actum bonum deliberatum, ex quo fit ut eadem praecedens motio, quae antea erat operans, evadit cooperans.

Praeterea, addunt alium sensum illius divisionis, a Molina prolatum tanquam veram interpretationem supradicti textus Augustini, quam S. Thomas assecutus non fuerit: scilicet, attento toto opere salutis, gratiam operantem esse quidquid praecedit iustificationem et gratiam cooperantem quidquid sequitur. Quo asserto, Molina concludit: «Aqtue hic plane est sensus et mens Augustini eo loco in tradenda distinctione gratiae operantis ac cooperantis, ut expendenti illud caput luce clarius erit manifestum, tametsi aliter Augustinum intellexerint D. Thomas..., Sotus... et quidam alii» *{Concordia,* In 1 p., q. 14, a. 13, disp. 42, n. 2).

Quam expositionem, a Billot repetitam, fusius explicant ac refutant Del Prado, *De gratia et libero arbitrio* (Friburgi, Helv. 1907) I 228-234: Neveut, *loc. cit.* (supra, in n. 856); Garrigou-Lagrange, *De gratia* (Torino 1946) 132-144.

de gratia actuali, nam haec ex sua natura transit et cessat cum ipso actu quem producit, et actus indeliberatus et deliberatus ad quem respective movent gratiae operans et cooperans sunt distincti et separabiles, ita ut post elicitum actum indeliberatum voluntas adhuc se habeat in potentia ad actum deliberatum ac ideo indigeat nova gratiae motione ut reducatur de potentia ad actum.

861. 3. *Gratia praeveniens et gratia subsequens.*[M]

Haec distinctio sumitur, sicut praecedens, ex parte variorum effectuum gratiae, sed tamen ut ad invicem comparatorum, ita ut qui alterum praecedit dicatur esse ex gratia praevenienti et qui sequitur ex gratia subsequent!, et idem effectus sit simul praecedens et subsequens relate ad alios, excepto, ut patet, primo omnium, qui est tantum praecedens, et ultimo, qui est tantum subsequens.

Haec autem divisio fundamentum habet in *Scriptura,* Psal. 58. 11: «Misericordia eius praeveniet me»; Psal. 22. 6: «Misericordia tua subsequetur me». Profertur autem in ipsis terminis ab *Augustino* contra Pelagianos, qui negabant necessitatem gratiae praevenientis (excepta evangelii praedicatione) et gratiam subsequentem perverse intelligebant per respectum non ad aliam gratiam sed ad ipsum liberum arbitrium, ita nempe ut initium salutis sit ab homine nec a Deo, qui mere expostulat et expectat consensum liberi arbitrii, iuxta illud: «Ego sto ad ostium et pulso; si quis audierit vocem meam et aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum et coenabo cum illo et ille mecum» (Apoc. 3. 20). Scribit ergo S. Doctor: «Ubi quidem [i. e. in iustificatione] operamur et nos, sed illo operante cooperamur, quia misericordia eius praevenit nos. *Praevenit* autem ut sanemur, quia et *subsequetur* ut etiam sanati vegetemus; praevenit ut vocemur, subsequetur ut glorificemur, praevenit ut pie vivamus, subsequetur ut cum illo semper vivamus, quia sine illo nihil possumus facere (Io. 15. 5). Utrumque enim scriptum est, et, 'Deus meus, misecordia eius praeveniet me' (Psal. 58. 11), et 'Misericordia tua subsequetur me per omnes dies vitae meae'» *(De natura et gratia* 31. 35, ML 44. 264; cf. *C. duas epist. pelag. 2.* 9. 20; *Enchir.* 32; item Gregorium M., *Moral.* 16. 25). An eandem distinctionem fortasse alludit *Concil. Trid.:* «Quae virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur et subsequitur» (sess. 6, cap. 16, Denz. 1546; ubi tamen tertium membrum additur gratiae concomitantis, ex quo suadetur de nostra distinctione non directe agi) eamque non semel assumit *Liturgia* in suis orationibus: «Tua nos, quaesumus, Domine, gratia semper et praeveniat et sequatur» (Dom. 16 post. Pent.); «Vota nostra, quae praeveniendo adspiras, etiam adiuvando prosequere» (Dom. resurrectionis).

Haec etiam divisio valet de gratia *turn habituali tum actuali,* «qualitercumque gratia accipiatur», ut fatetur S. Thomas (1-2, q. 111, a. 3), quamvis prima fronte S. Doctor videatur loqui praecipue de gratia habituali. Habentur

[60] 1-2, q. 111, a. 3; *In 2 Sent.,* dist. 26, a. 5; a. 6, ad 2: *De veritate,* q. 27, a. 5, ad 6; *In 2 Cor.* 6, lect. 1.

scilicet quinque praecipui ac necessarii gratiae effectus, nempe sanatio (sive iustificatio), volitio boni, executio boni voliti, perseverantia in bono, assecutio finis gloriae. Sicut igitur unus effectuus est prior vel posterior altero, ita gratia quae illum producit dicitur praeveniens vel subsequens relate ad aliam, ita ut prima omnium gratia sit tantum praeveniens, ultima sit tantum subsequens et intermediae sint simul praevenientes et subséquentes. Si attenditur sola gratia habitualis, patet gratiam praevenientem et subsequentem esse eundem realiter habitum, consideratum secundum varios eius aspectus et effectus (nec ipsa gratia termini differt a gratia viae nisi modaliter; ibid., ad 2); si vero attenditur gratia actualis, duae illae gratiae realiter distinguuntur, ob eandem rationem supra assignatam quoad divisionem gratiae operantis et cooperantis. Comparando autem utramque divisionem apparet gratiam operantem esse praevenientem relate ad cooperantem, ac ideo speciali modo praevenientem dici posse, quamvis, ut patet, utraque divisio non coïncidât, cum accipiatur sub diverso respectu.

862. 4. *Gratia excitans et gratia adiuvans.*

Gratia excitans non intelligitur quodcumque auxilium etiam externum, nos impellens ad conversionem (ut externa praedicatio et bona exempla), sed auxilium internum; item gratia adiuvans non intelligitur quodcumque auxilium quo homo adiuvatur ad conversionem, nam talis est etiam gratia excitans. Illi duo termini accipiuntur comparative ac designant duos gradus vel phases quibus Deus nos ducit ad conversionem sive iustificationem, ita ut initium sive primus gradus vocetur excitatio, veluti a somno peccati (ac ideo etiam pulsatio ad portam animae et vocatio nescientis vel non audientis) et prosecutio sive secundus gradus vocetur adiutorium hominis iam excitati, pulsati ac vocati.

Haec divisio fundamentum habet in *Scriptura,* Apoc. 3. 20: «Ecce sto ad ostium et pulso»; Ephes. 5. 14: «Surge, qui dormis, et exurge a mortuis, et illuminabit te Christus»; Psal. 69. 2: «Domine, ad adiuvandum me festina». Profertur in terminis ab Augustino: «Quod ad Deum nos convertimur, nisi ipso *excitante* atque *adiuvante* non possumus» *{De pecc. mer. et rem.* 2. 18. 31, ML 44. 169; cf. *Enchir.* 32; item *Bernardum, De gratia et libero arbitrio* 13. 42; 14. 47). Explicite proponitur a *Conc. Trid.:* «Declarat praeterea, ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum lesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est ab eius vocatione... ut qui per peccata a Deo aversi erant, per eius *excitantem atque adiuvantem gratiam* ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem... disponantur» (sess. 6, cap. 5, Denz. 1525; cf. cap. 6: «Excitati divina gratia et adiuti»); cui concinit *Conc. Vaticanum I:* «Errantes gratia sua excitat atque adiuvat ut ad agnitionem veritatis venire possint» (sess. 3, cap. 3, Denz. 3014). Assumitur in *Liturgia:* «Excita, Domine, corda nostra ad praeparandas Unigeniti tui vias» (Dom.

2 adventus); «Excita, Domine, tuorum fidelium voluntates» (Dom. 24 post Pent.).

Ut patet, haec divisio *non respicit gratiam habitualem* sed tantum actualem. Auctores autem qui de ea loquuntur (nam quidam vix eam tangunt), non uno modo eam explicant, aliis (ut loanne a S. Thoma et Salmanticensibus) eam identificantibus cum divisione gratiae operantis et cooperantis, aliis (ut Billot) eam accipientibus ut utriusque istius gratae subdivisionem. lamvero, si saltem attendamus mentem Conc. Trid., ea divisio respicit tantum gratiam qua praeparatur iustificatio (ut patet tum ex citato cap. 5, tum ex sequenti cap 6, in quo Concilium loquitur de modo quo homo se praeparat ad iustificationem); ut autem ostensum est supra (n. 859), ante iustificationem et usque ad ipsam iustificationem inclusive, gratia est tantum operans, seu productiva actus indeliberati, cum nondum adsit in voluntate principium ex quo ipsa possit procedere ad deliberationem et electionem mediorum (scilicet conversio ad finem eiusque efficax intentio); ex quo sequitur divisionem gratiae excitantis et adiuvantis esse meram ac materialem subdivisionem gratiae operantis, praecedentis iustificationem. Iustificationem autem praecedunt *illustratio intellectus,* quae est quaedam obiectiva pulsatio ipsius voluntatis, *generalis inspiratio voluntatis* et aliae *subséquentes* inspirationes sub quibus eliciuntur actus praeparatorii ad iustificationem, de quibus loquitur Conc. Trid. in cap 6 (fides, spes, timor, amor initialis, attritio). Unde praefata intellectus illustratio est quaedam gratia ab extrinseco excitans voluntatem, generalis inspiratio voluntatis est gratia adiuvans relate ad praecedentem illustrationem intellectus, quam complet, et simul intrinsece excitans relate ad posteriores praefatos actus, et hi sunt gratia adiuvans ac possunt etiam dici excitantes relate ad subsequentem iustificationem in quam gratia operans plene operatur.

Ut patet, eiusmodi divisio est minoris theologici momenti, cum respiciat partialem gratiae activitatem, scilicet quae praecedit iustificationem, et referatur ad unam tantum gratiam operantem; ex quo fortasse explicari potest quare theologi mediaevales, et nominarim S. Thomas, eam in verbis Augustini non detexerint aut explicare non curaverint.

863. 5. *Gratia sufficiens et gratia efficax.*

Haec divisio, quae respicit praecipue non tamen unice gratiam actualem, in terminis explicitis ac determinatis primo invecta est a theologis postridentinis, occasione disputationis contra haeresim protestanticam et baianam, et subinde facta est celebrior in domestica controversia inter theologos, praesertim thomistas et molinistas, ita ut ceteras divisiones obscuraverit vel in secundarium locum relegaverit.[61] In Conc. Tridentini tum decisionibus tum

[61] Num ea fuerit felix inventio, quantumvis fortasse practica, difficile dixeris. Nam ipse conceptus gratiae mere sufficientis sive inefficacis prima fronte videri potest Deo iniuriosus et homini onerosus, attenta Dei omnipotentia et hominis indigentia. Nihilominus theologi in suis explicationibus conantur huiusmodi conceptum ab utraque labe purgare, ut infra ostendetur. Potest etiam dubitari num ea divisio fuerit vere practica, attentis ipsis diuturnis ac infructuosis controversiis, quas ipsa suscitavit vel quae circa eius determinationem praecipue vertunt. Fortasse utilius fuisset, seposita ea distinctione, quaestio-

«tiam praeviis discussionibus (ut observat Pallavicini in sua historia Concilii, l. 7, c. 13), nullum huiusmodi divisionis vestigium vel allusio invenitur. Apud theologos tamen praetridentinos, termini ipsi auxilii sufficientis et auxilii efficacis aequivalenter occurrunt, quin tamen ad modum cuiusdam divisionis gratiae explicite copulentur ac discutiantur. Ita S. Thomas loquitur de «duplici auxilio», quorum unum dat «facultatem exequendi» et aliud «ipsam operationem sive actualitatem» (I« *Ephes.* 3, lect.2); item de passione Christi quae est propitiatio «pro aliquibus efficaciter, sed pro omnibus sufficienter» *(In 1 Tini.* 2, lect. 1; item *In 3 Sent.,* dist. 13, q. 2, a. 2, q* 2, ad 5; *De veritate,* q. 29, a. 7, ad 4); item de nova lege quae «quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum» *(1-2,* q. 106, a. 2, ad 2) et de «vocatione quae est efficax in praedestinatis» *(In Rom.* 8, lect. 6; idem *In Ephes.* 3, lect. 2). Propius autem ad rem accedunt aliqui theologorum textus inde ab initio saec. 15.[62]

Abstrahendo ab ulteriori ac discrepanti explicatione huiusmodi divisionis, utrumque membrum ita generaliter ab omnibus theologis describitur ut *gratia sufficiens* dicatur ea quae dat voluntati veram potentiam sive vires ad eliciendum actum salutarem (hinc vocatur *vere sufficiens)* quaeque tamen de facto intentum actum salutarem non consequitur, vel cum eo non coniungitur, ob liberi arbitrii resistentiam (hinc dicitur *mere sufficiens)·,* dividi autem solet in proxime vel remote sufficientem, quatenus sit actu vel virtute sufficiens, ut si dicatur gratiam proxime sufficientem ad actum orationis esse remote sufficientem ad actum contritionis, virtute ipsius impetrationis.[63] *Gratia vero efficax* dicitur ea quae, in actu primo seu antecedenter ad considerationem consensus voluntatis, talem vim habet ut de facto infallibiliter consequatur intentum actum salutarem, vel cum eo coniungatur, ita ut liberum arbitrium ei non resistat, undecumque huiusmodi eventus infallibilitas proveniat et undecumque, sive ab extrinseco sive ab intrinseco, huiusmodi efficacitas procedat.

Cum autem agitur de determinanda istius efficacitatis indole, utrum scilicet sit ipsi gratiae sive motioni Dei intrinseca an tantum nem de concordia ipsius iugiter efficacis ac omnipotentis gratiae Dei cum libero arbitrio directe aggredi, vel ei sub alio angulo appropinquare, qui non longe distaret a simpliciori ac synthetico modo quo ipse S. Thomas fundamentalem illam quaestionem, inde a tempore Augustini acute positam, aggressus est.

62 Saltem Henricus Gorcumiensis (f 1431; ex belgico oppido Gorrichen; procancellarius universitatis coloniensis) testatur huiusmodi gratiae divisionem in scholis iam obtinuisse. Cf. G. Scheemann, *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia ct progressus* (Friburgi i. Br. 1881) 103.

63 Cf. tractatum *De Deo Uno,* in vol. 1, n. 770, 782 sq.

extrinseca, discedunt theologi in acrem ac diuturnam controversiam, quae respicit directe concordiam liberi arbitrii cum efficacitate gratiae et ex qua dependet propria definitio tum gratiae efficacis tum ipsius gratiae sufficientis. Ceterum, cum haec quaestio involvat duplicem aspectum, alterum dogmaticum, seu de ipsa existentia utriusque gratiae, et alterum mere theologicum ac controversialem, seu de utriusque intima natura, eam in duplicem distinctam quaestionem mox separabimus ac discutiemus, *praemissa generali gratiae divisione, quae iam ex hucusque disputatis colligi et exhiberi queit-*

864.

Gratia increata. Est ipse Deus, in sensu tum causali, quia dat gratiam; tum formali extensivo, seu obiectivo, quatenus se communicat in inhabitatione Trinitatis et visione beatifica (cf. supra, n. 701); tum formali proprio, quatenus se communicat humanitati Christi

Gratia creata. Donum Dei ad homines (Gratia Dei, sive Creatoris, pro angelis et Adamo ante lapsum; gratia Christi, sive Redemptoris, pro nobis)

Gratia termini. Modaliter tantum a nostra distincta: gratia sanctificans,, lumen gloriae, charitas, ceterae etiam virtutes (praeter fidem et spem) sed quoad formale tantum (cf. n. 800, 835)

Gratia viae

Gratia externa (et improprie dicta, quam solam priores Pelagiani admittebant). Quidquid movet ad bonum salutare per modum obiecti extrinseci: Incarnatio, revelatio mediata, Ecclesia, sacramenta, praedicatio evangelii, lex, lectio sacra, doctrina, miracula, bona exempla, bonae occasiones

Gratia interna (ac proprie dicta)

Gratia gratis data (in utilitatem aliorum), novenaria: fides, sermo sapientiae, sermo scientiae, gratia sanitatum, operatio virtutum, prophetia, discretio spirituum, genera linguarum, interpretatio sermonum (cf. n. 854)

Gratia gratum faciens (ad propriam sanctificationem)

Gratia habitualis (cf. n. 842)

Gratia communis (sive intra sive extra sacramenta collata)

Gratia entitativa: Gratia sanctificans

Gratia operativa

Virtutes (3 theologicae, 4 cardinales)

Dona Spiritus S., septenaria: donum sapientiae, timoris, intellectus, scientiae, consilii, pietatis, fortitudinis. Quorum effectus sunt fructus Spiritus S. et 8 beatitudines (cf. n. 840)

Gratia sacramentalis (modalitas gratiae communis; cf. n. 800)

Gratia actualis (reductive gratum faciens; cf. n. 853)
gratia operans vel cooperans
gratia praeveniens vel subsequens
gratia excitans vel adiuvans
gratia sufficiens vel efficax

QUAESTIO IX. DE EFFICACIA GRATIAE ACTUALIS EIUSQUE CONCORDIA CUM LIBERO ARBITRIO — QUAESTIO DOGMATICA.[64]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

865. Agitur de influxu ipsius *gratiae actualis;* nam gratia habitualis, quamvis numerari possit inter gratias influentes ac sufficientes, suum momentum in hac quaestione amittit in comparatione cum gratia actuali, quae ceteroquin eam antecedit, comitatur et sequitur. Influxus autem gratiae actualis consideratur hic in relatione ad solos *actus voluntatis et quidem deliberatos;* nam influxus gratiae quoad actus indeliberatos, tam intellectus quam voluntatis, ut constat ex dictis in q. 7, nullam difficultatem facessit quantum ad eius efficacitatem, quoniam huiusmodi actus necessario sequuntur sub influxu gratiae actualis (necessitate quidem non coactionis, sed spontaneitatis quae est propria actus utriusque facultatis), imo quidam theologi sustinent gratiam actualem cum illis ipsis actibus identificari.

Porro ad elicientiam actus deliberati ac salutaris duae causae concurrunt, scilicet gratia actualis, sive motio Dei, et ipsa libera voluntas, vel, si placet, libera voluntas ut mota a gratia actuali. *Inde quaestio exurgit quid in eo actu debeatur gratiae actuali et quid ipsi voluntati,* vel, si placet, utrum et quomodo gratia actualis moveat ipsam liberam voluntatem; propterea haec quaestio vocari solet de *concordia gratiae cum libero arbitrio.* Cumque gratia actualis possit dupliciter concurrere cum libera voluntate, ita nempe efficaciter, ut infallibiliter obtineat effectum quem intendit, vel ita ut,

64 De gratia sufficienti, 1 p., q. 62, a. 3, ad 2; 1-2, q. 106, a. 2, ad 2. De gratia efficaci, 1 p., q. 106, a. 2; 1-2, q 112, a. 3. Ceteri loci S. Thomae dabuntur in quaestione sequenti, ubi de controversia thomistarum cum molinistis.

Eandem pariter quaestionem directe respicit copiosa bibliographia a modernis producta (cf. infra, in n. 892), si excipiantur opera de doctrina Augustini quae mox referentur, in n. 874.

quamvis praebeat voluntati sufficientem impulsum ac vires ad agendum, possit tamen a libero arbitrio frustrari quoad suum effectum, ideo eadem quaestio frequentius poni solet sub titulo *de gratia efficaci et sufficienti.* Totum autem negotium redit ad quaestionem de efficacia gratiae in liberum arbitrium, adeoque de concordia gratiae cum libero arbitrio.

Huiusmodi quaestio, sub hac explicita ratione et sub his explicitis terminis, nonnisi post Conc. Trid. a theologis posita est, quamvis ipsum essentiale ac fundamentale problema sit necessario perantiquum et ab ipsis Patribus et mediaevalibus theologis propositum ac resolutum. Patres enim utrique causae actuum salutarium, scilicet gratiae et liberae voluntati, sua iura suumque influxum tribuerunt, ita tamen ut doctores graeci, necnon latini ante Augustinum, magis attenderent influxum liberae voluntatis sub motione gratiae, Augustinus vero et posteriores latini, ob exortam haeresim pelagianam quae negabat vel extenuabat vires gratiae eiusque necessitatem, in istius influxum et efficacitatem magnopere insisterent. Mediaevales pariter theologi, innixi auctoritate Augustini, hanc alteram viam inierunt. Theologi vero postridentini, occasione ortus Protestantismi, Baianismi et lansenismi, qui, pervertentes ipsam Augustini doctrinam, videbantur ita influxum gratiae exaggerare ut vires liberi arbitrii fere ad nihilum reducerent, problema illud sub strictioribus terminis et sub clariori luce proposuerunt, ita tamen ut in ulteriori illius explicatione in insolubiles difficultates impingerent et, remissa paulisper impugnatione praefatorum haereticorum, in se invicem tela converterent atque in interminabilem domesticam controversiam declinarent.

Hinc facta est distinctio inter *quaestionem stricte dogmaticam* contra haereticos, seu de ipso facto concordiae gratiae cum libero arbitrio, vel de existentia gratiae sufficientis et efficacis, et *quaestionem mere theologicam* ac controversialem, seu de modo illius concordiae vel de natura gratiae sufficientis et efficacis.

Prior illa quaestio, quae sola in praesenti consideratur, in *tria quaesita* dispesci potest, quorum primum videtur fundamentale: 1. Utrum sub qualibet gratiae motione plenum ac integrum *maneat liberum arbitrium,* ita ut gratia voluntatem hominis neque physice neque moraliter necessitet. 2. Utrum detur *gratia vere ac mere sufficiens,* quae nempe confert voluntati verum posse in ordine ad actum deliberatum ac salutarem (quo sensu dicitur vere sufficiens), cuius tamen influxus redditur frustraneus per dissensum liberi arbitrii (quo sensu dicitur mere sufficiens). 3. Utrum detur quoque *gratia vere ac plene efficax,* quae nempe infallibiliter pervenit ad intentum suum effectum, seu ad obtinendum deliberatum ac salutarem actum liberi arbitrii.

Harum quaestionum sensus, quibus omnes doctores catholici

contra haereticos affirmative respondent, sufficienter patet ex dictis de notione libertatis in tractatu De Deo Uno (in vol. 1, n. 749) et de notione gratiae sufficientis et efficacis hic supra in quaestione praecedenti (n. 863), nec iuvat ulteriores determinationes nunc addere absque periculo praeiudicandi ipsam controversiam de intima natura tum libertatis tum gratiae sufficientis et efficacis, seu de modo quo gratia sit vere sufficiens ac vere efficax, non obstante vertibili concursu humanae libertatis.

II. HAERESES.

866. Hic iterum occurrit duplex praecipua haeresis, cui obviam venimus inde ab initio huius tractatus, agentes fundamentalem ipsam quaestionem de gratiae necessitate (n. 705-709), scilicet *Protestantismes* (quem praeivit Praedestinatianismus et secutus est Baianismus cum lansenismo) et *Pelagianismus.* Prior haeresis negat obiectum duorum priorum ex supradictis quaesitis, scilicet sub influxu gratiae plenum ac integrum manere in homine liberum arbitrium et dari gratiam vere ac mere sufficientem, docens unice dari gratiam efficacem eamque liberum arbitrium perimentem. Altera haeresis negat obiectum tertii quaesiti, scilicet dari gratiam vere ac plene efficacem. Utraque ad huiusmodi conclusiones logice descendit ex suis generalibus principiis de elevatione, lapsu et reparatione hominis.

Protestantismes ex triplici principio procedit in sua *negatione liberi arbitrii in homine,* praecipue sub motione sive gratia Dei. Primum principium est universalior doctrina de *infallibili et efficaci motione Dei,* cui nihil resistere potest; ex quo infert, sub motione Dei voluntatem non posse servare libertatem aliud agendi sive dissentiendi, sed mere passive se habere; unde *Letheres* ait: «Deus nihil praescit contingenter, sed... omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit; hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium»;[65] *Calvinus* autem docet liberum arbitrium in homine intelligendum esse non ut libertatem a necessitate sed tantum a coactione, ita ut actio voluntatis sit quidem vitalis, seu non coacta, non tamen libera sed necessaria.[66] Secundum principium est *totalis corruptio naturae* per pecca-

65 De *servo arbitrio, Opera,* ed. Weimar XVIII 615; cf. Conc. Trid., sess. 6, can. 4, infra cit. (n. 871).

66 *Instil.,* l. 1, c. 15, n. 8.

tum originale et consequens extinctio liberi arbitrii, ita ut malum et peccatum naturaliter ac necessario ab homine procedat (cf. supra, n. 677; Conc. Trid., can. 5, in n. 871). Tertium principium, peculiare ipsi Calvino, est doctrina quam ipse ex antiquis *Praedestinationis* haereditavit et iuxta quam ex hominibus alii praedestinantur ad vitam, quos proinde Deus adiuvat per gratiam absolute efficacem atque nullum liberum arbitrium relinquentem, alii vero *praedestinantur ad mortem,* in quibus proinde omnes actiones sunt necessario peccata, ex eo procedentia quod Deus illos sua gratia non adiuvat (cf. in vol. 1, n. 772 et hic supra, n. 709).

Ex huiusmodi negatione liberi arbitrii sequitur *non dari gratiam vere ac mere sufficientem,* sed solam gratiam efficacem, ita ut homo cui gratia confertur, necessario bonum agat ex sola vi ipsius gratiae, nullatenus libero arbitrio concurrente, et e converso homo cui gratia denegatur, necessario malum agat ex propria vi corruptae naturae et vitiatae voluntatis.

867. *Baiani et lansenistae* ex eodem protestantico principio de corruptione naturae, quamvis aliquatenus mitigato, ad eandem conclusionem negationis gratiae vere ac mere sufficientis perveniunt.

Iuxta *Baium* (f 1589), peccatum originale, cum sit amissio donorum naturae debitorum, consistit in concupiscentia habituali (distincta quidem a natura, aliter ac docent Protestantes; cf. supra, n. 677), quae, quamvis non auferat liberum arbitrium (secus ac docent Protestantes), tamen ita illud vitiat, ut sibi relictum nequeat nisi peccare. Gratia autem non liberat liberum arbitrium a tali vitio, sed tantum facit ut concupiscentia in eo non amplius dominetur, ac tam necessario illud impellit ad bonum, ut eius actus sit quidem voluntarius (seu vitalis nec coactus), non tamen liber.[67] Proinde, iuxta Baium non datur gratia vere ac mere sufficiens, sed tantum gratia efficax, impellens voluntatem ad actum non liberum sed necessarium.

Pariter iuxta *lansenium* (t 1638), qui ipsius Baii systema excoluit ac determinavit, concupiscentia, in qua peccatum originale consistit, liberum arbitrium captivatum et aegrotum reddit, ita ut sine gratia non possit nisi illi oboedire ac necessario peccare (cf. supra, n. 677). Haec gratia, quae non omnibus sed solis praedestinatis conceditur (cf. in vol. 1, n. 772), consistit in quadam *caelesti ac dominanti delectatione,* quae vincit necessario terrenam delectationem provenientem ex praefata concupiscentia, ita ut actus salutaris in voluntate non sit liber, sed tantum non coactus sive vitalis. Id sonant se-

[67] Huiusmodi Baii sententia continetur praecipue in his propositionibus a Pio V a. 1567 damnatis: «Liberum arbitrium, sine gratiae Dei adiutorio, nonnisi ad peccatum valet...—Quod voluntarie fit, etiam si necessario fiat, libere tamen fit.—In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati» (Denz. 1927, 1939, 1940; cf. 1928, 1941, 1965-1967).

quentes duae lansenii propositiones, ab Innoccntio X a. 1644 damnatae: «Interiori gratiae in statu naturae lapsae numquam resistitur.—Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione» (Denz. 2002 sq.; cf. 2004 sq.). His qui non sunt praedestinati Deus nec praefatam efficacem gratiam concedit nec aliam quae sit sufficiens ad servanda mandata: «Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus, secundum praesentes quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant» (Denz. 2001). Inde lansenius negat pro statu naturae lapsae[68] gratiam sufficientem et admittit solam gratiam efficacem, quae nullam supponit veram libertatem in voluntate, sed solam immunitatem a coactione.

868. Eandem essentialiter sententiam servarunt *posteriores lansenistae,* quamvis eam quibusdam expressionibus accidentaliter emollierint. Inter generales errores lansenistarum, sequens propositio refertur ac damnatur ab Alexandro VIII a. 1690: «Gratia sufficiens, statui nostro non tam utilis, quam perniciosa est, ut proinde merito possimus petere: *A gratia sufficienti libera nos, Domine»* (Denz. 2306; ea propositio est Christiani Lupi, sive De Wulf O. E. S. A.). *Antonius Arnauld,* dux lansenistarum, peculiariter inculcavit distinctionem, iam suggestam ab ipso lansenio, inter *gratiam magnam* (seu praefatam gratiam efficacem), quae datur solis praedestinatis, et *gratiam parvam,* provenientem ex quadam Dei voluntate insincera de salute reproborum et consistentem in quadam caelesti delectatione minori quam delectatio terrena; et addidit quod, quamvis dici possit huiusmodi gratiam esse *sufficientem secundum se,* tamen est *insufficiens in concreto,* seu relate ad tale individuum vel ad tale praeceptum adimplendum aut talem tentationem vincendam.[69] *Paschasius Quesnel* gratiam illam efficacem, quae excludit liberum arbitrium, concipit non ut dominantem caelestem delectationem sed ut ipsam *voluntatem Dei omnipotentem;* inter plures eius propositiones de hac re, a Clemente XI damnatas a. 1713, hae duae leguntur: «Gratia Christi est gratia suprema, sine qua confiteri Christum numquam possumus, et cum qua numquam illum abnegamus... Dei gratia nihil aliud est quam eius omnipotens voluntas: haec est idea, quam Deus ipse nobis tradit in omnibus suis scriptu-

[68] *Quoad statum innocentiae* lansenius concedit Adamum habuisse gratiam mere sufficientem *{auxilium sine quo non,* iuxta expressionem desumptam ex Augustino), seu dantem solam potentiam bene agendi, nec habuisse gratiam efficacem *{auxilium quo),* quia, cum haberet liberum arbitrium integrum ac sanum, poterat cum priori gratia salutariter agere. E converso, in statu naturae lapsae, cum liberum arbitrium sit aegrotum ac captivum, prior illa gratia non est ei sufficiens sed indiget fortiori gratia, quae vincat malam concupiscentiam, ac ideo efficax sit. Alia vero quaelibet motio vel gratia quae a Deo homini conferatur, quaeque vocari potest *parva gratia,* cum non vincat concupiscentiam, est tum inefficax tum insufficiens.

[69] Eandem distinctionem adduxerunt etiam alii iansenistae ut fucum facerent et Ecclesiae condemnationem, latam in lansenium, subterfugerent; ita peculiariter *Paulus Irenaeus* (alias Pierre Nicole), qui non cunctatur praefatam gratiam parvam vocare sufficientem, sufficientissimam, completam, plenam, expeditam. Cf. H. Guillermin, «La grâce suffisante», *Revue thomiste X* (1092) 47-76, et M. M. Gorce, «Nicolai et les jansénistes ou la grâce suffisante», *Revue thomiste* (1931) 761 sqq.; (1932) 452 sqq.

ris» (Denz. 2409-2419). *Conc. Pistoriense* a. 1786 iterum proposuit doctrinam de gratia tanquam de «sancta delectatione contraria amori in nobis dominanti», quae, quatenus negat existentiam gratiae vere ac mere sufficientis seu «verae interioris gratiae Christi cui resistitur», damnata est a Pio VI a. 1794, tanquam renovans ipsius lansenii haeresim (Denz. 2621),

869. *Pelagianismus* vero e regione docet non dari *gratiam vere ac plene efficacem,* sed tantum gratiam sufficientem quam homo per liberum arbitrium efficacem reddit, iuxta fundamentaliorem eius doctrinam negantem ipsam praedestinationem et reprobationem (cf. in vol. 1, n. 771, 792). Ceterum, eam ipsam sufficientem gratiam concipere videtur ut aliquid mere extrinsecum, seu ut meram evangelii praedicationem, ita ut unica interna gratia sit ipsum liberum arbitrium, in cuius vires totum salutis negotium refunditur (cf. supra, n. 706).

Quapropter utraque opposita haeresis problema de concordia gratiae cum libero arbitrio resolvit supprimendo unum terminorum, scilicet vel ipsam gratiam (Pelagianismus) vel liberum arbitrium (Protestantismus).

III. ASSERTIO 1. **Sub qualibet gratiae motione, plenum ac integrum manet liberum arbitrium, ita ut gratia voluntatem hominis neque physice neque moraliter necessitet.**

870. Nota theologica. Sub gratiae motione veram libertatem (seu non tantum a coactione sed etiam a necessitate) servari, ita ut possit gratiae ab homine resisti, est *de fide* definita tum a Conc. Trid. tum ab Innocentio X contra lansenium.

PROBATUR.

871. Magisterii doctrina continetur praecipue in praefatis documentis quibus damnatur contraria sententia Protestantium, Baianorum et lansenistarum (supra, n. 866-868).

Iam Conc. Arausicanum II a. 529, quamvis contra Semipelagianos extollentes vires liberi arbitrii insistat praecipue in efficacitate gratiae quae operatur in nobis ipsum velle, explicite declarat sub huiusmodi gratiae influxu liberum arbitrium manere et operari: «Quando autem [homines] id faciunt, quod volunt, ut divinae serviant voluntati, quamvis *volentes agant* quod agunt, illius tamen voluntas est, a quo et praeparatur et iubetur, quod volunt... Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod... omnes baptizati...

quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant, *si fideliter laborare voluerint,* adimplere» (Denz. 393, 397).

Conc. Trid. docet hominem ad iustificationem «gratiae *libere assentiendo* et cooperando disponi... [et gratiae] *inspirationem... abicere posse...* neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate posse» (sess. 6, cap. 5, Denz. 1525) atque contra praecipuum caput doctrinae protestanticae definit: «Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque *posse dissentire, si velit,* sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere: an. s.—Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in Ecclesia: an. s.» (can. 4 et 5, Denz. 1554 sq.; cf. prop. 36 Lutheri damnatam a Leone X, Denz. 1486).

Innocentius X directe damnat ut haereticam tum senstentiam lansenii (subinde repetitam a Quesnel et Conc. Pistoriensi), iuxta quam «interiori gratiae numquam resistitur», tum eiusdem distinctionem (iam a Baio invectam) iuxta quam homo lapsus retinet libertatem a coactione sed non libertatem a necessitate (supra, n. 867).

Conc. Vaticanum I docet «fidei assensum nequaquam esse motum animi caecum... [sed] opus ad salutem pertinens, quo homo *liberam* praestat ipsi Deo oboedientiam gratiae eius, *cui resistere posset,* consentiendo et cooperando» (sess. 3, cap. 3, Denz. 3010).

872. Scriptura eandem veritatem tripliciter exhibet. Primo, scilicet *implicite,* frequentissime proponendo praecepta, exhortationes, consilia et suasiones ad operandum salutariter, quae quidem sensum non haberent nisi supponerent libertatem consentiendi et dissentiendi. Secundo, *aequivalenter,* quatenus hominis consensum vel dissensum proponit ut conditionem eventus vel efficacitatis divinae motionis; Deut. 30. 19 sq.: «Elige ergo vitam ut et tu vivas et semen tuum et diligas Dominum Deum tuum atque oboedias voci eius et illi adaereas»; Mat. 19. 17: «Si autem vis ad vitam ingredi, serva mandata»; 23. 37: «lerusalem, Jerusalem... quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti»; Apoc. 3. 20; «Ecce sto ad ostium et pulso; si quis audierit vocem meam et aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum». Tertio, *formaliter;* Eccli. 15. 14-18: «Deus ab initio constituit hominem et reliquit hominem in manu consilii sui, adiecit mandata et praecepta sua; si volueris mandata servare, conservabunt te, et in perpetuum fidem placitam facere. Apposuit tibi aquam et ignem: ad quod volueris porrige manum tuam; ante hominem vita et mors,

bonum et malum: quod placuerit ei dabitur illi» (ubi manifestum est non agi de solo primo homine, sive Adamo, ut interpretatur Calvinus, sed de omni homine); 31. 8-10: «Beatus dives, qui inventus est sine macula..., qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit».

873. **Patres** *Augustino anteriores* tam manifeste libertatem hominis sub motione gratiae vindicant, ut de hoc nec Protestantes, nec ipse lansenius qui ad solum Augustinum recurrit, ullatenus diffiteantur. Ita iam priores Patres, agentes contra manichaeisticum fatalismum Gnosticorum, ut *Irenaeus* scribens: «Si igitur non in nobis esset facere haec, aut non facere, quam causam habebat Apostolus, et multo prius ipse Dominus, consilium dare, quaedam quidem facere, a quibusdam vero abstinere?» *{Adv. haer.* 4. 37, 4, MG 7. 1102), necnon posteriores, inter quos excellit *Chrysostomus* in extollendo influxum liberi arbitrii in opere salutis,[70] scribens: «In Dei quidem potestate sunt omnia, sed non ita ut nostrum liberum laedatur arbitrium. Si ergo, inquit, est in Dei potestate, cur in nos confert culpam? Propterea dixi: ita ut non laedatur nostrum liberum arbitrium. Est ergo in nostra et in eius potestate: oportet enim nos primum bona eligere, et cum elegerimus, tunc affert quae sua sunt. Non praevenit nostras voluntates, ne perdat nostrum liberum arbitrium: quando autem nos elegerimus, tunc nobis multum affert auxilium» *{In Hebr.* 7, hom. 12, n. 3, MG 63. 99).[71]

874. *Ipse etiam Augustinus* (t 430)[72] integritatem liberi arbitrii sub motione divinae gratiae explicite fassus est, tum in prioribus suis operibus contra Manichaeos, et signanter in opere *De libero ar-*

[70] Cf. L. Meyer, «Liberte et moralisme chrétien dans Ia doctrine spirituelle de S. Jean Chrysostome», *Recherches de science religieuse* XXIII (1933) 283-305.

[n] Confer alios textus tum eiusdem Chrysostomi tum ceterorum Patrum apud Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum,* index theologicus, n. 334.

[72] Quoad Augustini doctrinam de concordia liberi arbitrii cum gratia et de gratia tam efficaci quam sufficienti, confer:

Ball, J., «Libre arbitre et liberté dans S. Augustin», *Année théologique* (1945)386-382.—«Les développements de la doctrine de la liberté chez S. Augustin», *ibid.* (1946) 400-430.

Booy, L., *Grâce et liberté chez S. Augustin,* Montréal 1938.

Chene, T-, *La théologie de Saint Augustin. Grâce et prédestination* (Le Puy-Lyon 1961) 35-45.

Garrigou-Lagrange, R., «L'équilibre supérieur de la pensée de saint Augustin dans les questions de la grâce», *Augustinus Magister* (Paris 1955) II 763-771.

Kolb, K., *Menshliche Freiheit und gottlisches Vorherrvissen nach Augustinus,* Freiburg 1908.

bitrio (a. 388/395), cuius doctrinam iterum explicite approbavit circa finem suae vitae in opere *Retractationes* (a. 426/427) 1. 9. 3, 4, 6 (cf. infra, n. 875), tum etiam in posterioribus operibus antipelagianis, in quibus contra hos haereticos coactus est praecipue extollere efficaciam divinae gratiae in ipsum liberum arbitrium, ut patet peculiariter ex opere *De gratia et libero arbitrio* (a. 426/427), in quo non retractat sed complet ea quae in priori illo opere dixerat.

Ceterum ex hoc ipso quod Augustinus sibi explicite proposuerit difficultatem conciliandi influxum gratiae cum existentia Uberi arbitrii et in ea difficultate solvenda contra Pelagianos non modice insudaverit, manifestum est eum utrumque caput catholicae doctrinae admisisse. Iam circa initium pelagianae controversiae a. 412 5. Doctor acutum illud problema sibi proposuerat, scribens: «Ipsa ratio... quemlibet nostrum quaerentem vehementer angustat, ne ▮sic defendamus gratiam, ut liberum arbitrium auferre videamur; rursus, ne liberum sic asseramus arbitrium, ut superba impietate ingrati Dei gratiae indicemur» *(De pecc. mer. et remiss.* 2. 18. 28, ML 44. 168). Iterum subinde a. 418, in aestu controversiae cum Pelagio scribit: «Ista quaestio, ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri» *(De gratia Christi et de pecc. origin,* [a. 418] 1. 47. 52, ML 44. 383).

875. *De spiritu et littera* (a. 412) 34. 60: «Agit Deus ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire et dissentire propriae voluntatis est. His ergo modis

Leon-Dufour, X., «Grâce et libre arbitre chez St. Augustin. A propos de 'Consentire vocationi Dei... propriae voluntatis est'», *Recherches de science religieuse* XXXIII (1946) 129-163.

Montanari, P., «Il problema della liberté in S. Agostino», *Rivista di filosofia neo-scolaslica* (1937) 359-387.

Munoz Alonso A., «La libertad en San Agustin», *Revista Calasancia* I (1955) 125-136.

Pelluza, F., «La causalità della grazia efficace nel pensiero di S. Agostino», *Rivista di filosofia neo-scolastica* (1931) 167-181.

Plinval, G. de, «Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de saint Augustin», *Revue des études augustiniennes* (1955) 345-378.

Rondet, H., *Saint Augustin parmi nous* (Paris 1954) 201-222.

Rottmanner, O., *Der Augustinismus,* München 1892.

Salgueiro, T., *La doctrine de S. Augustin sur la grâce d'après le traité à Simplicien.* Porto 1925.

Vranken, G., *Der gottliche Konkurs zum freien Willensakt des Menschen beim hl. Augustinus,* Roma 1943.

quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat, neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio cui credat, profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine et in omnibus misericordia eius praevenit nos; *consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est** (ML 44. 240).

Epist. 157 (a. 414) 2. 10: «Neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia iuvatur; sed *ideo iuvatur, quia non tollitur.* Qui enim Deo dicit, 'Adiutor meus esto' (Psal. 26. 9), confitetur se velle implere quod iussit, sed ab eo qui iussit, adiutorium poscere ut possit» (ML 33. 677).

In Io. (*λ.* 416/417), tr. 26. 7: «Videte quomodo trahit Pater [per gratiam]: docendo delectat, non necessitatem imponendo. Ecce quomodo trahit» (CCL 36. 263).

Contra duas epistolas Pelagianorum (a. 420; durante controversia cum Iuliano Aeclanensi)[73] 1. 19. 37: «'Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum' (Io. 6. 44). Non... ait, Duxerit, ut illic aliquo modo intelligamus praecedere voluntatem. Quis trahitur, si iam volebat? Et tamen *nemo venit, nisi velit.* Trahitur ergo miris modis ut velit, ab illo qui novit intus in ipsis hominum cordibus operari, non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant» (ML 44. 568).

De correptione et gratia (a. 426/427) 11. 32: «Fit... in nobis per hanc Dei gratiam in bono recipiendo et perseveranter tenendo, non solum posse quod volumus, verum etiam velle quod possumus» (ML 44. 936).

De gratia et libero arbitrio (a. 426/427; contra incipientem Semipelagianismum)[74] 16. 32: «Magnum aliquid Pelagiani se scire putant, quando dicunt: 'Non iuberet Deus, quod sciret non posse ab homine fieri'. Quis hoc nesciat? Sed ideo iubet quae non possumus, ut noverimus quid ab illo petere debeamus... Certum est enim nos mandata servare, *si volumus,* sed quia praeparatur voluntas a Domino, ab illo petendum est ut tantum velimus, quantum sufficit ut volendo faciamus. Certum est nos velle, cum volumus, sed ille facit ut velimus bonum... Certum est nos facere, cum facimus, sed ille facit ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati» (ML 44. 900 sq.).

Ibid. 18. 37: «Haec ergo praecepta charitatis inaniter darentur hominibus, *non habentibus liberum voluntatis arbitrium;* sed... unde est in hominibus charitas Dei et proximi, nisi ex ipso Deo? Nam si non ex Deo, sed ex hominibus, vicerunt Pelagiani; si autem ex Deo, vicimus Pelagianos»- (ibid. 903).

Retractationes (a. 426/427) 1. 9. 6: «Et quia omnia bona..., et magna, et media, et minima ex Deo sunt, sequitur ut ex Deo sit etiam *bonus usus liberae voluntatis,* quae virtus est, et in magnis numeratur bonis» (ML 32. 598). 1. 23. 2: «Utrumque ergo [i. e. credere et bonum operari] nostrum est propter arbitrium voluntatis, et utrumque tamen datum est per Spiritum fidei et charitatis» (ibid. 621).

De praedestinatione sanctorum (a. 428/429) 18. 36: «In hoc mysterio voluntatis suae posuit [Deus] divitias gratiae suae, secundum bonam volun-

73 Cf. supra, n. 706.
74 Cf. supra, n. 707.

tatem suam, non secundum nostram; quae bona esse non posset, nisi ipse secundum bonam voluntatem suam, ut bona fieret, subveniret» (ML 44. 987).

876. Ex his aliisque locis[75] patet valde diminute de Augustini sententia judicare aliquos modernos doctores, ut *Lercher* qui scribit: «Quae [Augustinus iunior] dixit, numquam retractavit, ita ut iure dicatur semper voluisse servare libertatem indifferentiae [nec solius coactionis], licet *ad definitivam sententiam* de modo, quo efficacia gratiae et libertas conciliandae sint, *numquam pervenerit.*

«Licet etiam Augustinus senior omnino servare voluerit libertatem arbitrii sub motione gratiae praevenientis, inde fere ab anno 418 et deinceps hinc inde ex variis rationibus *proponit conceptum libertatis, qui nostro iudicio necessitatem internam non satis excludit.* Sentit de sequelis peccati originalis durius quam par est. Hinc putat multis iuste gratias omnino denegari. Ita vero exigentiam gratiae vere, sed pure sufficientis nimis neglegit. Quo fit, ut gratiam, quae de facto datur, semper victricem habeat eamque in oppositione ad 'adiutorium sine quo non' Adae habet tanquam 'adiutorium quo', quin clare doceat praeter tale esse etiam in ordine post lapsum considerato adiutorium sine quo non (gratiam pure sufficientem). Et ita tandem, cum fere unice explicite gratiam efficacem respiceret, *ad conceptum libertatis pervenit, in quo quasi contra propriam intentionem recessisse videtur a genuino conceptu libertatis indifferentiae;* nam confundit voluntareitatem, quae objective stare lotest cum necessitate interna, cum vera libertate indifferentiae. Et tali libertatis conceptu insufficienti fere exclusive utitur in controversia cum luliano Aeclanensi» *(Instit. theol. dogm.* IV-1, n. 319).

Diminutum, inquimus, imo durum, videtur huiusmodi indicium. Quod enim attinet definitivam Augustini sententiam de concordia gratiae cum libero arbitrio, constanter S. Doctor hanc in eo reponit quod *gratia operatur ipsum velle voluntatis* seu ipsum bonum usum liberi arbitrii («Trahitur ut velit, — Ut volentes ex nolentibus fiant — Ille facit ut velimus bonum — Ille facit ut faciamus — Ex Deo est etiam bonus usus liberae voluntatis — Voluntas nostra bona esse non potest nisi ipse, ut bona fiat, subveniat»). Inepte quoque diceretur tantum Doctorem intendisse quidem veram libertatem sub motione gratiae servare, sed contra hanc suam intentionem de facto verum conceptum libertatis nos servasse sed inadvertenter conceptum solius immunitatis a coactione proposuisse (ut interpretatur ipse lansenius in favorem suae haereticae doctrinae) et hunc tantum inaniter Pelagianis obiecisse. Vix enim rationabiliter huiusmodi hallucinatio tanto Doctori attribui potest, qui tam diffuse ac signanter de ipso libero arbitrio scribere coactus est, eo vel magis quod non semel S. Doctor manifeste significat liberum arbitrium sub motione gratiae dissentire posse (cf. infra, n. 882).

Praefati auctoris iudicium provenire videtur ex quadam controversiali thomisticae de efficacitate gratiae, seu de motione Dei praedeterminante.

[75] Quamplures textus collectos invenies apud Fr. Moriones, *Enchiridion theologicum Sancti Augustini* (Matriti 1961) 503-523, et J. Chene, *La théologie de Saint Augustin Grâce et prédestination* (Le Puy-Lyon 1961) 178-455.

praeoccupatione, quia scilicet Augustinus videtur manifeste favere sententiae Quod quamvis verum sit, immerito exinde infertur S. Doctorem non servasse verum conceptum libertatis, sed potius quaerendum est quomodo explicari possit id quod ipse docet, verum nempe actum liberi arbitrii causari a gratia efficaci, utrum scilicet huiusmodi efficacia sit ipsi gratiae intrinseca, an proveniat ab extrinseca et adiacenti causa, puta ex infallibili Dei cognitione, seu ex sic dicta scientia media. De quo praecise disputant inter se thomistae et molinistae. Unde Boyer, et ipse molinista, recitatis textibus Augustini, decisive ac merito reicit simile iudicium alius auctoris, concludens: «Unde vides quantum a vero aberret O. *Rottmanner,* O. S. B., cum negat veram libertatem cum doctrina Augustini de gratia conciliari posse: *Geistesfrüchte,* 1908, p. 48» *(De gratia divina,* [ed. 2, Romae 1946] 225, in nota).

Et idem dicendum est quoad sententiam eorum qui dicunt S. Doctorem tempore controversiae pelagianae paulatim mutasse sententiam et in fine suae vitae *veram gratiam mere sufficientem non admisisse* aut vix non negasse.[76] Nam haec quaestio ab illa priori de mente Augustini circa veram libertatem sub motione gratiae pendula est, cum gratia mere sufficiens sit ea cui resistit liberum arbitrium. Ad quod observat *Lennerz:* «In hac quaestione liberum est omnino inquirere, quaenam fuerit mens s. Augustini, neque talis inquisitio impeditur ex eo, quod s. Augustinus est speciali modo doctor gratiae».[77] Attamen, praetermissis aliis antiquisque Magisterii commendationibus doctrinae Augustini in materia de gratia (cf. in vol. 1, n. 423, in nota), satis sit referre recentem hanc Pii XI declarationem, quae non videtur huiusmodi libertatem permittere in illius doctrinae interpretatione: «Vestigavit [Augustinus] adeo subtiliter feliciterque, ut, Doctor gratiae nuncupatus deinceps atque habitus, ceteros catholicos posteriorum aetatum scriptores, praeeundo, adiuverit atque una simul prohibuerit, quominus in difficillimis eiusmodi quaestionibus alterutrum peccarent; quominus scilicet docerent aut in homine de pristina integritate deiecto liberum arbitrium esse nomen sine re, ut prioribus novatoribus et iansenistis placuit, aut divinam gratiam nec gratuito impertiri nec omnia posse, quemadmodum Pelagiani fabulabantur» (Encvcl. «Ad salutem», 20 apr. 1930, AAS XXII [1930] 223).

877. Latinorum Patrum *post Augustinum* sententia apte exprimitur in suprarelatis verbis (n. 871) *Conc. Arausicam II,* agentis contra ipsos Semipelagianos (ultima verba leguntur in conclusione redacta a *Caesario Arelatensi).* Graecorum vero doctorum sententia sequenti modo exprimitur a *Damasceno,* ad terminum patristicae aetatis: «Illud... sciendum [est], virtutem naturae nostrae divinitus inditam esse; ut citra ipsius opem et auxilium, bonum velle nec facere possimus; caeterum nobis liberum esse in virtute perstare, Deumque ad eam vocantem sequi, vel a virtute abscedere, hoc est, in

[76] Confer apud Lange, De *gratia,* n. 547 sqq.
[77] De *gratia Redemptoris* (ed. Romae 1940) 334.

vitio haerere, ac diabolum, qui nulla vi iniecta ad illud nos vocat, ducem sequi» (MG 94. 971 sq.).

878. **Ratio theologica** suffragatur. Nam, nisi liberum arbitria integrum maneret sub motione gratiae, supernaturales actus a voluntate eliciti sub motione gratiae essent omnes actus voluntarii inde-liberati, ac ideo *non salutares et meritorii,* cum tamen sive Scriptura sive Patres testentur hominem salutariter ac meritorie operari. Praeterea, datur gratia mere sufficiens, ut mox probabitur; ergo manet liberum arbitrium sub motione gratiae; nam nonnisi ob renisum liberi arbitrii concipi potest motionem gratiae divinae impediri in suo effectu seu evadere mere sufficientem.

ASSERTIO 2. Datur gratia vere ac mere sufficiens, quae ne **pe** confert voluntati verum posse in ordine ad actum deliberatum salutarem, sed cuius influxus redditur frustraneus per dissensum liberi arbitrii.

879. Nota theologica. Existentia huiusmodi gratiae est *de fide,* aequivalenter definita in condemnatione suprarelatae doctrinae lansenii (n. 867), iuxta quam ad aliqua Dei praecepta observanda deest quibusdam hominibus «gratia qua possibilia fiant» (gratia vere sufficiens) et «interiori gratiae numquam resistitur» (gratia mere sufficiens). Ipsi Innocentius X et Pius VI sententiam lansenii haereticam declararunt.

PROBATUR.

880. **Magisterii** doctrina exhibetur in iisdem documentis allatis pro priori Assertione (n. 871), praecipue contra Protestantes et lansenistas. Nam in illis non solum defenditur existentia liberi arbitrii, sed etiam duo asseruntur, quibus coalescit conceptus gratiae vere ac mere sufficientis, scilicet ex una parte hominem cum gratia Dei posse operari salutariter (gratia vere sufficiens) et ex alia parte liberum arbitrium posse resistere gratiae Dei (gratia mere sufficiens).

Scriptura existentiam gratiae vere ac mere sufficientis *implicite* proponit in frequentibus increpationibus et reprehensionibus hominum peccatorum; nam hae essent iniustae, si homo non haberet sufficientes vires gratiae ad non peccandum, et essent frustraneae si homo non posset motioni gratiae resistere. Ceterum, existentia gra-

riae mere sufficentis proponitur *aequivalenter* in illis locis (supra relatis, n. 872) in quibus significatur liberum arbitrium resistere motioni divinae ac ideo eam frustraneam reddere; existentia pariter gratiae vere sufficientis *aequivalenter* proponitur in quibusdam locis in quibus significatur Deum omnia ex parte sua fecisse ut hominem induceret ad opera salutis, quin tamen intentum scopum obtineret ob malam hominis voluntatem.

Ad rem peculiariter faciunt sequentes textus, quorum aliqui, etsi absolute intelligi possint de sola gratia externa, tamen, in pleniori sensu et supposita tota oeconomia salutis, etiam ad gratiam internam referuntur.

Is. 5. 1-7, Deus sub forma parabolae de vinea sollicite extructa quae expectatum fructum non dedit, conqueritur de populo Israel, qui, non obstante omni cura ex parte Dei, produxit fructum iniquitatis: «Indicate inter me et vineam meam. Quid est quod debui ultra facere vineae meae et non feci? An quod expectavi ut faceret uvas et fecit labruscas?... Vinea enim Domini exercituum domus Israel est..., et expectavi ut faceret iudicium, et ecce iniquitas; et iustitiam, et ecce clamor». Fructus iudicii et iustitiae, ut oppositus fructui iniquitatis, innuit etiam collationem gratiae internae.

Mat. 11. 20 sq.: «Tunc coepit exprobrare civitatibus, in quibus factae sunt plurimae virtutes eius quia non egissent poenitentiam. Vae tibi, Corazaim, vae tibi Betsaida, quia, si in Tyro et Sidone factae essent virtutes quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent». Quamvis explicite agatur de gratia externa miraculorum, fructus poenitentiae qui ex illa expectatur supponit concomitantem gratiam internam.

Mat. 23. 37: «lerusalem, lerusalem, quae occidis prophetas, et lapidas eos, qui ad te missi sunt, *quoties volui* congregare filios tuos quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti?». Hic pariter gratia interna innuitur, cum conatus ille divinus opponatur malae voluntati divinos legatos respuenti, idque confirmatur ex parallelismo cum sequenti textu.

Act. 7. 51 sq.: «Dura cervice et incircumcisis cordibus et auribus vos semper *Spiritui Sancto resistitis:* sicut patres vestri, ita et vos. Quem prophetarum non sunt persecuti patres vestri? Et occiderunt eos, qui praenuntiabant de adventu Iusti, cuius vos nunc proditores et homicidae fuistis».

2 Cor. 6. 1: «Exhortamur, *ne in vacuum gratiam Dei recipiatis».*

1 Thes. 5. 19 sq.: «*Spiritum nolite extinguere;* prophetas nolite sperne-re»; ubi utraque, interna et externa, gratia exhibetur.

881. Patres non solum docent liberum arbitrium resistere motioni gratiae, ut ostensum est supra (n. 873-877), quod quidem probat in eo casu gratiam non esse plus quam *mere sufficientem,* cum intentum effectum non obtineat, sed etiam explicite significant gratiam Dei, etiam in eo casu, conferre homini vires sufficientes ad agendum bonum, adeoque esse *vere sufficientem.* Ceterum, Patres

hoc alterum supponunt cum inculcant primum, seu cum insistenter dicunt liberum arbitrium resistere motioni gratiae, nam nihil mirum in huiusmodi resistentia haberetur, si gratia sufficientes vires ad operandum bonum non conferret.

Irenaeus, *Adv. haer.* 4. 37. 1: «Consilium quidem bonum [Deus] dat omnibus. Posuit autem in homine potestatem electionis... Dedit ergo Deus bonum..., et qui operantur quidem illud, gloriam et honorem percipient, quoniam operati sunt bonum, *cum possint non operari illud;* hi autem qui illud non operantur, iudicium iustum excipient Dei, quoniam non sunt operati bonum, *cum possint operari illud*» (MG 7. 1099 sq.).

Arnobius, *Adv. gentes* 2. 64, ait Deum omnibus hominibus «*potestatem* veniendi ad se facere», sed tamen «sub [humani] iuris arbitrio fructum suae benignitatis exponit» (ML 5. 910).

CHrysostomus, *In Io.,* hom. 8. 1: «Si illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quomodo tot homines non illuminati manent? Non enim omnes Christi cultum agnoscunt. Quomodo ergo illuminat omnem hominem? *Quantum in ipso est.* Si qui vero sponte sua mentis oculos claudentes, huius lucis radios percipere nolint, *non ex natura* lucis evenit quod in tenebris maneant, sed ex nequitia eorum qui sponte se hoc privant munere. *Gratia quippe in omnes effusa est*» (MG 59. 65. Cf. *ibid.* 10. 1; *In Rom.* 18. 5; *In Hebr.* 16. 4. Ut totatum est supra (n. 873), Chrysostomus peculiariter insistit in influxu liberi arbitrii in opere salutis.

882. *Etiam Augustinus,* quidquid in contrarium dicant tum lansenistae tum aliqui moderni theologi (cf. supra, n. 876), gratiam vere ac mere sufficientem proponit, nec tantum in prioribus operibus ante controversiam pelagianam aut in eius initio, sed etiam in istius controversiae acutiori periodo, seu inde ab a. 418. Id manifestant imprimis loci superius allati (n. 874-876) ad ostendendum S. Doctorem iugiter docuisse liberum arbitrium vere permanere sub motione gratiae et huic resistere posse: nam ex ipsa resistentia liberi arbitrii arguitur gratiam, cui resistitur, non esse nisi mere sufficientem. Praeterea, non desunt loci in quibus S. Doctor positive indigitat adiutorium gratiae quae dat posse salutariter quaeque tamen frustranea redditur ob liberi arbitrii resistentiam; nec obstat quod praefata pelagiana controversia coegerit S. Doctorem ad longe frequentius ac clarius loquendum de gratia efficaci.

Enarr. in psal. (post. a. 391) 40. 5: «Ne dicas: Non possum tenere et portare et frenare carnem meam: *adiuvaris ut possis.* Dominus opem ferat tibi super lectum doloris tui» (CCL 38. 452).

De div. quaest. ad Simplicianum (a. 396/397), l. 1, q. 2, n. 10: «Noluit ergo Esau et non cucurrit, sed et si voluisset et cucurrisset. Dei adiutorio

pervenisset, qui ei etiam velle et currere vocando praestaret, *nisi vocatione contempta reprobus fieret.* Aliter enim Deus praestat ut velimus, aliter praestat quod voluerimus. Ut velimus enim et suum esse voluit et nostrum; suum vocando, nostrum sequendo. Quod autem voluerimus solus praestat, id est, posse bene agere, et semper beate vivere» (ML 40. 117).

De pecc. merit, et remiss, (a. 412) 2. 17. 26: «Ut autem innotescat quod latebat et suave fiat quod non delectabat, gratiae Dei est, quae hominum adiuvat voluntates; qua ut non adiuventur, in ipsis itidem causa est, non in Deo» (ML 44. 167). Gratia sufficiens saltem in hoc consistit quod Deus est paratus ad dandam gratiam adiuvantem, quae ideo non datur, quia ab homine respuitur; unde saltem ea bona Dei voluntas et dispositio se habet in hoc casu ut gratia vere ac mere sufficiens.

De *spiritu et littera* (a. 412) 34. 60, cit. supra (n. 875), S. Doctor loquitur de *gratia vocationis* quae ab homine frustranea redditur per suum dissensum.

De natura et gratia (a. 415) 43. 50: «*Non igitur Deus impossibilia iubet, sed iubendo admonet, et facere quod possis, et petere quod non possis.* Iam nunc videamus unde possit, unde non possit. Iste dicit: Voluntate non est, quod natura potest. Ego dico: Voluntate quidem non est homo iustus, si natura potest, sed *medicina poterit, quod vitio non potest*» (ML 44. 271). In huiusmodi possibilitate adimplendi mandata, cuius effectus frustraneus redditur per liberum arbitrium (ut alibi docet S. Doctor), necessario continetur concentus gratiae vere ac mere sufficientis. Priora verba sua facit Conc. Trid., sess. 6, cap. 11 (Denz. 1536).

In Io. (a. 416/417), tract. 53. 8: «Ne audeat quisquam liberum arbitrium sic defendere, ut nobis orationem qua dicimus: 'ne nos inferas in tentationem', conetur auferre; rursus, ne quisquam neget voluntatis arbitrium, et audeat excusare peccatum... Audiamus et evangelistam dicentem: 'Dedit eis potestatem filios Dei fieri', ne omnino existimemus in nostra potestate non esse quod credimus; verumtamen in utroque illius beneficia cognoscamus. Nam et agendae sunt gratiae, quia *data est potestas,* et orandum, *ne succumbat infirmitas*» (CCL 36. 455 sq.).

883. Obicitur a quibusdam duplex distinctio allata ab Augustino, quam subinde ex ipso assumpsit ac celebren fecit lansenius et ex qua videtur sequi negatio gratiae vere sufficientis. Prima distinctio est inter «*adiutorium sine quo non*» (i. e. sine quo aliquid non fit), quod nempe dat solum posse et in terminis modernis esset gratia mere sufficiens, et «*adiutorium quo*» (i. e. quo aliquid fit), quod nempe dat ipsum fieri et in terminis modernis esset gratia efficax; inde S. Doctor docet Admo innocenti collatum fuisse tantum primum adiutorium, ac ideo, quamvis posset perseverare in bono, non perseveravit, nobis vero dari etiam secundum adiutorium;[73] unde videtur

[78] Eam distinctionem S. Doctor iam attulerat a. 417 in opere *De gestis Pelagii* 1. 3 (ML 44. 321), discutiens sententiam Pelagii de necessitate scientiae legis ad non peccandum, eamque paulo aliter exposuit; subinde vero a. 426/427 in opere *De correptione et*

negare existentiam gratiae mere sufficientis pro statu naturae lapsae, ut interpertatur lansenius. Secunda distinctio est inter «voluntatem sive *charitatem magnam»,* qualem habent v. g. martyres, et «voluntatem sive *charitatem parvam»,* quam habuit v. g. Petrus quando dixit Domino: «Animam meam pro te pono» et tamen paulo post ex timore Christum negavit[79]*(quam distinctionem lansenius assumpsit sub vocibus «magna gratia» et «parva gratia»); inde S. Doctor videtur docere gratiam illam vel charitatem parvam non esse sufficientem ad opera salutaria, ac proinde nonnisi gratiam efficacem esse veram gratiam, nec dari gratiam vere ac mere sufficientem.

Respondetur S. Doctorem priorem illam distinctionem adhibuisse tantum ad explicandam differentiam inter Adamum innocentem et nos lapsos relate ad effectum perseverantiae, ita scilicet quod Ada non indiguerit, sicut nos, speciali gratia ad perseverandum, praeter communem gratiam tam habitualem quam actualem et tam sufficientem quam efficacem; unde non negat Adamum habuisse gratiam efficacem ad operandum, praeter gratiam illam sufficientem ad perseverandum, nec vicissim negat nos habere gratias sufficientes ad operandum praeter praefatam particularem gratiam efficacem ad perseverandum.® In altera distinctione non agitur praecise de gratia efficaci et sufficienti, sed de magna et parva gratia, quarum una est sufficiens ad unum actum ad quem altera non sufficit (quod quidem valet tum de gratia sufficienti tum de efficaci, relate ad eundem actum).

884. Ratio theologica pro existentia gratiae vere ac mere sufficientis est eadem triplex ratio, quam in tractatu *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 779-781) invocavimus ad probandam veram et universalem voluntatem salvificam in Deo. *Primo* scilicet, Deus vera et actuosa voluntate *vult omnium hominum salutem;* ergo confert omnibus sufficientes vires supernaturales sine quibus salus attingi non potest (gratiam vere sufficientem), secus vellet finem sine necessariis mediis seu aliquid impossibile; simul tamen Deus, sese accommodans propriis iuribus ac indoli liberi arbitrii, permittit aliquos sua culpa non uti praefatis viribus, seu impedimentum illarum influxui apponere, cum aliunde absolute posset id impedire (inde ea gratia fit mere sufficiens). *Secundo, Christus mortuus est pro omnium salute,* adeoque ex eius meritis confertur omnibus medium salutis (gratia vere sufficiens) et tamen plures sua culpa permittuntur frustraneum

gratia, c. 11, n. 31 sq.; c. 12, n. 33 et 38 (ibid. 935-938) eandem iterum assumpsit ac clarius exposuit, modo praedicto, ut ostenderet discrimen inter gratiam Adami et gratiam nostram per respectum ad effectum perseverandi in bcno.

[79] *De gratia et libero arbitrio* (a. 426/427) 17. 33: «Qui ergo vult facere Dei mandatum et non potest, iam quidem habet voluntatem bonam, sed adhuc parvam et invalidam; poterit autem cum magnam habuerit et robustam» (ML 40. 901).

^De varia tamen interpretatione mentis Augustini in illa distinctione confer J. Lebourlier, «Grâce et liberte chez saint Augustin», *Augustinus Magister* (Paris 1955) II

reddere huiusmodi medium salutis (inde ea gratia fit mere sufficiens). *Tertio, Deus impossibilia non iuhet,* adeoque omnibus confert vires sufficientes ad servanda mandata (gratia vere sufficiens); simul tamen Deus permittit ut aliqui sua culpa illis viribus non utantur, cum absolute id posset impedire (inde ea gratia evadit mere sufficiens).

Paucis: ex salvifica Dei voluntate et actione sequitur dari gratiam vere sufficientem et ex defectu liberi arbitrii sequitur eam gratiam esse mere sufficientem. Unde inepte *obiceretur* gratiam mere sufficientem esse tum *repugnantem,* quia esset causa sine effectu, tum homini *inutilem,* ob eandem rationem, imo *nocivam,* quia faceret ut homini peccatum imputetur,[81] tum Deo *iniuriosam,* cum argueret frustrationem omnipotentis eius influxus. Nam gratia, quantum est de se, est vere actuosa, imo semper producit vel involvit aliquem effectum (puta excitationem ad salutarem actum), etsi non illum qui principaliter intenditur, ac ideo est utilis homini nec nociva (cum det uno vel alio modo potentiam ad agendum) et honorabilis Deo, cuius influxum et causalitatem ostendit. Defectus autem sive privatio principalis eventus contingit ex parte liberi arbitrii, cuius deleterius influxus non vincit efficacitatem influxus divini, quia ab ipso Deo permittitur. Simili modo ignis est de se actuosus, etiam quando ob ligni humiditatem, a comburente fortasse permissam, effectus combustionis non consequitur: in quo casu dici potest vere ac mere sufficiens ad comburendum.

885. *Quaenam autem sint huiusmodi gratiae sufficientes,* nequit determinate ac uniformiter stabiliri, cum contingat aliquid diversimode dici ad aliquid sufficiens, scilicet physice vel moraliter, proxime vel remote, directe vel indirecte. Uno autem vel alio ex his modis gratiae sufficientes sunt: *gratia externa* (moraliter tantum influens), scilicet lex, praedicatio evangelii, gratiae gratis datae (ut miracula), bona consilia et exempla, aptae circumstantiae a providentia ordinatae, in quibus omnibus continetur ostensio boni et comminatio mali; *gratia interna habitualis,* seu gratia sanctificans et virtutes, quibus confertur vera potentia ad eliciendos actus salutares; *gratia interna actualis,* ut producens actus supernaturales indeliberatos seu illustrationes intellectus

[81] Inde ea lansenistarum propositio, supra relata (n. 868): «A gratia sufficienti libera nos, Domine». Ipse Iansenius scribit: «Illud a recentioribus prolatum gratiae sufficientis genus, quo adiuvante nullum umquam opus factum est aut fiet umquam, si est verum distinctumque a gratia efficaci membrum, videtur *monstrum quoddam singulare gratiae, solummodo peccatis faciendis maiorique damnationi accersendae serviens,* ideoque lapsis hominibus citra Dei invidiam damnandis excogitatum» *(De gratia Christi,* l. 3, c. 3).

et inspirationes voluntatis nondum deliberatas, de quibus supra (n. 846, 857-860).°

ASSERTIO 3. **Datur gratia vere et plene efficax, quae nempe infallibiliter pervenit ad intentum suum effectum, seu ad obtinendum deliberatum ac salutarem actum liberi arbitrii.**[83]

886. Nota theologica.

Dari, saltem in nostro statu naturae lapsae, aliquas saltem gratias efficaces in sensu praedicto, *ut doctrina certa* ab omnibus theologis iudicatur, utpote quae intime connectitur cum dogmate de praedestinatione. Quidam, ut Hugon, Garrigou-Lagrange et Diekamp, id dicunt de fide, quam ex contextu intelligunt definitam; alii, ut Van Noort et Parente, de fide non expresse definita (quatenus doctrina expresse continetur in fontibus); alii, ut Lercher, Hervé, Mors, Boyer, saltem theologice certum; alii, ut Lermerz, Dander, Baisi, theologice certum; alii, ut Gonzalez Rivas, certum (qui tamen auctor notat id fortasse contineri in ipsa damnatione haeresis semipelagianae vel ex ea evidenter deduci). Videtur autem dicendum id esse *de fide definita,* tum *formaliter implicite,* nempe tanquam particulare in universali, in ipso dogmate fidei de efficaci et universali causalitate divina, vel si placet de universali providentia, tum *aequivalenter* in condemnatione haeresis semipelagianae prout fertur in canonibus Conc. Arausicâni II (nihil enim apertius in his docetur quam efficacitas gratiae, et quidem ad mentem et verba ipsius Augustini, de cuius doctrina nemo ambigere potest et nemo ambigit).

PROBATUR.

887. **Magisterii** doctrina de existentia gratiae efficacis traditur ad modum unius cum eius doctrina de existentia praedestinationis, tum quia cum ista logice colligatur (nam, sicut Deus determinat in intentione per praedestinationem, ita agit in exeeutione per motionem gratiae), tum quia historice ipsa haeresis pelagiana, in qua involvitur negatio gratiae efficacis, directius negavit ipsam fundamentaliorem doctrinam de praedestinatione, imo ipsam existentiam sive necessitatem gratiae, ut notatum est supra (n. 869). Unde doctrina

æCf. Ioannem a S. Thoma, *In 1-2,* disp. 24, a. 1, n. 5.

ω Ad idem redit quod alii dicunt, scilicet dari gratiam efficacem seu quae in actu primo connectitur infallibiliter cum consensu voluntatis, sive cum actu salutari.

Magisterii quaerenda est praecipue in documentis antipelagianis, et peculiariter in canonibus Conc. Arausicani II, qui quidem interpretandi sunt iuxta doctrinam ipsius Augustini eiusque discipuli Prosperi Aquitani, ad quorum verba illi canones attemperantur et de quorum mente nullum est dubium aut controversia inter doctores.

Summa autem doctrinae ad hoc reducitur ut gratia Dei non tantum det nobis potentiam volendi et operandi salutariter, sed etiam det ipsum velle et ipsum operari, ita ut velimus et faciamus id quod ipse vult nos velle et facere, salvo tamen ipso libero arbitrio. Quod quidem iam ante Conc. Arausicanum II a. 529 apte exprimebatur in *Indiculo,* probabiliter ab ipso Prospero Aquitano confecto inter 435 et 442, his verbis: «*Quo utique auxilio et munere Dei non aufertur liberum arbitrium, sed* liberatur... *Agit quippe in nobis, ut, quod vult, et velimus* et *agamus*». Idque Conc. Arausicanum exprimit ac determinat sequentibus expressionibus: Deus facit «ut velimus»; «ut operemur operatur», homo «nihil boni potest sine Deo»r «nihil habet de suo nisi peccatum et mendacium».

888. Capitula pseudo-Caelestina, seu «Indiculus» (Capitula anci-pelagiana, Caelestino I perperam attributa et probabiliter a Prospero Aquitano inter 435 et 442 concinnata), cap. 4: «Nemo nisi per Christum, libero bene utitur arbitrio». Cap. 9: «His ergo ecclesiasticis regulis et ex divina sumptis auctoritate, ita adiuvante Domino confirmati sumus, ut omnium bonorum affectuum atque operum et omnium studiorum omniumque virtutumr quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum profiteamur auctorem, et non dubitemus, ab ipsius gratia omnia hominis merita praeveniri, per quem fit, ut aliquid boni et velle incipiamus et facere [Phil. 2. 13]. Quo utique auxilio et munere Dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur, ut de tenebroso lucidum, de pravo rectum, de languido sanum, de imprudente sit providum. Tanta enim est erga omnes homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quae sunt ipsius dona, et pro his, quae largitus est, aeterna praemia sit donaturus. Agit quippe in nobis, ut, quod vult, et velimus et agamus, nec otiosa in nobis esse patitur, quae exercenda, non negligenda, donavit, ut et nos cooperatores simus gratiae Dei» (Denz. 242, 248).

Conc. Arausicanum II a. 529 (contra Semipelagianos) definit «ipsam gratiam facere, ut [Deus] invocetur a nobis» (can. 3); «ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum non expectare... [sed] ut etiam purgari velimus, per Sancti Spiritus infusionem et operationem in nos fieri» (can. 4); «ut credamus, velimus [et similia]..., sicut oportet, agere valeamus, per infusionem et inspirationem Sancti Spiritus in nobis fieri» (can. 6); «quoties bona agimus, Deum in nobis atque nobiscum, ut operemur, operari» (can. 9); «nihil boni hominem posse sine Deo, multa Deum facere in homine bona, quae non facit homo, nulla vero facere hominem bona, quae non Deus praes-

cat, ut faciat homo» (can. 20); «neminem habere de suo nisi peccatum et mendacium, si quid autem habet homo veritatis atque iustitiae, ab illo [divino] fonte esse» (can. 22); «quando [homines] id faciunt, quod volunt, ut divinae serviant voluntati, quamvis volentes agant quod agunt, illius tamen voluntatem esse, a quo et praeparatur et iubetur, quod volunt» (can. 23; Denz. 373 sqq.).

Hadrianus I, *Epist.* «Institutio universalis», inter 785-791, ad episcopos Hispaniae, agens de praedestinatione contra Pelagianos, sua facit verba Fulgendi Ruspensis: «Praeparavit Deus... iustificandis hominibus merita; praeparavit iisdem glorificandis et praemia» (Denz. 596).

Conc. Valentinum a. 855, agens de praedestinatione, ait «in electione salvandorum misericordiam Dei praecedere meritum» (Denz. 628).

Leo IX in sua professione fidei a. 1053 habet: «Gratiam Dei praevenire et subsequi hominem credo et profiteor, ita tamen, ut liberum arbitrium rationali creaturae non denegem» (Denz. 685).

Conc. Trid., sess. 6, cap. 13: «Deus enim, nisi ipsi [homines] illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere [Phil. 2. 13]» (Denz. 1541).

Catechismus Conc. Trid.: «Non solum autem Deus universa, quae sunt, providentia sua tuetur atque administrat; verum etiam, quae moventur et agunt aliquid, intima virtute ad motum atque actionem ita impellit, ut, quamvis secundarum causarum efficientiam non impediat, praeveniat tamen; cum eius occultissima vis ad singula pertineat, et, quemadmodum Sapiens testatur, 'attingat a fine usque ad finem fortiter, et disponat omnia suaviter' [Sap. 8. 1]. Quare ab Apostolo dictum est, cum apud Athenienses enunciaret Deum, quem ignorantes colebant: 'Non longe est ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus et movemur et sumus' [Act. 17. 27 sq.]» (1 p., c. 2, n. 22).

In Congregationibus de auxiliis, in quibus sub Clemente VIII et Paulo V a. 1589-1607 de controversia thomistarum cum molinistis agebatur, ab utraque parte supponebatur doctrina catholica de gratiae efficacitate et quaestio tantum erat de modo quo huiusmodi efficacitas explicanda sit, ut declaravit ipse *Paulus V* in quadam responsione ad regem Hispaniae, reddens rationem quare ipse finem imposuerat praefatae controversiae: «Rem dilatam esse... quod utraque pars congruat cum *veritatis catholicae* capitibus, doceatque Deum gratiae suae efficacia nos ad agendum excitare et facere de nolentibus volentes et flectere et immutare hominum voluntates, de qua in hac causa agitur; *discrepent autem explicandi modo,* cum Praedicatores dicant eum praedeterminare voluntatem nostram physice, hoc est realiter et efficienter, contra Iesuitae teneant eum id facere congrue et moraliter; harum autem opinionum et unam et alteram posse defendi».[84]

In sua Liturgia eandem veritatem Ecclesia frequenter exprimit sub forma orationis ut Deus corda nostra et voluntates ad bonum moveat, dirigat et immutet. Dominica 5 post Pascha, Oratio: «Largire supplicibus tuis, ut cogitemus te inspirante quae recta sunt, et te gubernante eadem faciamus». Domi-

[44] Apud Pesch, *Praei, dogni* V, n. 583.

nica 4 post Pentecostem. Secreta: «Ad te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates»,[1]

889. Scriptura eandem veritatem saltem aequivalenter proponit sub sequenti *quadruplici conceptu*.

Voluntas et actio Dei, in ordine tam naturali quam supernatu-ral!, est ita *omnipotens ac praevalens,* ut a nulla causa creata impediri possit.

Esther 13. 9: «Domine rex omnipotens, in dicione enim tua cuncta sunt posita et non est qui possit tuae resistere voluntati, si decreveris salvare Israel». Sap. 8. 1: «Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter». Eccli. 33. 13: «Quasi lutum figuli in manu ipsius, plasmare illud et disponere, et omnes viae eius secundum dispositionem eius, sic homo in manu illius, qui se fecit et reddet illi secundum indicium suum». Io. 10. 28: «Ego vitam aeternam do eis, et non peribunt in aeternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea»; 15: 5; «Sine me nihil potestis facere». Rom. 9. 19-21: «Dicis itaque mihi: Quid adhuc quaeritur? voluntati enim eius quis resistit? O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? Numquid dicit figmentum ei qui se finxit: Quid me fecisti sic? An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contu-meliam?».

Deus ipsis *hominum cordibus (sive voluntatibus) ita dominatur,* ut ea dirigat, inclinet, imo immutet.

3 Reg. 8. 58: «Inclinet [Deus] corda nostra ad se, ut ambulemus in universis viis eius et custodiamus mandata eius et caeremonias eius et indicia,, quaecumque mandavit patribus nostris». Esther 14. 13: «Transfer cor illius [i. e. regis] in odium hostis nostri»; 15. 11: «Convertitque Deus spiritum regis in mansuetudinem». Psal. 36. 23: «Ad Dominum gressus hominis dirigentur, et viam eius volet [i. e. ad placitum disponit]». Psal. 118. 36: «Inclina cor meum in testimonia tua et non in avaritiam» (cf. v. 33. 47). Prov. 21. 1: «Sicut divisiones aquarum [in manu hortulani] ita cor regis in manu Domini: quocumque voluerit inclinabit illud». Baruch 2. 31-33: «Et scient quia ego sum Dominus Deus eorum, et dabo eis cor, et intelligent; aures et audient, et laudabunt me... et avertent se a dorso suo duro et a malignitibus suis». Ezech. 11. 19 sq.: «Et dabo eis cor unum et spiritum novum tribuam in visceribus eorum et auferam cor lapideum de carne eorum et dabo eis cor carneum, ut in praeceptis meis ambulent et indicia mea custodiant faciantque ea, et sint mihi in populum, et sim eis in Deum» (idem fere repetitur in 36. 26 sq.). Huiusmodi Dei actio in cor hominis practice ac vivide describitur in conversione Lydiae, «cuius Dominus aperuit cor intendere his

[1-5] Quamplurcs locos ex S. Liturgia colligit Fr. Muniz, *Suma Teolôgica de Santa Tomas de Aquino* I (Madrid 1947) 997-1

quae dicebantur a Paulo» (Act. 16. 14) et in subitanea conversione ipsius Pauli (Act. 9. 1 sqq.).

A voluntate et *praedestinatione* Dei pendet quod quidam prae aliis salventur.

Ephes. 1. 4-6: «Qui praedestinavit nos... secundum propositum voluntatis suae». Rom. 8. 28-30: «Quos praedestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos iustificavit, quos autem iustificavit, illos et glorificavit»; 9. 16, 18: «Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei... Ergo cuius vult miseretur, et quem vult indurat». De tribus his textibus confer dicta in tractatu *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 803); tertius ille textus suum valorem habet, etiam si dicatur cum quibusdam generalem pericopam 9. 11-23 referri immediate non ad praedestinationem individuorum sed ad vocationem gentium ad salutem messianicam et exclusionem populi iudaici ab eadem.[86]

Deus *operatur in nobis ipsum velle et ipsum agere.*

Io. 15. 16: «Non vos me elegistis, sed ego elegi vos, ut eatis et fructum adieratis, et fructus vester maneat». 1 Cor. 4. 7: «Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?»; 15. 10: «Gratia autem Dei sum id quod sum, et gratia eius in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi; non ego autem, sed gratia Dei mecum». 2 Cor. 3. 5: «Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est». Phil. 1. 6: «Confidens hoc ipsum, quia qui coepit in vobis opus bonum perficiet usque in diem Christi Iesu»; 2. 13: «*Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere* [i. e. facere, iuxta graecum ἐνεργεῖν] pro bona voluntate [nostra, iuxta aliquos; sua, iuxta alios plures et probabilius]».

890. Patres *Augustino anteriores,* praesertim graeci, modo potius practico ac paraenetico hanc veritatem proponunt, quatenus Deo attribuunt bonam nostram voluntatem et bona nostra opera, et aliunde, ob eundem practicum scopum necnon ad refutandum manichaeisticum ac gnosticum fatalismum, magis insistunt in viribus liberi arbitrii a Deo adiuti et potius sufficientiam gratiae quam eius praevalentem efficacitatem peculiariter extollunt, ut constat ex dictis superius (n. 873, 881). Non desunt tamen, praecipue apud latinos, praeclari loci in quibus huiusmodi gratiae efficacitas non minus explicite quam apud Augustinum exhibetur.

[86] Hanc pericopam, ut relatam ad praedestinationem et gratiam efficacem, apte ac diffuse exponit Lercher, *Instil, theol. dogm.* IV-1, n. 338.

Ita Tertullianus, *De anima* 21. 6: «Haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subiacentem sibi liberam arbitrii potestatem quod αὐτε οὐσιον dicitur, quae cum sit et ipsa naturalis atque mutabilis, quoquo vertitur, natura convertitur» (CCL 2. 814). Cyprianus, *De oratione dominica* 14: «Dicimus: 'Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra'; non ut Deus faciat quod vult, sed ut nos facere possimus quod Deus vult. Nam Deo quis obsistit quominus quod velit faciat? Sed quia nobis a diabolo obsistitur quominus per omnia noster animus atque actus Deo obsequatur, oramus et petimus ut fiat in nobis voluntas Dei, quae ut fiat, in nobis opus est Dei voluntate, id est ope eius et protectione» (ML 4. 545). Ambrosius, *Expos, in ev. Lucae,* 1, 3, n. 27: «Simul disce quia [Christus] recipi noluit ab his [i. e. a Samaritanis], quos sciebat non simplici mente conversos; nam si voluisset, ex indevotis devotos fecisset... Deus [enim] quos dignatur vocat, et quem vult religiosum facit» (ML 15. 1793 sq.).

891. *Augustinus* autem, a pelagiana controversia coactus, tantopere ac tam emphatice in efficacitate gratiae insistit, ut non solum lansenio qui in ipso suae haeresis patrocinium reclamavit, verum etiam quibusdam modernis theologis, visus sit exaggerare ac vix liberum ipsum arbitrium et existentiam gratiae sufficientis retinere, ut notavimus supra (n. 876, 882). Praeter textus superius relatos (n. 874 sq., 882 sq.), in quibus utraque gratia, et sufficiens et efficax, simul proponitur, necnon nuper relatos canones *Indiculi et Conc. Arausicani,* qui praecipue ex sententiis ipsius Augustini concinnati sunt, ad rem faciunt sequentes fortiores ac signantiores loci:

De div. quaest. ad Simplicianum (a. 396/397) 1. 2. 12: «At illud manifestum est, frustra nos velle, nisi Deus misereatur; illud autem nescio quomodo dicatur, frustra Deum misereri, nisi nos velimus. Si enim Deus miseretur, etiam volumus; ad eandem quippe misericordiam pertinet ut velimus. 'Deus enim est qui operatur in nobis et velle et operari, pro bona voluntate'. Nam *si quaeramus utrum Dei donum sit voluntas bona, mirum est si negare quisquam audeat*» (ML 40. 118).

Confessiones (a. 400) 10. 31. 45: «Conforta me, ut possim. *Da quod tubes, et iube quod vis*» (ML 32. 798).

De gratia Christi et de peccato originali (a. 418), l. 1, c. 24, n. 25: «Legant ergo et intelligant [Pelagiani], intueantur atque fateantur, non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac infallibili potestate operari Deum in cordibus hominum, non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates» (ML 40. 373).

Contra duas epistolas Pelagianorum (a. 420) 1. 19. 37: «Trahitur ergo [homo a Deo] miris modis ut velit, ab illo *qui novit intus in ipsis hominum*

cordibus operari, non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant» (ML 44. 568).

Enchiridion (a. 421) 98. 25: «Quis porro tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere?» (ML 40. 277).

De gratia et libero arbitrio (a. 426/427) 16. 32: «Certum est nos velle, cum volumus, sed ille facit ut velimus bonum... Certum est nos facere, cum facimus, sed ille facit ut faciamus, *praebendo vires efficacissimas voluntati»* (ML 44. 901).

De correptione et gratia (a. 426/427) 8. 17: «Secundum gratiam Dei, non contra eam, libertas defenditur voluntatis. *Voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem,* et, ut perseveret, delectabilem perpetuitatem et insuperabilem fortitudinem». 12. 38: «Ac per hoc nec de ipsa perseverantia boni voluit Deus sanctos suos in viribus suis, sed in ipso gloriari: qui eis non solum dat adiutorium quale primo homini dedit, sine quo non possint perseverare si velint, sed in eis etiam operatur et velle, ut quomodo non perseverabunt, nisi et possint et velint, perseverandi eis et possibilitas et voluntas divinae gratiae largitate donetur... Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut *divina gratia indeclinabiliter et inseparabiliter [aliter: insuperabiliter\ ageretur;* et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur» (ML 44. 939 sq.); 14. 43 sq.: «Non est itaque dubitandum, voluntati Dei... *humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult, quandoquidem de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult, facit... Deus [enim'} habet humanorum cordium quo placet inclinandorum omnipotentissimam potestatem...* [Dewr] *magis habet in potestate voluntates hominum quam ipsi suas»* (ibid. 943 sq.).

Retractationes (a. 426/427) 1. 9. 6: «Et quia omnia bona..., et magna, et media, et minima ex Deo sunt, *sequitur ut ex Deo sit etiam bonus usus liberae voluntatis,* quae virtus est, et in magnis numeratur bonis» (ML 32. 598).

De praedestinatione sanctorum (a. 428/429) 8. 13: «Haec itaque gratia, quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, *a nullo duro corde respuitur.* Ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur» (ML 44. 971).

892. Ratio theologica ex duplici veritate deducitur. Primo scilicet *ex infallibili et efficaci praedestinatione.* Nam gratia est effectus praedestinationis in his qui praedestinantur, seu medium quo Deus obtinet finem beatitudinis, quem sibi praefigit aliquos homines praedestinando. Unde, sicut praedestinatio est infallibilis et efficax (nam Deus nequit in suo fine, absolute volito, frustrari), ita pariter et gratia, in eis nempe qui salvantur. Propterea Augustinus refert mentionem gratiae efficacis in ipsa vulgata definitione quam tradit de praedestinatione: «Praescientia et praeparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur, quicumque liberantur» (De *dono persev.* 14).

Secunda ratio, eaque universalior, seu quae valet etiam de gratiis collatis his qui non sunt praedestinati, deducitur *ex universali causalitate divina.* Nam dantur de facto actus deliberati salutares; iamvero huiusmodi actus, in sua propria ratione actus deliberati, nequeunt effugere causalitatem Dei, secus Deus non esset causa universalis; causalitas autem Dei exercetur per gratiam; ergo datur gratia quae causât actus deliberatos qua tales, nec aliud est gratia efficax. Quod si quis dicat hanc rationem non concludere, quia fortasse praefati actus eveniunt tantum de facto ac contingenter, ita ut eorum causa sit fortasse ipsa voluntas adiuta per solam gratiam sufficientem, respondetur id esse non posse, quoniam oportet ut ipse actus, qua actus et qua deliberatus, refundatur in divinam causalitatem, quae ideo, ab ipso hoc secuto effectu, efficax esse demonstratur.

Obiectio contra existentiam gratiae efficacis deducitur ex existentia liberi arbitrii, quod videtur illi repugnare. Cui *respondetur:* Deus, utpote provisor universalis, potest res ita disponere ut voluntas libere inclinetur ad faciendum non aliud quam illud praecise quod Deus vult (ita omnes doctores catholici, tam thomistae quam molinistae); imo, utpote causa ipsius voluntatis eiusque liberae inclinationis, potest voluntatem ipsam intrinsece movere ad libere eligendum quod ipse vult (ita ulterius thomistae cum S. Thoma, 1 p., q. 106, a. 2; 1-2, q. 112, a. 3). Ceterum, haec obiectio praeterquam existentiam gratiae efficacis, tangit ulteriorem quaestionem de eius essentia, seu de modo quo Deus obtinet infallibiliter effectum salutarem seu consensum voluntatis. Quae quidem quaestio, valde implicata et inter theologos controversa, iam restat examinanda.

QUAESTIO X. DE EFFICACIA GRATIAE ACTUALIS EIUSQUE CONCORDIA CUM LIBERO ARBITRIO — QUAESTIO SCHOLASTICA*[1]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

893. In quaestione praecedenti statuimus, tanquam doctrinam catholicam in qua omnes theologi necessario conveniunt, ipsum[87]

[87] 1 p., q. 19, a. 8; q. *22,* a. 4; q. 23, a. 6; q. 105, a. 5; 1-2, q. 10, a. 4; q. 109, a. 1; q. 111, a. 2; *C. Gent.* 3. 89-90; *De veritate,* q. 6, a. 3: q. 23, a. 5; *De potentia,* q. 3, a. 7; *De malo,* q. 6, a. un. Cf. alios locos infra, n. 907 sq.

Cum haec quaestio disputetur praecipue inter thomistas et molinistas, dabimus seiunctim bibliographiam utriusque partis; quaedam autem opera, pertinentia ad systemata intermedia vel mitigata, dabimus infra, n. 900 sq

Ex parte thomistarum:

Alvarez, D., *De auxiliis divinae gratiae* (a. 1610), l. 8-10, praesertim disp. 83.

factum sive existentiam concordiae inter gratiam et liberum arbitrium, vel si placet, existentiam gratiae tam mere sufficientis quam plene efficacis. Nunc ulterior quaestio est de essentia sive modo illius concordiae et utriusque gratiae, quae tota tandem reducitur ad explicandam naturam ipsius efficacitatis gratiae per respectum ad liberum arbitrium, *utrum nempe proveniat ab intrinseca vi ipsius gratiae an ab extrinseca aliquo elemento,* puta ex scientia Dei sive ex praevisione concursus liberi arbitrii; ex hoc enim pendet quid sit ipsa gratia sufficiens et quomodo efficacitas gratiae concordet cum libero arbitrio.

Banez, D., *Scholastica commentaria in primam partem Summae Theologicae* a. 1584-1588.—*Tractatus de vera et legitima concordia liberi arbitrii creati cum auxiliis gratiae Dei efficaciter moventis humanam voluntatem* (a. 1600; primo editus a Beltran de Heredia a. 1948).

Billuart, C. R., *De gratia* (a. 1746), diss. 5. Scripsit etiam opuscula *Le thomisme vengé* et *Le thomisme triomphant.*

Carro, V., «El molinismo impugnado por Vitoria antes de nacer Molina», *Angelicum* (1932) 477 sqq.—«Posiciôn de Cayetano en la controversia sobre la gracia y el libre albedrio», *ibid.* (1934) 425 sqq.—«La critica historica ante las controversias sobre la gracia en el siglo XVI», *Cienda tomista* LXXXVII (1960) 71-76.

Dum Mermuth, A. M., 5. *Thomas et doctrina praemotionis physicae, seu responsio ad R. P. Schneemann, S. J., aliosque doctrinae scholae thomisticae impugnatores,* Parisiis-Lovanii 1886.—*Defensio doctrinae E. Thomae Aquinatis de praemotione physica, seu responsio ad R. P.* V. *Frins, S. J.,* Lovanii 1895.

Garrigou-Lagrange, R., *Dieu. Son existance, sa nature* (éd. 4, Paris 1923) 473-489, 626-712, 791-847 (ubi denuo edit opusculum *S. Thomas et le Néomolinisme,* exaratum contra A. D'Ales).—*La prédestination des saints et la grâce* (Paris 1936) 257-419.—*De gratta* (Torino 1946) 148-242, 244-374.—«Le fondement suprême de la distinction des deux grâces, suffisante et efficace», *Revue thomiste* XLIII (1937) 1-17.—«De comoedia banneziana et recenti syncretismo», *Angelicum* XIII (1946) 3-25 (denuo editum in *De gratta* 359 sqq.).—Praeterea scripsit tres articulos in *Diet, théol. cathol.,* scilicet «Prédestination, Prémotion, Thomisme», et plures polemicos articulos, praecipue *contra D'Alès,* S. J.: *Revue de philosophie* (1926) 379-398, 423-433, 659-670; (1927) 303-324; *Revue thomiste* (1924) 495-518; (1928) 193-210, et contra *Marin-Sola,* O. P.: *Revue thomiste* (1925) 558-566; (1926) 160-173; *Angelicum* (1926) 121-175 (cf. hic infra, n. 900).

Gayraud, H., *Le thomisme et le molinisme,* Toulouse 1889.—*Providence et libre arbitre,* Toulouse 1892.—*Saint Thomas et le prédeterminisme,* Paris 1895.

Gonet, I. B., *Manuale,* tr. 7, c. 10.

Gredt, L, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* II, n. 835-848, ubi doctrina thomistica aptissime exponitur et defenditur.

Guillermin, H., «Saint Thomas et le prédéterminisme», *Revue thomiste* III (1895) 162-187, 437-476, 549-576; IV (1896) 642-658,—«La grâce suffisante», *ibid.* IX (1901) 505-519; X (1902) 47-76, 377-404, 654-675; XI (1903) 20-31. Conatur ex parte mitigare rigidum thomismum.

Journet, Ch., *Entretiens sur la grâce* (Paris 1957) 39-55.

Lemos, Th., *Panoplia gratiae* (opus posthumum, ed. 1676), tom. 4, tr. 3, c. 6. Scripsit etiam *Acta... de auxiliis* (ed. 1702).

Maquart, F. X., *Elementa philosophiae* III-2 (Parisiis 1938) 438-449.

Maritain, J., *Court traité de l'existence et de l'existant* (Paris 1947) 141-169.—*Dieu et la permission du mal,* Bruges 1963.

Martin, R. M., «Pour S. Thomas et les thomistes contre le R. P. Stufler», *Revue thomiste* VII (1924) 579-595; VIII (1925) 167-186, 567-578; IX (1926) 73-85.

Haec quaestio, quae est mera determinatio generalioris quaestionis, tam theologicae quam philosophicae, de modo agendi divinae causalitatis in liberum arbitrium in quolibet ordine tam naturali quam supernaturali (in quo quidem motio divina est ipsa gratia actualis), vel, si placet, de modo componendi duplicem veritatem, tam fidei quam rationis, de universali et efficaci causalitate Dei et de existentia et exercitio liberi arbitrii, nequit clare ac distincte resolvi, cum impingat in ipsum naturale mysterium divinae actionis in creaturam, quae nequit in seipsa cognosci nisi Dei essentia in seipsa cognoscatur, sicut in beatifca visione.

Difficultatem problematis non semel indicavit ipse *Augustinus,* cum gratiae efficacitatem strenue vindicaret contra Pelagianismum, declarans quod ubi premitur efficacia gratiae, videtur deprimi liberum arbitrium, ac vicissim (supra, n. 874). Eandem indigitat *Caietanus* paulo antequam haec quaestio in crudioribus ac controversialibus terminis poneretur a theologis postridentinis, loquens de «dubitatione valde ardua et forte ab humano intellectu insolubili» (Iw *1 p.,* q. 22, a. 4, ad 1) atque declarans: «Cum mihi obicis: coniunge haec verba, simul scilicet efficacitatem gratiae et libertatem humanam, res-

Nf.veut, E., «Controverses récentes sur le concours divin et la prémotion divine», *Divus Thomas* (Piacenza) (1927) 123-126.—«De la nature de la grâce actuelle. De diverses sortes de grâce actuelle», *ibid.* (1929) 15-42.

Nicolas. J. H., «La permission du péché», *Revue thomiste* LX (1960) 5-37, 185-206, 509-546.

Nicolas, M.-J., «La liberté humaine et le problème du mal», *Revue thomiste* XLVIII (1948) 191-217.—«Simples réflexions sur la doctrine thomiste de la grâce», *ibid.* LVIII (1958) 645-653.

Prado, N. del. *De gratia et libero arbitrio.* 3 voll., Friburgi Helv. 1907. Opus magni ponderis.

Salmanticenses, *De gratia,* disp. 7.

Sertillanges, A. D., «La providence, la contingence et la liberté selon S. Thomas d'Aquin», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* III (1909) 5-16.—*La philosophie de S. Thomas* I (éd. 2, Paris 1940) 238-240.—*L'idée de création et ses retentissements en philosophie,* Paris 1945.—*Le Christianisme et les philosophies,* Paris 1941. Conatur substituere actionem creatricem pro praemotione physica (cf. Boyer, infra cit.).

Ex parte molinistarum:

Ales, A. de, *Providence et libre arbitre,* éd. 2, Paris 1927. In quo opere colligit varios articulos a se editos in *Revue des sciences reliegieuses, Revue de philosophie, Revue thomiste* (cf. infra, n. 908). Scripsit etiam duos articulos «Prédestination» et «Providence» in noto suo *Dictionnaire Apologétique.*

Bellarminus, R., *De gratia et libero arbitrio,* l. 1, c. 2; l. 4, c. 14 et 16.

Boyer, Ch., *De gratia divina* (ed. 2, Roma 1946) 245-283.—«Providence et liberté dans un texte de Saint Thomas», *Gregorianum* XIX (1938) 194-209.—Grâce actuelle et motion divine», *Dictionnaire de théologie catholique—Tables générales,* «Grâce», col. 1862-1868.

Descoqs, P., *Thomisme et Suarezisme,* Paris 1927.

Dumont, P., *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez,* Paris 1936.

Elorduy. E., «Suarez en las controversias sobre la gracia», *Archivo teolôgico granadino* XI (1948) 131-192.

Frins. V., *S. Thomae Aquinatis O. P. doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata praesertim libera, seu S. Thomas praedeterminationis physicae ad omnem actionem creatam adversarius. Responsio ad R. P. A.* Af. *Dummermuth* O. *P.,* Parisiis 1893._ «Concours divin», *Dictionnaire de théologie catholique* III-1 (Paris 1907) 781-796.

pondeo me scire quod verum vero non est contrarium, sed nescire haec iungere, sicut nescio mysterium Trinitatis» *(In epist. ad Rom.,* c. 5).

Huiusmodi problematis nonnisi *duplex solutio* dari potest, altera nempe qua dicatur gratiae efficaciam provenire *ex intrinseca* vi ipsius gratiae sive motionis divinae et altera qua gratiae efficacia repetatur *ab extrinseco aliquo elemento,* puta ex scientia divina.

Primam solutionem non ambigue indicavit ipse *Augustinus,* quamvis ulteriorem eius explicationem non attentaverit, docens Deum movere voluntatem ad libere eligendum quod ipse vult, «intus in ipsis hominum cordibus operans, ut volentes ex nolentibus fiant» et «ut ex Deo sit etiam bonus usus liberae voluntatis» (supra, n. 891), eamque manifeste proposuit *S. Thomas,* docens, «Deum movere voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis quae deficere non potest» *(De malo,* q. 6, a. 1, ad 3) et «Deum esse causam nobis non solum voluntatis sed etiam volendi» (C. *Gent.* 3. 89) seu «esse causam actus liberi arbitrii» *(De malo,* q. 3, a. 2, ad 4), eo quod ipse est «causa profundens totum ens et omnes eius differentias [ita ut] ex ipsa voluntate divina originentur necessitas et contingentia [ut libertas] in rebus» *(In l Periherm.,* lect. 15; de sententia S. Thomae confer infra, n. 906-908). Alteram solutionem primi proposuerunt in altera parte saec. 16 aliqui theologi S. J., praecipue *Molina,* ex quo originem habuit molinismus cum suis de-

Gonzalez Rivas, S., «Un tratado inedito de Suarez sobre la ciencia media», Aizrce-*lànea Camillas* IX (1948) 59-132.

Le Bachelet, X. M., *Prédestination et grâce efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Aquaviva (1610-1613), 2* voll., Louvain 1931.

Ledrus, M., «La science divine des actes libres», *Nouvelle revue théologique* LVI (1929) 128-151.

Lessius, L., *De gratia efficaci, decretis divinis, libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata disputatio apologetica,* Antwerpiae 1610.

Michel, A., «Grâce suffisante et grâce efficace», *Doctor Communis* VI (1953) 34-58.

Molina, L., *Concordia...,* Olyssipone 1588 (vide integrum titulum infra, n. 894). —*Commentaria in primam partem D. Thomae* a. 1592.

Quilliet, H., «Congruisme», *Dictionnaire de théologie catholique* III-1 (Paris 1907) 1120-1138.

Rasolo, L., *Le dileme du concours divin. Primat de l'essence ou primat de l'existence?,* Romae 1956.

Regnon, Th., *Banes et Molina,* Paris 1883.—*Bannésianisme et Molinisme,* Paris 1890.

Saudreau, A., «Prédétermination et liberté», *Revue des sciences religieuses* (1936) 484-495; (1937) 455-470.

Schnnemann, G., *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus* (versio G. Gietmann ex originali germanico, edito in «Stimmen aus Maria-Laach»), Freiburg i. Br. 1881.

Stufler, J., *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae praesertim,* Oeniponte (Tyrolia) 1923.—*Gott, der erste Beweger aller Dinge,* Innsbruck 1936. Praeterea scripsit quamplures articulos in *Zeitschrift für katholische Théologie* inter a. 1918 et 1938.. Sibi concitavit oppositionem tum thomistarum tum ipsorum molinistarum, eo quod defenderit S. Thomam nullum docuisse divinum concursum.

Suarez, Fr. Opusculum *De concursu, motione et auxilio Dei* (1599).—*De gratia,* I. 3-5. Haec secunda pars magni tractatus de gratia edita est a. 1615 (et quidem invita Societate) ob generalem S. Officii prohibitionem, de qua infra.

Vansteenberghe, E., «Molinisme» *Dictiionnaire de théologie catholique* X-2 (Paris 1929) 2094-2187.

rivationibus, necnon celebris controversia coaevorum thomistarum, qui, duce *Bâtiez* et ex eo banesiani vocati, praefatam doctrinam S. Thomae ulterius determinarunt vel explicarunt.

Ceterum, cum utrumque systema ex rigidioribus positionibus praecipuorum patronorum videretur inaniter pulsare ad portam ipsius inscrutabilis mysterii, subsequentibus saec. 17 et 18 excogitatae sunt *intermediae quaedam sententiae,* scilicet augustinismus et syncretismus sorbonico-alphonsianus, et tandem in moderniori aetate introductae sunt quaedam emollitae formae in ipsa duo rigida systemata, ut utriusque intestina difficultas attenuaretur et externa oppositio reduceretur. Quae omnes opiniones ad sequentem synopsim reduci possunt:

Gratia efficax	
•ab extrinseco (ex consensu voluntatis)	*Moiinismus*
ex mero consensu voluntatis (sub concursu Dei simultanée)	*Molinismus purus* (Molina)
ex consensu voluntatis et congruitate circumstantiarum	*Congruismus*
sub concursu praevio sed sub concursu simultaneo indifferente	*Congruismus purus* (Suarez)
	Congruismus mitigatus, sive neomolinismus (Billot)
ab intrinseco (ex propria vi)	
physice	*Thomismus*
determinans	
ad omnes actus	*Thomismus purus*
ad actus tantum difficiliores	*Thomismus mitigatus* (Marin Sola)
non determinans	*Thomismus mitigatus, sive neothomismus* (Pecci)
moraliter	
ad omnes actus	*Augustinismus*
ad actus tantum difficiliores	*Syncretismus Sorhonico - Alphonsianus*

894. *Molinismus.*

Inter raros praecursores molinismi numerari possunt duo dominicam, scilicet *Ourandu^* (f 1334) et *Catharinus,* theologus tridentinus (t 1553),

Aln 2 Sent., dist. 1, q. 5, ubi docet concursum divinum non respicere ipsas operationes hominum nisi mediate et indeterminate, seu consistere tantum in ipsa creatione et conservatione facultatum per quas homo ipse agit. Quam quidem sententiam, utpote negantem omnem verum Dei concursum, etiam simultaneum, ad ipsam voluntatis operationem, refutat ipse Molina *{Concordia,* disp. 25; cf. disp. 26).

viri singularium opinionum.[89] Post Conc. Trid., aliqui theologi iesuitae magni nominis, ut *Molina* (1535-1600) in academia eborensi in Lusitania, *Lessius* (t 1623) et *Bellarminus* (t 1621) Lovanii,[90] ad funditus evertendos recentes damnatos errores Protestantium et Baianorum de extinctione liberi arbitrii per peccatum originale, novam inierunt viam qua eiusdem arbitrii vires in opere salutis non modice extollerentur. Hinc coepit in Hispania *acris controversia inter iesuitas et dominicanos,* ducibus praecipue hinc inde *Ludovico Molina* S. J. et *Dominico Banez* O. P. (t 1604), qui fere eodem tempore sua commentaria in Summam theologicam S. Thomae ediderunt.[91]

Post decem annos ab editione celebris libri Molinae *Concordia* (a. 1588), lis ad ipsam S. Sedem delata ac revocata est a. 1598. Commissio, ad illum praecipue librum examinandum instituta, ter illum damnandum iudicavit (a. 1598-1601). Cum tamen Clemens VIII, etsi molinismo non ambigue infensus, huiusmodi iudicio non acquiesceret, celebratae sunt coram ipso ac subinde coram eius successore Paulo V, usque ad a. 1607, celebres *«Congregationes de auxiliis»,* quarum consultores (uno excepto) iterum a. 1606 librum damnandum censuerunt (et quidem quoad 42 propositiones, vel, iuxta unum consultorem, quoad 30 propositiones). Iterum tamen Paulus V, nolens ferre sententiam (de consilio S. Francisci Salesii),[92] Commissionem ipsam dimisit totamque causam pro tempore clausam declaravit, prohibens ne altera pars alteram censura notaret (cf. decretum in Denz. 1997; item epistolam ad regem Hispaniae, supra cit., n. 888). Praterea S. Officium a. 1611 prohibuit

59 Suarez *{De gratia,* l. 5, c. 45-47) conatur ad molinismum trahere plures theologos tam antetridentinos, ut S. Thomam, Halensem, Bonaventuram, Scotum, Marsilium, Soncinam, Aegidium, Hadrianum, quam postridentinos, ut D. Soto, Vega, Castro, Palacios, Tapper, Driedo, Stapleton, loannem a Bononia, Corduba, Pighium, Clichtovaeum, Medinam.

90 Facultas Universitatis Lovaniensis, instigante ipso Baio cancellario, a. 1587, damnavit 31 propositiones Lessii, tanquam pelagianas; quam condemnationem non approbavit Commissio romana a. 1588. Cf. Vansteenberghe, *art. cit.* (supra, n. 892) 2199 sq.; item *Ephemerides theologicae Lovanienses* (1965) 54&-560.

91 Molina, discipulus Petri Fonseca S. J. lusitani philosophi (f 1599), a quo haereditavit conceptum «scientiae mediae», docuit per viginti annos in academia eborensi in Lusitania. Primus e Societate Jesu S. Thomae commentator, sua *Commentaria in primam partem D. Thomae* edidit a. 1592; praecipuam autem illius partem, quae agit de gratia et libero arbitrio, iam separatim ediderat Olyssipone 1588 sub titulo *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, praedestinatione, et reprobatione, ad nonnullos primae partis D Thomae articulos* (2 editio, ipsius auctoris, Antwerpiae 1593; ultima ac critica editio I. Rabeneck, Oniae-Matriti 1953). In appendice addita a. 1589 ad primam editionem, Molina conqueritur «doctores hispanos qui a vigintis annis scripserunt... tales [Dei] praedefinitiones praedeterminationesve ad singulos actus voluntatis humanae exercerdos invexisse ut libertatem nostram de medio tollere ac rem de solo titulo facere videantur» (ed. Rabeneck, p. 651).

Banez, professor in universitate salmanticensi per viginti annos (1579-1599), edidit *Commentarium in primam partem Summae Theologicae* a. 1584-1588 et *Tractatum de concordia liberi arbitrii creati cum auxiliis gratiae* a. 1600. Praefatum Molinae librum de *Concordia* detulit ad hispanum tribunal S. Officii, ut continentem pelagianas propositiones.

92 Confer Breve Pii IX a. 1877, quo huic sancto confertur titulus Doctoris Ecclesiae. Notum est S. Franciscum Salesium favisse sententiae Molinae et Lessii, quam «ut Dei misericordiae ac gratiae magis consentaneam, veriorem ac amabiliorem existimavi» *{Epist.* ad Lessium a. 1618, cit. a Le Bachelet, *op. cit.* [supra, in η. 892] 329 sq.).

ne de controversa illa quaestione quidquam ederetur antequam ipsi S. Officio propositum fuisset; quod decretum iterum inculcatum est a. 1625 et 1641. Paulo tamen post editi sunt ex utraque parte notabiles commentarii Suaresii, S. J. (a. 1651) et Thomae de Lemos, O. P. (a. 1676).

Clausa praefata causa, praepositus generalis S. J. Claudius Aquaviva, seposito *puro systemate Molinae,* quod vix ex praefatis Congregationibus illaesum evaserat, a. 1613 imposuit iesuitis doctoribus ut sequerentur *mitigatum systema Suaresii,* quod Congruismus vocari solet; idemque confirmavit, sub quadam forma mitigata quae locum relinqueret puro molinismo, capitulum generale a. 1616 et 1651. Ceterum, cum utriusque systematis nulla sit essentialis differentia in quaestione de efficacitate gratiae (secus ac in quaestione de gratuita praedestinatione), decretum illud paulatim in desuetudinem abiit, ita ut unum vel alterum systema libere assumeretur.[95]

895. *Molinismus,* iugiter retenta sic dicta *scientia media,* tanquam extrinseco elemento quo efficacitas gratiae explicetur, triplicem varietatem vel gressum assumpsit, quod attinet ipsum gratiae influxum in actum liberi arbitrii, scilicet *concursum mere simultaneum* (Molinismus purus, ipsius Molinae), *concursum simultaneum quidem sed congruum* seu oblatum in congruis circumstantiis (Congruismus, sive mitigatus molinismus Suaresii) et *concursum non simultaneum sed praevium, seu praemotionem, non tamen determinatam sed indifferentem* (Congruismus mitigatus sive neomolinismus Billot et aliorum recentiorum).

Primo scilicet, in ordine intentionis, Deus per *scientiam mediam* praescit infallibiliter quid Petrus ageret in his vel illis circumstantiis, idque praescit vel ex supercomprehensione causarum (Molina), vel ex formali aut obiectiva rerum futurarum veritate (Suarez; de qua scientia media actum est in tractatu De Deo Uno, in vol. 1, n. 737); sicque decrevit Petrum movere in circumstantiis, quae de facto contingunt in generali ordine mundi a Deo electi (Molina), vel in congruis ipsis circumstantiis in quibus Deus ipse elegit ex speciali beneficio ponere Petrum (Suarez, qui inde salvat contra Molinam praedestinationem ante praevisa merita; cf. in vol. 1, n. 801). Secundo, in ordine executionis, Deus movet liberum arbitrium, seu concurrit cum eo in suo actu salutari sive deliberato. Huiusmodi autem *concursus* (in quo gratia consistit) tripliciter explicatur.

[93] Confer textum decreti Aquavivae a. 1613 et eius successoris Vitelleschi a. 1616 apud Le Bachelet, *ibid.,* 237-239, 289 sq. De decreti subsequent! desuetudine confer ibidem, p. 382-385.

896. *Molina (Concordia,* per totum; *Comm, in 1 p. D. Thomae;* quern sequitur *Lessius, De gratia eficacï)* docet *concursum mere simultaneum atque tndifferentem.* Deus scilicet agit non in ipsam potentiam sive voluntatem, sed tantum in eius effectum sive actum, huic praebens rationem non ipsius vitalitatis sed solius supernaturalitatis; sicque concursus non est praevius sed mere simultaneus (cf. supra, n. 845). Praeterea, huiusmodi concursus consistit in ipso actu indeliberato (illustratione intellectus et inspiratione voluntatis), quo adiutum, liberum arbitrium subinde transit, absque ulteriori Dei concursu, in actum deliberatum ac salutarem (cf. ibidem).[94] Tandem, huiusmodi concursus est indifferens quod attinet specificationem actus, seu vitalitatem actus determinatam ad hoc vel illud, scilicet ad bonum potius quam malum; nam haec determinatio fit ab ipsa voluntate. Exinde sequitur gratiae efficacitatem in ultima analyst provenire non ex intrinseca vi ipsius gratiae sed ab extrinseco elemento scientiae mediae, seu motionem divinam (gratiam actualem) ideo infallibiliter pervenire ad suum intentum, quia Deus praescit Petrum, utut indifferenter motum, libere se determinaturum ad bonum. Causalitas autem ipsius boni salutaris qua talis, vel, si placet, id in quo homo qui bene agit discernitur ab alio qui male agit, sub Dei auxilio aequaliter utrique oblato, totaliter subtrahitur a motione Dei, ac refunditur in solum liberum arbitrium. Inde etiam sequitur quod antecedenter ad consensum voluntatis nullum est discrimen, neque physicum neque morale, inter gratiam sufficientem et gratiam efficacem.[95]

897. *Suarez* vero *(De gratia,* 1. 3-5; Opusculum *De concursu, motione et auxilio Dei;* quem sequuntur *Bellarminus, De gratia et libero arbitrio,* 1. 1, c. 12, *Vazquez,* disp. 189, et communius moderniores, etsi aliqui inter hos negent adesse discrimen inter sententias Molinae et Suaresii), retento et

94 Imo, ut notatum est supra (n. 845), quoad actus subséquentes iustificationem, Molina negat ipsam necessitatem alicuius supernaturalis concursus ad ipsos actus indeliberatos, docens ad hos sufficere ipsam gratiam habitualem.

95 Molina: «Divisio sufficientis auxilii in efficax et inefficax nostra sententia ab effectu qui simul ab arbitrii libertate pendet sumitur illudque auxilium sufficiens, sive maius sive minus in se sit, *efficax dictur cum quo arbitrium pro sua libertate convertitur,* cum tamen nihil eo auxilio impediente potuerit non converti, illud vero inefficax dicatur cum quo arbitrium pro eadem sua libertate non convertitur, cum tamen potuerit converti, alioquin tale auxilium sufficiens non esset ad conversionem» *(Concordia,* pars 3, disp. 40, n. 11, ed. Rabeneck, p. 248).

«Quod auxilium gratiae praevenientis efficax sit, hoc est, effectum illum habeat ad quem arbitrium invitat, *ab ipso arbitrio libere consentiente et coopérante secum pendet tanquam a parte causae* quae secum producere debet talem effectum, comparatione cuius, si producatur, dicitur auxilium efficax, si vero non producatur, quia arbitrium non vult consentire et cooperari, dicitur inefficax» *{ibid,,* pars 7, disp. 1, memb. 6, n. 17, p. 493 sq.).

«Quare fieri potest ut duorum qui aequali auxilio interius a Deo vocantur unus pro libertate sui arbitrii convertatur et alter in infidelitate permaneat. Saepe etiam accidit ut cum quo auxilio unus non convertitur alius convertatur... Immo fieri potest ut aliquis praeventus et vocatus longe maiori auxilio pro sua libertate non convertatur et alius cum longe minori convertatur» *{ibid.,* pars. 1, disp. 12, n. 1, p. 56).

Lessius: «Quod ex duobus similiter vocatis alter oblatam gratiam acceptet, alter respuat, recte dici potest ex sola libertate provenire: non quod is qui acceptat sola libertate sua acceptet, sed quia *ex sola libertate illud discrimen oritur,* ita ut non ex diversitate auxilii praevenientis» *{De gratia efficaci,* c. 18, n. 7).

eodem modo explicato *concursu simultaneo* (cum ea tamen exceptione quod ad actum deliberatum requirit novum concursum eiusdem generis, docens ad id non sufficere ipsum actum indeliberatum, ut notatum est supra, n. 845), addit illum concursum esse non indifferentem sed *congruum,* quatenus a Deo ex speciali privilegio datur in talibus favorabilibus circumstantiis, in quibus per scientiam mediam praeviderat Petrum consensurum, seu concursu, intrinsece indifferenti et aequaliter omnibus oblato, bene usurum. In qua quoque sententia, efficacitas gratiae repetitur in ultima analyst ab eodem extrinseco elemento scientiae mediae et ipsa causalitas boni salutaris refunditur iterum proprie et effective in solum liberum arbitrium; nam praefata gratuitas divini concursus non influit ad modum verae causae sed ut mera conditio. Inter gratiam autem sufficientem et gratiam efficacem nullum est physicum discrimen, sed tantum morale, seu in ratione exterioris beneficii, quatenus gratia ideo evadit efficax per vim ipsius liberi arbitrii, quia datur in congruis circunmstantiis.[96]

898. *Plures tandem moderni,* ut *De Regnon (Bàüez et Molina* [Paris 1883] 169-190), *Billot (De gratia Christi,* proleg., thes. 8 et 11), *Van der Meersch (De divina gratia,* n. 326), *Mattiussi, D'Alès, Boyer (De gratia divina,* a. 9, § 2, et thes. 23), *Michel* et *Rasolo (locis cit.* [supra, in n. 892]),

[96] Suarez: «Superest explicandum quid illud sit, quod vocatio efficax addit ultra sufficientem: nam cum vocatio sufficiens sit vera vocatio et de se effectrix consensus, et nihilominus vocatio efficax ab illa distinguatur, necesse est ut ratio efficacis aliquid addat tali vocationi; quid ergo illud sit inquirimus... Primum ergo asserimus vocationem efficacem non addere sufficienti novum auxilium praeveniens, *nec aliquam entitatem vel proprietatem realem absolutam,* quae ad constituendum auxilium efficax, et distinguendum illud a sufficienti, necessaria sit... Dico secundo: vocatio efficax illa est quae de facto habitura est infallibiliter effectum a vocante intentum, et ideo, licet in se sit gratia praeveniens a solo Deo facta, nihilominus includit habitudinem ad cooperationem futuram liberi arbitrii, cum *auxilio gratiae simultaneo,* et consequenter includit *quandam congruitatem* respectu personae cui datur, ut sit illi ita proportionata et accommodata, sicut oportet, ut in tali persona, in tali tempore et occasione infallibiliter effectum habeat, et per hoc habet illa vocatio quod congrua et efficax sit. Haec doctrina communiter approbatur a Theologis nostrae Societatis et ab aliis Doctoribus qui negant praedeterminationem physicam» *(De gratia,* l. 5, c. 21, n. 1-4, *Opera omnia,* ed. Vivès, VIII 497 sq.).

Huiusmodi *gratiae congruae* conceptum Suarez (ibid.) et alii post ipsum derivant ex sequentibus verbis Augustini: «Verum est ergo, 'Multi vocati, pauci electi'. Illi enim electi, qui congruenter vocati; illi autem qui non congruebant neque contemperabantur vocationi, non electi, quia non secuti, quamvis vocati. Item verum est, 'Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei' quia etiam si multos vocet, eorum tamen miseretur, quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur» *(De div. quaest. ad Simplicium* l. 2. 13, ML 40. 118 sq.).

Aliqui moderni molinistae, ut *Schneemann, Pesch et Lercher,* sustinent nullum adesse discrimen inter sententiam Molinae, quae dici solet purus molinismus, et sententiam Suaresii, sive congruismum, eo quod etiam in illa involvatur gratia congrua. Attamen, ut constat ex dictis in tractatu De Deo Uno (in vol. 1, n. 801), ex diverso modo concipiendi praedestinationem in utraque sententia, ipsa gratiae congruitas diversimode concipitur et vix in priori sermo esse potest de vera gratia congrua. De qua re confer ipsum purum molinistam Th. de Regnon, *Banes et Molina* (Paris 1883) 122-133. Ceterum, idipsum patet ex dissensu et reclamatione, quam supradictum decretum Aquavivae (n. 895), praescribens congruismum, suscitavit apud aliquos Societatis theologos, et peculiariter apud Lessium, fautorem puri molinismi. Confer Le Bachelet, *op. cit.* (supra, in η. 892) 241 sqq.

reiccto praefato concursu simultaneo, ut insufficienti ad salvandam universalitatem causalitatis divinae quae omnia attingit, sive esse sive operari creaturarum, introducunt *concursum praevium, non tamen determinantem,* quippe qui aufert libertatem, sed *indifferentem,* qui nempe determinatur ad actum salutarem per liberum arbitrium.[97] Pro Billot autem huiusmodi concursus consistit in gratia producente solum actum indeliberatum, quo posito, absque ulteriori motione liberum arbitrium est capax sese determinandi ad ipsum actum deliberatum ac salutarem (cf. supra, n. 845). In hac iterum sententia, efficacitas gratiae in actum deliberatum ac salutarem repetitur non ab intrinseco, seu ex ipsa gratia, sed mere ab extrinseco, seu ex eadem scientia media, in qua Deus praescit Petrum praevium ac indifferentem concursum divinum esse per liberum arbitrium ad bonum determinaturum. Et ita causalitas boni salutaris refunditur in solum liberum arbitrium; nec iterum refert invocare et insistere in ipsa *congruitate* huiusmodi indeterminati concursus, nam congruitas non influit ad modum causae, sed ut mera conditio.[93]

[47] Billot: «Concludendum igitur est quod sicut ad actum voluntarium deliberatum operatio Dei nequit omnino adhiberi per modum praedeterminationis, ita nec per modum concursus simultanei... Sed agnoscenda erit, primo quidem subordinatio causae secundae ad primam, quam simultaneus concursus negat; deinde vero, subordinatio eiusmodi quae plane diversa sit, ab ea quam ponit praedeterminismus: Quatenus voluntas per motionem instrumentalem a Deo acceptam eliciat actum *sub ratione entis,* per virtutem autem propriam, seu mere naturalem, seu etiam gratuito dono auctam, eamque in actu primo proximo constitutam, eliciat illum *sub ratione talis vel talis determinati entis·,* ut totus actus a Deo movente sit, totus etiam a voluntate, sed secundum aliam et aliam formalitatem: a Deo quidem secundum quod est absolute ens, a voluntate seipsam determinante secundum quod tale particulare ens» (De *gratia Christi* [ed. 4, Romae 1928] 15). Integram sententiam Billot apte exponit Michel, *loc. cit.* (supra, in n. 892).

[98] Unde inaniter Boyer insistit in efficacitate ipsius gratiae eiusque distinctione a gratia sufficienti, scribens: «Deus potest, si velit, efficere ut voluntas libere eligat quod ipse vult, illam vocando ea suasione cui scit voluntatem non esse dissensuram: *haec vocatio est gratia efficax* et haec scientia Dei, cum sit scientia ipsius electionis liberae, non per causas eius, sed in eius existentia (vel reali vel futuribili) cognitae, est *scientia media.*

«Nunc vero animadverte diligenter, in systemate moliniano efficaciam gratiae non constitui in consensu voluntatis, tah modo ut gratia a voluntate humana efficaciam suam accipiat; in hac enim opinione gratia efficax nullo modo differret in actu primo a gratia sufficienti... Contra, dicimus 1. non per consensum nostrum vim accidere gratiae, sed *voluntatem a gratia vim consentiendi accipere,* quamquam potentia dissentiendi non tollitur; — 2. efficaciam gratiae a voluntate Dei pendere, quatenus Deus volenti non quoduemque auxilium etiam prorsus sufficiens dare elegerit, sed *illud quod sciebat non reiectum iri;* — 3. gratiam efficacem, si in concreto consideretur, semper maiorem esse in ratione beneficii quam gratiam sufficientem, quia per ipsam datur actus salutaris, et etiam, per se et in hoc momento, maiorem esse in ratione suasionis quam gratiam sufficientem quia resistentiae cuicumque voluntatis remedium affert: ideoque dicitur congrua. Attamen non dicimus gratiam esse efficacem ab intrinseco, sed *ab extrinseco» (De gratia divina* [ed. 2, Roma 1946] 274 sq.).

Idem auctor conatur huiusmodi extrinsecam gratiae efficaciam aliquatenus impinguare, invocans plura elementa mutuata ex discrepantibus aliorum theologorum systematibus, atque concludit: «Vides igitur quomodo in nostra explicatione optimum quoddam ex unoquoque catholico systemate retineamus: ex thomismo rigido, praedefinitionem divinam bonorum actuum nostrorum; ex mitiore thomismo, notionem praemotionis physicae non determinantis ad unum; ex augustinismo recentiore, conceptum gratiae ad modum moralis suasionis et dotes medicinales gratiae in statu naturae lapsae; ex systemate alphonsino efficaciam orationis ad gratias efficaces obtinendas» (p. 280).

899. *Tbomismus* (quem moderni molinistae *banesianismum* vocare solent)."

Hoc systema, quod sustinet communiter schola thomistica strictius dicta sive *dominicana,* necnon plures extranei (ut *Salmanticenses,* et inter modernos *Diekamp, Journet, Neveut, C. M. Zubizarreta,* O. Carm. Disc., *Stolz,* O. S. B. philosophi *Gredt,* O. S. B., *Maritain et Maquart}}* procedit ex duplici principio, scilicet de Deo ut prima et immediata causa omnium entium omniumque differentiarum entis, in ordine tam naturali quam supernaturali, et de reali distinctione inter potentiam et actum in utroque ordine. Ex priori principio deducit naturam gratiae efficacis et ex altero naturam gratiae sufficientis necnon essentialem ac physicam distinctionem inter utramque.

Gratia efficax, qua nempe Deus infallibiliter obtinet suum intentum seu salutarem consensum voluntatis, est efficax *ab intrinseco ac physice,* eo quod Deus directe et immediate movet ipsam liberam voluntatem, non minus quam quodlibet aliud ens. Nec huiusmodi efficacitati officit ipsa ratio libertatis, quoniam haec ipsa, utpote ens, illudque omnium perfectissimum, a Deo producitur. Huiusmo-

99 Ratio nominis est vel quia a Bâôez hoc systema peculiariter excultum aut saltem defensum fuit, et ita nomen non est depretiativum sed mere historicum, vel quia inde a Banez thomistae ab ipsa doctrina S. Thomae deflexerint aut illi aliquid indebite addiderint, et ita est depretiativum nec, ut putamus, ullatenus veritati conforme. Propterea, thomistae recentiores contra huiusmodi nomen reclamarunt; ita peculiariter Del Prado, *op. cit.* (supra, in n. 892) **III** 427-467, qui respuit «bannezianismum [tanquam] veram comoediam a molinistis inventam» (cf. etiam Garrigou-Lagrange, *De gratia* [Torino 1946] 359-363). Irenice aut observat Ianssens: «Miror quosdam rigidiores Thomistas ab hac appellatione 'Bannesiani' tantopere abhorrere. Si Bannez veram Magistri doctrinam in omnibus exposuit, Bannesianus erit simul Thomista. Qui autem putat Bannesium in aliquibus doctrinam Magistri ultra modum urgere —quae quaestio liberae sane discussionis est— iure optimo distinguit inter Thomistas simpliciter et Bannesianos» *(De gratia,* p. 3; cf. *De Deo homine* **II** 726, in nota). Recenter etiam Marin-Sola O. P., ad suum emollitum thomismum defendendum (cf. infra, n. 900), dixit rigidum thomismum primitus a Banez invectum esse.

l Etiam Van Noort-Verhaar favet, quamvis nulli sententiae simpliciter adhaereat. Exposita connexa quaestione de medio scientiae divinae concludit: «Utrumque [systema] quanta potui concinnitate exposui, *praeferentiam solutionis thomisticae non dissimulans, t-ateor* thomismum gravibus premi difficultatibus...; nihilominus fundamenta eius mihi videntur solida ac vera, fundamentum molinismi, *sientia media,* non ita» *(De Deo Uno et Trino,* n. 98).

In ipsa quaestione de efficacitate gratiae, sic exponit defectus molinismi: «In contrarium miilatnt: quod illa effata Scripturae et Traditionis, quibus Deus dicitur operari in nobis velle et perficere, etc., in molinismo saltem non ita facile explicantur...; quod systema nititur suppositione aut incerta aut etiam falsa. Facile intelligitur, molinismum totum, quantus est, fundari in *scientia media...* Atqui possibilitas huius scientiae saltem non probatur, et iudicio multorum theologorum, quibus assentiendum puto, admitti nequit» (De *gratia Christi,* n. 71)

di divina motio in voluntatem, quae in supernatural! ordine dicitur gratia efficax, describitur ut *praemotio physica determinans* (vel praedeterminatio physica). Est quidem praemotio, quia Deus movet ipsam voluntatem ad agendum, nec influit tantum in eius actum per concursum simultaneum, ut communiter docent molinistae; est praeterea physica, quia influit non mere moraliter, aut obiective, sed ex propria intrinseca vi qua tangit ipsam naturam voluntatis; est tandem determinans, quia attingit liberum ipsum actum voluntatis in sua determinata ac totali entitate.

Gratia sufficiens est ea quae secundum se dat tantum ac plenum posse in ordine ad operandum salutariter, non tamen ipsum operari, nisi accedat nova motio quae deducat posse ad esse, potentiam ad actum, quaeque est ipsa supradicta gratia efficax, a sufficienti realiter et entitative distincta. Haec gratia sufficiens consistit peculiariter in motione ad actus supernaturales indeliberatos, seu inspirationes voluntatis sive ante iustificationem, sive post iustificationem cum coalescit cum ipsis habitibus supernaturalibus quos impellit ad actus supernaturales deliberatos, sub ulteriori tamen motione gratiae efficacis producendos. Nec huius gratiae verae sufficientiae obstat quod de se non transeat ad actum, quoniam est sufficiens, seu plena et expedita tantum in suo genere potentiae, quamvis in alio genere, scilicet operationis, indigeat compleri per gratiam efficacem; et ceteroquin, quod sit mere sufficiens atque avulsa a gratia efficaci competit ei non ex sua natura, quae imo petit complementum alterius gratiae, sed ex defectu liberi arbitrii quod alteri gratiae impedimentum opponit.

900. Nihilominus, ob hanc ipsam difficultatem concipiendi quo modo vere dici possit sufficiens, aliqua gratia cum qua homo de facto non possit in actum transire nisi alia accedat, *aliqui thomistae commune ac rigidum illud systema emollire conati sunt.*

Et primo quidem, aliqui antiquiores dominicarii, ex saec. 17, nominatim *loannes Gonzalez de Albelda,* regens collegii S. Thomae ad Minervam (t 1622; *In 1 p.,* disp. 58, sect. 2),[2] Nicolaï, Bancel, Massoulié et Regi-naldus, quibus recenter accessit H. Guillermin O. P.,[3] docuerunt gratiam sufficientem consistere non solum in collatione potentiae agendi (habituum supernaturalium) et in motione ad actus indeliberatos, sed etiam in actuali motione ad actus ipsos deliberatos, sed tamen *fallibili sive impedibili* (praede-

2Cf. apud Salmanticenses, *De gratia,* disp. 7, dub. 5, n. 312 et 318.

3 *Loc. cit.* (supra, in n. 892), ubi illorum antiquiorum sententia et testimonia referuntur.

terminatio physica impedibilis) per indispositionem subiecti sive dissensum voluntatis, quatenus non aufert ex parte subiecti omnia impedimenta ad agendum, secus ac gratia efficax, ita ut actus de facto non sequatur et in sensu composito sequi non possit. Id fundant in eo quod gratia sufficiens pertineat ad genus gratiae actualis (iuxta 1-2, q. 110, a. 2; *In 4 Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 1; *In 1 Thess.* 5. 19, lect. 3), quae proinde non dat tantum potentiam ad agendum sed etiam hanc impellit ad actum; et exinde dicunt facilius intelligi sive sufficientiam gratiae, sive possibilitatem resistendi motioni divinae, sive imputabilitatem denegationis gratiae efficacis.

Recenter autem *F. Marin-Sola* O. P.[4] eandem sententiam ulterius extendit nec leviter modificavit, addens praefatam motionem impedibilem *producere de facto actus salutares faciliores* (puta attritionem vel imperfectam orationem), vel saltem eorum continuationem, ita ut ad hos actus non requiratur gratia efficax, sed voluntas possit sub praefata impedibili gratia ad eos actus transire. Et ad quaestionem: in quo medio Deus possit eos actus cognoscere qui a suo decreto et motione non infallibiliter dependent, respondet Deum eos cognoscere in aeternitate. Eidem sententiae accessit *Fr. Muniz* O. P.[5] ac manifesto favent *J. Valbuencf* et *G. Bavaud*[6]

Recenter etiam, *extra scholam thomisticam* stricte dictam, inter eos tamen qui generalibus principiis thomisticis adhaerere solent, introducta est quaedam ulterior thomismi mitigatio, quae attingit directe ipsam gratiam efficacem quaeque vocari potest systema *praemotionis physicae indifferentis.* Reiectis scilicet ex una parte molinistarum concursu simultaneo atque scientia media, et ex alia parte thomistarum motione praedeterminante, efficacitas gratiae explicatur per praemotionem physicam indifferentem (puta ad solam entitatem actus), quae libere determinatur a creatura (ad taleitatem actus boni),[8] et per aeternitatem tanquam medium in quo Deus cognoscit talem successum suae motionis indifferentis (hinc reicitur tum scientia media molinistarum

4 «El sistema tomista sobre la mociôn divina». *Cientia tomista* XXXII (1925) 5-54; XXIII (1926) 5-74, 321-397. Quem vehementer impugnavit Garrigou-Lagrange, «La grâce efficace est-elle nécessaire pour les actes salutaires faciles?», *Revue thomiste* VIII (1925) 559-566.—«La grâce infailliblement efficace et les actes salutaires faciles», *ibid.* IX (1926) 160-173.—«Thomismi renovatio an eversio?», *Angelicum* III (1926) 121-175, denuo seiunctim editum: *Principia thomismi cum novissimo congruismo comparata, seu thomismi renovatio an eversio?,* Romae 1926.—*La prédestination des saints et la grâce* (Paris 1936) 381-393.—*De gratia* (Torino 1946) 212-214.

5 *Stima Teolôgica de Santo Fomas de Aquino* («Biblioteca de autores cristianos»), I (Madrid 1947) 1008 sq., 1015-1017. Ea utriusque thomistae sententiae non levem admirationem suscitavit in campo molinistico; confer S. Gonzalez Rivas et J. Sagues in *Estudios eclesiasticos* (1948) 375-398, 699-749.

6 In tom. 3 eiusdem hispanicae *Suma teolôgica,* p. 1164-1183.

7 «La doctrine du P. Marin-Sola sur la grâce est-elle une concession au molinisme?», *Revue thomiste* LVIII (1958) 473-483.

Quidam putant etiam Maritain favere opinioni Marin-Sola, eo quod et ipse loquatur de motione divina impedibili («motion brisable»; cf. *loc. cit.,* supra, in n. 892), sed M.-J. Nicolas ostendit subtile discrimen quod adest, sub fere eadem expressione, inter Marin-Sola et Maritain *(loc. cit.,* supra, in n. 892).

8 Eadem explicatio affertur a *De Regnon, Billot* et *Boyer* (supra relatis, in n. 898), qui tamen, cum ulterius confugiant ad scientiam mediam, manent simpliciter in campo molinistico, ac ideo neomolinistae vocari possunt.

tum decretum determinans thomistarum, tanquam medium illius cognitionis). Ita praecipue Card. *I. Pecci?* Card. *Salolli, Paquet, Wagner, L. Janssens* (qui accedit etiam ad Augustinismum, de quo infra), *Th. Papagni* O. P.,[9] *Van der Meersch, F. Zigonu* ct alii sic dicti moderni syncretistae, qui quatenus inter molinismum et thomismum incerte navigant, firmiter adhaerentes praemotioni physicae indifferenti tanquam ultimae tabulae salutis, promiscue neomolinistae vel neothomistae vocari solent.[12]

901. *Systemata media·. Augustinismus et Syncretismus Sorbonico-Alphonsianus.*

Praeter praefatas utriusque molinistici et thomistici systematis mitigatas formas, adest duplex aliud systema, quod floruit extra illas scholas saec. 18 quodque fere emortuum dici potest, etsi reliquerit aliquas sparsas exuvias apud modernos speculatores syncretistas. Commune utrique systemati est ut reiciatur ex una parte concursus simultaneus et scientia media molinistarum, et ex alia parte praemotio physica thomistarum, adstruatur vero *praemotio moralis.*

Augustinismus, qui floruit in schola Ordinis S. Augustini, nominatim apud Card. *H. Noris* (f 1704),[13] F. *Bellelli* (t 1742)[14][15] et *J. L. Berti* (f 1766),[13] quibus inter modernos accesserunt *H. Del Val* O. S. A.[16] et *L. Janssens*

9 *Sentenza di S. Tommaso circa l'influsso divino e la scienza media,* Roma 1885.

10 La *mente di San Tommaso intorno alia mozione divina nelle creature e le questioni che vi hanno rapporto,* Benevento 1902.

11 *Divus Thomas arbiter controversiae de concursu divino,* Goritiae 1923. Confer eiusdem articulos editos in *Divus Thomas* (Piacenza) (1925) 779-797, et in *Ephemerides Lovanienses* (1931) 1741, 225-237; (1933) 597-617; (1935) 51-72.

12 Ad idem systema reduci possunt, utpote eadem syncretistica mentalitate ac desiderio affecta, quaedam alia particularia et obscuriora tentamina. Ita J. Winandy O. S. B. («La prédétermination restreinte», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XIII [1936] 443456) loquitur de *«praedeterminatione restricta»* ut opposita praemotioni, quatenus nempe Deus infallibiliter praedeterminat voluntatem, obtinendo per eam quidquid vult, non tamen id facit modo positivo, seu directe ac physice (unde hic auctor videtur negare tantum physicam indolem praedeterminationis relate ad actum liberum voluntatis; cf. infra, n. 920). P. Parente *{Anthropologia supernaturalis* [Roma-Torino 1943] 203 sq.) loquitur de «gratia efficaci secundum quandam *congruentiam intrinsecam* [quae] a sufficienti distinguitur sicut inimpedibilis ab impedibili». I. B. Manya *{Theologumena* I [Barcelona 1946] 157 sqq.; item in *Revista espanola de teologia* IV [1944] 345-365), docet gratiam efficacem esse *«praemotionem determinantem quidem sed actualiter indifferentem»,* quatenus non est aliquid a Deo distinctum et in voluntate creata receptum, sed est ipsa essentia divina quae voluntatem creatam sic determinat ut possit, prorsus immutata manente, voluntatem in contrarium sensum movere *{Theologumena,* p. 177 sq.).

Nec desunt recentiora adhuc tentamina inveniendi ambiguam aliquam viam inter thomismum et molinismum; ita I. Bonetti, «II concorso divino praedeterminante», *Divus Thomas* (Piacenza) LUI (1950) 3145; G. Most, *De gratia et praedestinatione,* Ostia (Roma) 1963; Th. Simonin, «Prédestination, préscience et liberté» *Nouvelle revue théologique* LXXXV (1963) 711-730; M. J. Farelly, *Predestination, grace and free will,* Westminster, Md. 1964.

13 Dissertatio: *lanseniani erroris calumnia sublata,* Romae 1695.

14 Àlewr *Augustini de modo reparationis humanae naturae,* Romae 1737.

15 *De theologicis disciplinis* (Romae 1739-1745), 1. 14, c. 8.—*S. Augustini quaestionum de scientia, de voluntate et de providentia Dei... dilucidatio,* Pisis 1756.

16 *Sacra theologia dogmatica* II 518, 524 sqq.

O. S. B.,[17] docet gratiae efficacitatem esse quidem *intrinsecam,* seu sibi propriam et antecedentem considerationem liberi arbitrii, non tamen physicam sed *moralem,* seu influentem non ad modum causae efficientis sed finalis (ac pro tanto praecipue ex parte obiecti propositi voluntati). Huiusmodi moralis influxus consistit in «delectatione victrici» (in sensu augustiniano, non vero in sensu ianseniano quo aufertur liberum arbitrium), seu in inspiratione charitatis quae superat contrariam terrenam cupiditatem, et exercetur per modum obiecti allicientis, quatenus Deus facit ut obiectum salutare ita ab intellectu proponatur voluntati ut, stantibus bonis dispositionibus, voluntas irresistibiliter attrahatur. Hinc una et eadem gratia, quae uni homini est efficax, potest alteri duriori ac indisposito cordi esse mere sufficiens.[18]

Syncretismus Sorbonico-Alphonsianus, sic dictus a sorbonicis theologis, ut *Isamberto* (f 1642), *Habert* (f 1668) et praecipue *H. Tournely* (t 1729),[19] quibus accesserunt *S. Alphonsus* (f 1787)[20] eiusque discipuli, ut *I. Hermann,*[21] distinguit inter *actus faciliores,* quibus assignat gratiam efficacem ab extrinseco (non tamen concursum simultaneum et scientiam mediam molinistarum),. et actus difficiliores, in quibus requirit gratiam efficacem ab intrinseco, non tamen physice sed moraliter (in praefato sensu augustinensium).[22]

III. ASSERTIO. Gratia actualis est efficax ab intrinseco, seu consistit in quadam praemotione physica, determinante voluntatem

[17] *De gratia Dei et Christi* (Friburgi Br. 1921) 657-662.

[18] W. Bocxe, O. E. S. A., *Introduction to the teaching of the Italian Augustinians of the 18th century on the nature of actual grace,* Louvain 1958, ostendit praefatos Noris, Bellelli et Beni docuisse gratiam actualem esse motionem non moralem sed physicam, etsi non determinantem, quatenus determinatio, qua gratia efficax differt a gratia sufficienti, provenit ex delectatione victrici. Sed, ut patet, nihil inde mutatur de essentia systematis, quoniam ipsa gratiae efficacitas reducitur ad causalitatem non physicam sed moralem.

[19] *Praei, theol.,* De gratia Christi, q. 7, a. 4. Quem peculiariter impugnat Billuart, *De Deo,* disp. 8, a. 4, § 2.

[20] *Del gran mezzo della preghiera.—Opera dogmatica, Del modo come opera la grazia; cf.* disp. 4, § 7, ubi fatetur: «Statuitur nostra sententia, seu sententia Tournely, quod systema ego sequor». Cf. J. L. Jansen, *S. Alphonsi doctrina de influxu Dei in deliberatam voluntatis creatae activitatem,* Wittem 1920, et J. B. Raus, *La doctrine de S. Alphonse sur la vocation et sur la grâce,* Lyon 1926. Obiectiones S. Doctoris contra systema thomisticum exponit ac refutat Garrigou-Lagrange, *De gratta* (Torino 1946) 186-189.

[21] *Instit. theol. dogm.* II, n. 1215-1229.

[22] Viget etiam apud *recentiores scotistas* aliqua species syncretism!, difficilioris captus (cf. apud Beraza, *De gratia Christi* [ed. 2, Bilbao 1929] 536-540, et Lercher, *Instit. theol. dogm.* IV-1, n. 346), qui originem habet ab ipso *Scoto.* Hic enim loquitur de quadam Dei extrinseca assitentia, veluti sympathia inter causam primam et causam secundam. Subinde B. *Mastrius* O. F. M. Conv. (J 1763) locutus est de actione Dei *condeterminante,* seu veluti concursu simultaneo determinante, quem alii intelligunt physice, alii moraliter. Aliquid simile docuit, paulo post Mastrium, thomista benedictinus *A. Reding* (f 1692), loquens de assistentia Dei mere extrinseca.

De doctrina Scoti et Mastrii scribit H. Schwamm, *Das gottliche Vorherwissen bei Duns Scottis und seinen ersten Anhangern,* Innsbruck 1934, qui tamen mire contendit doctrinam de physica praedeterminatione apud thomistas postridentinos derivatam esse ex ipso Scoto. Confer Garrigou-Lagrange, *La prédestination des saints et la grâce* (Paris 1936) 413-419.

ad omnes et singulos actus deliberatos salutares qui ab ea eliciuntur.

PROBATUR.

902. Quamvis haec assertio nequeat cum certitudine probari ex fontibus, ut patet ex ipso dissensu plurium theologorum inde saltem a saec. 16 et multiplicitate ac fluctuatione sententiarum, tamen duo certa videntur: primo scilicet hanc thomisticam assertionem esse longe conformiorem ipsis fontibus quam quaelibet alia a variis theologicis systematibus prolata,[23] et nominatim a molinismo, qui gratiae efficaciam pendulam facit a consensu voluntatis et ad quem, ut ex dicendis patebit, necessario ac essentialiter reducitur quodlibet aliud systema; secundo, eam assertionem esse solam conformen fontibus, si ea quae fontes dicunt de gratiae efficacitate accipiuntur in proprio ac obvio sensu, nec detruduntur ad quandam exaggeratam ac continuatam emphasim, aut inconsuetis contorsionibus et restrictionibus voluntarie subiciuntur. Idque patet ex *documentis allatis in quaestione praecedenti* (n. 887-891).

903. Magisterii enim doctrina de gratiae efficacia directe nobis proponitur in *Indiculo* pseudo-Caelestini et in canonibus *Conc. Arausicani* II contra Pelagianos er Semipelagianos; prioris autem documenti doctrina ad hanc reducitur: «Auxilio et munere Dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur... Agit quippe in nobis, ut, quod vult, et velimus et agamus»; alterius vero doctrina ad hanc reducitur: in opere salutis «voluntatem nostram Deus non expectat», Deus ipse «facit ut velimus» et «ut operemur operatur», ita ut homo «nihil habeat de suo nisi peccatum et mendacium». Ipsum *Conc. Trid.,* quamvis insistere debuerit in exercitium liberi arbitrii contra haeresim Protestantismi, Pelagianismo e diametro oppositam, eandem veritatem proponit, nihil aliud tanquam proprium tribuens libero arbitrio nisi peccatum, sive resistentiam motioni gratiae, et ipsam bonam voluntatem refundens in directam Dei causalitatem: «Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere»; vix autem convenien-

[73] Id ceteroquin sincere agnoscit unus vel alter ex dissentientibus, ut P. Parente qui scribit: «Thomismus iura et influxum Dei in hominem sanctius et arctius tuetur et magis cum revelationis fontibus concinere videtur» (op. *cit.* [supra, in n. 900] 198). Cf. etiam Van Noort-Verhaar (supra, in n. 899), qui mere favet nec simpliciter consentit sententiae thomisticae.

ter intelligitur quomodo Deus operatur in nobis ipsum velle nec expectet nostram voluntatem, si gratiae exitus pendet a consensu nostrae voluntatis, explorato a Deo per scientiam mediam. Ceterum, *Catecbismus Conc. Trid.,* aperiens mentem ipsius Concilii, docet motionem divinam, in ordine tam naturali quam supernatural!, *«esse praevenientem ac determinantem, quatenus intima virtute [omnia agentia] ad motum atque actionem ita impellit, ut [ea] praeveniat..., cum eius occultissima vis ad singula pertineat».*

904. Pariter non apparet quomodo id congruat cum his quae Scriptura emphatice ac insistenter inculcat de omnipotenti et efficaci voluntate et actione divina, cui nulla creata causa resistere possit (Rom. 9. 19: «Voluntati enim eius quis resistit?»), quae valeat hominis corda sive voluntates mutare et inclinare sicut voluerit (Prov. 21. 1: «Quocumque voluerit inclinabit illud»), quae in nobis operetur ipsum velle et ipsum facere (Phil. 2. 13: «Deus est enim qui operatur in nobis et velle et perficere»).

905. Tandem, si vera ac sincera doctrina Patrum de efficacitate gratiae haurienda sit ex *ipsa doctrina Augustini,* qui ut doctor gratiae ex iudicio ipsius Magisterii iugiter agnitus est et ex quo haustae sunt ipsae supradictae declarationes *Indiculi* et *Conc. Arausicam,* vix sincere quisquam dubitaverit nostram assertionem esse unicam quae plene traditionalis dici possit, cum sola sit quae menti S. Doctoris conformetur. Id tam evidens est, ut ipse Molina novitatem suae sententiae patrocinio tanti Doctoris protegere non attentaverit, sincere agnoscens doctrinam Augustini de conciliatione liberi arbitrii cum praedestinatione et gratia a sua sententia discrepare eamque discrete incusans quod fuerit ratio angustiae et periculi salutis pro fidelibus.[24] Propterea etiam plures moderni doctores Augustinum incusarunt quod ita efficaciam gratiae exaggeravit ut vix liberum arbitrium et gratiam sufficientem servaret (cf. supra, n. 876, 882 sq., 891).

[24] Molina, *Concordia,* In q. 23, a. 4-5, disp. 1, membr. ult., n. 3: «Quae doctrina plurimos e fidelibus, praesertim ex iis qui in Gallia morabantur, non solum indoctos, sed etiam doctos, mirum in modum turbavit, ne dicam illius occasione salutem fuisse periclitatam» (ed. Rabeneck, p. 582; cf. n. 6, ibid. 584).

Bibliographiam de sententia Augustini dedimus supra (n. 874). Variam interpretationem doctrinae Augustini in notis disputationibus «de auxiliis» exponit C. Crevola, «La interpretaciôn dada a San Agustin en las disputas 'de auxiliis'», *Archivo teolôgico Granadino* XIII (1950) 5-171.—«Concurso divino y predeterminaciôn fisica segùn San Agustin en las disputas 'de auxiliis'», *ibid.* XIV (1951) 41-127.

Profecto, S. Doctor efficaciam gratiae repetit ab intrinseca vi ipsius ac solius motionis divinae.

Primo enim, haec motio est interna et directa in voluntate: «Interna et occulta, mirabili et ineffabili potestate operatur» *(De gratia Christi* 1. 24. 25); «Trahitur ergo [homo] a Deo miris modis ut velit, ab illo qui novit intus in ipsis hominum cordibus operari» (C. *duas ep. pel.* 1. 19. 37). Non ergo agitur de mero concursu simultaneo, seu in solo actu et non ipsa facultate, sed de *intrinseca, praevia ac physica motione.*

Secundo, ea motio influit «praebendo vires efficacissimas voluntati» *(De gratia et lib. arb.* 16. 32), quia Deus «magis habet in potestate voluntates hominum quam ipsi suas» *(De correp. et gr.* 14. 44). Ergo pariter agitur de *intrinseca, praevia ac physica motione* in ipsa voluntate.

Tertio, illius motionis efficacitas provenit ex omnipotentia Dei «habentis humanorum cordium quo placet inclinandorum omnipotentissimam potestatem» *(ibid.).* Provenit ergo ab *intrinseco,* non vero ex consensu voluntatis aut ex istius divina praevisione per scientiam mediam.

Quarto, ea motio est irresistibilis et indeclinabilis, ut patet tum ex praefata omnipotentia qua Deus movet et possidet humanam voluntatem tum ex eo quod potest «corda quo placet inclinare» *(ibid.)* et «malas hominum voluntates quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit in bonum convertere» *(Enchir.* 98. 25), ita ut «a nullo duro corde respuatur» *(De praedest.* 8. 13). Ergo agitur de *intrinseca* vi, antecedente consensum voluntatis.

Quinto, ea motio attingit non solum voluntatem, sed etiam eius vitalem actum volendi, faciens «ut volentes ex nolentibus fiant» (C. *duas ep. pel.* 1. 19. 27), necnon ipsum bonum et salutarem modum istius actus, nam «operatur bonas voluntates» *(De gratia Christi* 1. 24. 25), ita ut «Dei donum sit voluntas bona» *(De div. quaest. ad Simpl.* 1. 2 12), «facit ut velimus bonum» *(De gratia et lib. arb.* 16. 32), ita «ut ex Deo sit etiam bonus usus liberae voluntatis, quae virtus est, et in magnis numeratur bonis» *(Retract.* 1. 9. 6). Unde agitur de *praemotione physica determinante.*

Quid ergo in verbis ipsis S. Doctoris deest de praemotione physica determinante, nisi ipsum nomen sive mera scientifica formulatio? Ceterum, ex hoc ipso quod S. Doctor magnam deprehenderit difficultatem in conciliatione gratiae cum libero arbitrio (cf. supra, n. 874, 893) et in ea solvenda contra Pelagianos non modice insudaverit, ostenditur ipsum nullatenus cogitasse de mera aliqua extrinseca efficacitate proveniente ex praevisione consensus voluntatis: nemo enim est qui non statim et absque ulla difficultate intelligat manere libertatem sub gratiae efficacitate, si haec ab ipso libero arbitrio dependet.

906. Huiusmodi Traditionis argumento vim confert *ipsa doctrina et interpretatio S. 'Yhornae,* qui in multis locis nostram quaestionem tangit. Mirum autem est plures moderniores theologos, aliorum systematum defensores, S. Doctorem ad se trahere conari, eius textus, non minus quam Augustini locos, cavillose exagitantes ac contorquentes, ne tanti doctoris patrocinio

defraudentur.[25] Sincerius vero ipse Molina, illorum systematis primus initiator, agnovit sententiam S. Thomae a sua discrepare, aiens: «Ingenue fateor mihi valde difficilem esse ad intelligendum motionem et applicationem hanc quam Divus Thomas in causis secundis exigit [1 p., q. 105, a. 5]», quamvis paulo post addat: «Quicquid autem sit de loco illo..., forte neque Divus Thomas dissentit».[26]

907. *Generalia principia S. Thomae de motione divina,* tam in ordine naturali quam supernatural!, ex quibus immediate deducitur gratiam efficacem esse praemotionem physicam determinantem, haec sunt:

Deus est causa attingens omne ens et omnes entis differentias·. «Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias. Sunt autem differentiae entis possibile et necessarium; et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas ct contingentia [adeoque et libertas] in rebus et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum: ad effectus enim, quos voluit necessarios esse, disposuit causas necessarias; ad effectus autem, quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, idest potentes deficere. Et secundum harum conditionem causarum, effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes, quamvis omnes dependeant a voluntate divina, sicut a prima causa, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae». *(In Periherm.,* l. 1, lect. 14; cf. *In Met.,* l. 5, lect. 3).

Deus, utpote prima causa, est causa omnium actionum inferiorum agentium·. «Si sunt multa agentia ordinata, semper secundum agens agit virtute primi; nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc, omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa omnium actionum agentium» (1 p., q. 105, a. 5).

[25] Suarez ipse coepit varios textus S. Thomae interpretari in sensu molinistico, quamvis non tam firmiter. Examinatis praecipuis textibus, qui pro sententia thomistica adduci solent, concludit: «Existimo... D. Thomam nec agnovisse, neque fortasse cogitasse de aliquo auxilio gratiae physice praedeterminante» (De *gratia,* l. 5, c. 45, n. 14; cf. n. 17). Quoad clariorem autem textum De *potentia,* q. 3, a. 7, ad 7, prius illius vim agnovit, dicens tamen S. Doctorem id quod ibi docet retractasse in Summa Theologica *(Disp. met.,* disp. 22, sect. 2, n. 52; Opusc. De *concursu,* l. 1, c. 11, n. 6), sed subinde, re attentius examinata, ait S. Thomam non se retractasse sed potius in eo loco aliud intellexisse quam physicam pradeterminationem (De *gratia,* l. 3, c. 38, n 20-22).

Pesch ait: «Banesianorum doctrina pugnat cum doctrina S. Thomae, quamvis ipsi nihil nisi puram doctrinam doctoris angelici se tradere glorientur» *(Praei, dogm. N,* n. 263)- Subinde explicat varios textus in sensu molinistico, sequens Suaresium.

Lange scribit: «Per sua principia [S. Thomas] potius logice perducitur ad solutionem molinisticam, licet hanc nondum perfecte absolverit» (De *gratia* [Friburgi Br. 1929] 475.

Boyer: «Nec S. Augustinus nec S. Thomas concipiunt gratiam efficacem ad modum praedeterminationis physicae» (De *gratia,* p. 256).

Wïnandy *(loc. cit.* [supra, in n. 900]), examinatis praecipuis S. Thomae locis, nullam Dei motionem determinantem in eis invenit, sed tantum initialem et restrictam.

Stufler *(locis cit.* [supra, in n. 892], eousque procedit ut dicat S. Thomam, non secus ac Durandum, nullum prorsus Dei concursum docuisse; quod quidem displicet ipsis molinistis.

[26] *Concordia,* In q. 14, a. 13, disp. 26, n. 2 et 5, ed Rabeneck, p. 165.

Nequit ulla creatura transire in actum nisi a Deo ad hoc actualiter moveatur'. «Quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo» (1-2, q. 109, a. 1; cf. *De potentia,* q. 3, a. 7, ad 7).

Deus est causa non solum eius quod jit, sed etiam modi quo fit, adeoque ipsius rerum necessitatis et contingentiae (ac ideo libertatis): «Ad efficaciam divinae voluntatis pertinet non solum ut fiat, quod Deus vult, sed ut hoc modo fiat, quo illud fieri vult. Vult autem quaedam fieri necessario et quaedam contingenter, quia utrumque requiritur ad complementum esse universi. Ut igitur utroque modo res provenirent, quibusdam necessarias causas, quibusdam vero adaptat contingentes» *{Comp. theol.* 140; cf. *In Periherm.,* l. 1, lect. 14, nuper cit.; 1 p., q. 19, a. 8; q. 22, a. 4; q. 23, a. 6; q. 83, a. 1, ad 5; 1-2, q. 10, a. 4, ad. 1).

908. *Applicationes ad voluntatem·.*

Efficacitas divinae motionis in voluntatem est ab intrinseco·. «Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis nostrae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas» *{De malo,* q. 6, a. un., ad 3).

Voluntas nequit transire in actum volendi nisi a Deo moveatur, qui proinde est causa ipsius actus volitionis: «Homo non potest virtute voluntatis sibi data uti nisi in quantum agit in virtute Dei. Illud autem in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis sed etiam actus. Quod in artifice apparet, in cuius virtute agit instrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi» (C. *Gent.* 3. 89). «Cum aliquid movet seipsum, non excluditur quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet; et sic non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii» *{De malo,* q. 3, a. 2, ad 4; cf. *De potentia,* q. 3, a. 7, ad 7; C. *Gent.* 3. 91 et 92).

Deus movet voluntatem ad ipsum actum salutaris volitionis, seu «ad bene volendum... et quantum ad istum actum, voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens, et praesertim cum voluntas incipit bonum velle, quae prius malum volebat» (1-2, q. 111, a. 2).

Eum decretum divinum, quo Deus vult effectus creatos, tum actio divina quo isti producuntur, sunt aliquid determinatum ac determinans, ita tamen ut relate ad actionem liberam, non agatur de determinatione nécessitante: «Effectus determinati ab infinita ipsius [Dei] perfectione procedunt, secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius» (1 p., q. 19, a. 4). «Omnia quae Deus agit, ex ordine providentiae suae agit. Cum igitur ipse sit causa electionis et voluntatis nostrae, electiones et voluntates nostrae divinae providentiae subduntur... [Unde verba Damasceni, *De fide orth.* 2. 30] 'ea quae sunt in nobis Deus praenoscit, sed non praedeterminat', exponenda sunt ut intelligantur ea quae sunt in nobis divinae providentiae determinationi non

esse subiecta quasi ab ea necessitatem accipientia» (C. *Geni.* 3. 90; cf. comment. Ferrariensis).[27]

Intrinseca gratiae efficacitas non excludit libertatem arbitrii, quia, quamvis attenta virtute agentis divini contrarium evenire non possit, tamen ex parte voluntatis nostrae id potest: «Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur» (1-2, q. 10, a. 4, ad 3). «Haec conditionalis est vera, 'Si Deus providit hoc futurum, hoc erit'... Sed sic erit sicut Deus providit illud esse futurum. Providit autem illud esse futurum contingenter. Sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter et non necessario» (C. *Gent.* 3. 94). «Quamvis non esse effectus divinae voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate. Non enim sunt ista incompossibilia: Deus vult, istum salvari et: iste damnatur» *{De veritate,* q. 23, a. 5, ad 3). «Praeter certitudinem praescientiae ipse ordo praedestinationis habet infallibilem certitudinem; nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter, scilicet liberum arbitrium» *{De veritate,* q. 6, a. 3; cf. *De malo,* q. 6, a. un., ad 3, nuper cit.). «Ex parte Spiritus sancti moventis animam ad dilectionem Dei et proximi... necesse est dicere, quod motio Spiritus sancti semper est efficax secundum suam intentionem... Et ideo quibus Spiritus sanctus pro suo arbitrio vult dare perseverantem divinae dilectionis motum, in his peccatum caritatem excludens esse non potest. Dico non posse ex parte virtutis motivae, quamvis possit ex parte vertibilitatis liberi arbitrii» *{De caritate,* a. 12).

Concordia efficacitatis gratiae cum libero arbitrio petenda est ex mysteriosa altitudine potentiae et voluntatis divinae, «quae [ob suam simplicissimam

27 Hic S. Doctor aequivalenter distinguit, relate ad actum liberum voluntatis, inter determinationem sive *praedeterminationem necessitantem,* quam negat, et *non necessitantem.* quam admittit quaeque proinde légitimât currentem thomistarum expressionem motionis praedeterminantis, etsi ipse S. Thomas eam in terminis non adhibeat, ad vitandam confusionem inter utramque praefatam praedeterminationem. Unde immerito a quibusdam molinistis obicitur quod apud S. Thomam non invenitur nomen *praedeterminationis physicae;* nam agitur de re, non de nomine, quod aliunde legitimum est et ab ipsa controversia thomistis impositum, ad maiorem determinationem et claritatem ipsius conceptus divinae motionis de cuius indole disputatur.

De controversia circa illud nomen (praecipue inter D'Alès et Garrigou-Lagrange) per respectum ad doctrinam S. Thomae, confer:

Ales A. de, *Providence et libre arbitre* (éd. 2, Paris 1927) 185-215. In quo opere colligit sequentes articulos: «Prédétermination nécessitante. Note sur le sens du mot 'determinare' chez S. Thomas», *Revue de philosophie* XXVI (1926) 399-422.—«Questions de mots et question de principes», *ibid.* XXVI (1927) 203-233.—«S. Thomas et la prédétermination non nécessitante», *Revue thomiste* X (1927) 231-239.

Congar, M. J., «Praedeterminare et Praedeterminatio chez S. Thomas», *Revue de sciences philosophiques et théologiques* XXII (1934) 363-371.

Garrigou-Lagrange, R., «Prédétermination non nécessitante», *Revue de philosophie* XXVI (1926) 379-398.—*La prédestination des saints et la grâce* (Paris 1935) 312-323, ubi in fine refertur amplior bibliographia de hac re.

Maquart, F. X., *Elementa philosophiae* III-2 (Parisiis 1938) 448 sq.

Synave, P., «Prédétermination non nécessitante et prédétermination nécessitante». *Revue thomiste* X (1927) 72-79.—«S. Thomas et la prédétermination non nécessitante», *ibid.* 240-249.

actualitatem] transcendit ordinem necessitatis et contingendae» (*In Peri-herm.*, l. 1, lect. 14, cit. supra, n. 907).

909. Ratio theologica *deducitur ex ipsa fidei veritate de efficacitate et universalitate voluntatis et actionis divinae, in ordine tam naturali quam supernaturali.*

Ex hoc enim principio sequitur *in ordine intentionis tum efficax praedefinitio* omnium rerum agendarum (seu decreta praedeterminantia), sive in ordine naturali, quod quidem pertinet ad generalem providentiam, sive in ordine supernaturali, quod pertinet ad altiorem providentiam, cuius suprema pars dicitur praedestinatio (quippe quae respicit ipsum finem attingendum, ob quem eliguntur ac praeparantur media), *tum infallibilis scientia de futuris,* quae radicatur in ea ipsa voluntatis praedefinitione. Quae omnia statuta et explicata sunt in tractatu De Deo Uno (in vol. 1, n. 730-733, 734-741, 784-790, 791-799), ubi de scientia Dei, providentia et praedestinatione.

Cum autem *ordo exeeutionis* correspondeat ordini intentionis, eo modo se habet motio divina, quo se habet Dei scientia et voluntas, seu sub eadem infallibili efficacia et eadem absoluta universalitate procedit, tam in ordine naturali quam in ordine supernaturali (in quo divina motio gratia vocatur), ita nempe ut infallibiliter et efficaciter attingat omne ens et totum ens secundum omnes differentias entis, et omnia causet, sive necessaria sive contingentia ac libera, et omnia moveat iuxta modum uniuscuiusque, causas nempe necessarias necessario et causas contingentes ac liberas contingenter ac libere, attingens in utrisque proprium eorum effectum et actum, necessarium nempe in causis necessariis, contingens et liberum in contingentibus et liberis.

Unde motio divina in ordine supernaturali, seu *gratia, nequit esse efficax,* seu infallibiliter connexa cum eo quod Deus intendit (cum actu nempe libero ac salutari), *nisi ab intrinseco,* quatenus scilicet valet vi suae motionis infallibiliter producere, tanquam causa prima et universalis, ipsum actum bonum liberae voluntatis: secus Deus non esset causa prima et universalis, nec ideo esset Deus.

910. Hic tamen duplex occurrit difficultas, quae quidem est propria non tantum systematis thomistici sed ipsius praefatae veritatis fidei de efficaci et universali voluntate et actione divina, scilicet quomodo cum hac salventur duae aliae pariter fidei veritates de

existentia tum *liberae voluntatis,* cui videtur opponi efficax motio exterioris agentis, tum consequenter *gratiae vere ac mere sufficien tis,* cui nempe de facto voluntas resistit, quaeque proinde nequit dari si ponatur gratiam Dei esse efficacem ab intrinseco.[2]

911. *Priori difficultati respondetur,* sub Dei efficaci motione libertatem non laedi, imo per eam produci, quia, cum voluntas sit indeterminata (et quidem magis quam ceterae potentiae), oportet ut determinetur ad unum, ut agat, et sicut potest determinare seipsam ad agendum, ita potest et debet determinari a causa prima, a qua habet ut determinet seipsam (cf. 1 p., q. 83, a. 1, ad 3): secus enim ipsa voluntas esset causa prima sui actus et praeterea sibi daret quod non habet, transiens de non actu ad actum; unde «non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii» *(De malo,* q. 3, a. 2, ad 4). Nec inde sequitur sub divina efficaci motione actum voluntatis amittere ipsam rationem actus liberi, cum sit determinatus ad unum, sicut id non sequitur ex hoc quod ipsa voluntas sese determinat ad unum cum libere agit.

912. Unde tota obiectio, contra intrinsecam gratiae efficacitatem petita ex libero arbitrio, fundatur in praepostera intellectione *notionis libertatis.*[™]

[23] Quidam (ut Boyer) huc referunt ac urgent *tertiam difficultatem,* quia scilicet motio divina ab intrinseco efficax *faceret Deum auctorem peccati,* cum necessario concurreret ad actum peccatoris. Attamen, haec obiectio non respicit directe gratiam, ut patet, sed generalem motionem Dei, nec urget tantum (quamvis gravius) contra thomismum sive efficaciam motionis divinae, sed solvenda est in omni sententia quae admittit verum ali quem Dei concursum, sive praevium et indifferentem sive etiam simultancum, ad actiones creaturarum. Unde eam iam resolvimus in proprio loco, seu in tractatu De Deo Uno (in vol. 1, n. 769).

[24] Confer huius difficultatis expositionem apud Suarez (Opusc. *De concursu,* l. 1, c. 9 sq.), qui absolute praemittit *«talem determinationem voluntati humanae repugnare,* seu, quod perinde est, usum libertatis impedire» et, expositis rationibus, concludit: «Nullus ergo apparet modus quo haec determinatio cum libertate arbitrii in ipso usu, et cum doctrina Concilii Tridentini in concordiam redigatur». Vide etiam quomodo alii theologi, praesertim molinistac (ut Beraza, Pcsch, Lercher, Boyer), impugnant solutionem huius difficultatis a thomistis allatam. Inter hos Pesch absolute pronuntiat: «[In sententia thomistarum] nobis proponitur non mysterium sed contradictio, quia docent hominem esse liberum ad agendum id, quod actu fieri metaphysicc repugnat» *(Praei dogm* V, n. 248).

[25] Communis omnium theologorum ac philosophorum *definitio libertatis* est: «Facultas seu potentia, quae, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere vel non agere». Molinistac autem et thomistae ita hanc definitionem explicant ac determinant, ut rnolinistae inter requisita ad agendum ponant motionem Dei simultancam vel indifferentem, thomistae vero motionem praeviam ac determinantem De huiusmodi discrimine in connexione cum praesenti controversia disserunt:

Bonet, A., *Im filosofia de la libertad en las controversias tcolôgicas del siglo XVI y primera mitad del XVII,* Barcelona 1932.

Non enim haec in co consistit quod, antccedcntcr ad suum actum, voluntas habeat quidquid requiritur ut agat vel non agat, scu non indigeat extrinseca motione (sic enim esset causa prima sui actus); neque consistit in eo quod, accepta indifferenti aliqua motione primae causae, voluntas valeat ex se sola eam determinare ad hoc vel illud (sic enim esset iterum sola ac prima causa huiusmodi determinationis). Sed ratio libertatis consistit in hoc quod voluntas, propter amplitudinem sui obiecti quod est bonum universale et a quo solo necessario trahitur, se habet indifferenter ad bona particularia, ac ideo,, cum de facto movetur, a seipsa quidem sub motione primae causae, ad aliquod determinatum particulare bonum, adhuc retinet praefatam amplitudinem et indifferentiam, atque veluti dominative et indifferenter movetur.[31]

Radix autem huiusmodi indifferentiae in voluntate est ipsa indifferentia iudicii practici a quo voluntas movetur, et super quod ipsa voluntas dominium habet: voluntas scilicet ideo libere eligit, quia objective ac ultimo movetur ab aliquo iudicio practico indifferenti, ad quod eliciendum ipsa efficaciter movet intellectum, ac ideo mediante intellectu seipsam movet ac determinat, sibique dat ipsam formam sui actus, eligendo illud iudicium tanquam ultimum.[32] Consitit ergo libertas in huiusmodi activa et dominativa indifferentia, quam voluntas habet non tantum super suum actum, ad quem movet, sed etiam super formam sive actum iudicii a quo movetur et determinatur, et sic vere dicitur movere et determinare semetipsam.

Quapropter, cum Deus moveat voluntatem iuxta suam naturam, seu non tollendo sed servando praefatam activam ac dominativam eius indifferentiam, intrinseca efficacitas motionis divinae non solum non tollit libertatem, sed eam producit, reducendo voluntatem in proprium ac connaturale exercitium sui actus liberi. In quo quidem actu, utpote libero seu indifferenti, actualiter et in actu secundo exercetur ipsum posse non velle et posse aliud velle, quod voluntas ante motionem divinam non habebat nisi in actu primo.[33]

Lottin, O., «Liberté humaine et motion divine», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* VII (1935) 52-69, 156-173.

Dumont. P., *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez,* Paris 1936.

Teixidor, L., «El concepto de la libertad», *Estudios eclesiâsticos* XII (1933) 473-502.

Waroniecki, H., «Pour une bonne définition de la liberté humaine», *Angelicum* XIV (1937) 146 sqq.

11 Hoc modo ipse S. Thomas *(De malo,* q. 6, a. un., ad 3, supra cit., n. 908) explicat quomodo sub «immutabili» et «efficaci» motione Dei maneat liberum arbitrium, quia scilicet sub ea motione voluntas manet higher «indifferens ad diversa», iuxta suam propriam naturam.

32 Unde non agitur de mera *indifferentia obiectiva,* seu tantum ex parte iudicii intellectus, ut quidam interpretantur, nec de indifferentia *passiva* in voluntate relate ad tale iudicium, sed de *indifferentia suhiectiva activa,* qua ipsa voluntas est domina sui actus, eo quod ipsa voluntas determinat iudicium practicum, a quo movetur et quo mediante seipsam movet ac determinat.

33 De analyst huiusmodi notionis libertatis confer M. Browne, «De modo intrinseco libertatis manente in voluntate humana physice praemota», *Angelicum* IX (1932) 482-490, et I. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae,* n. 591, 846 sq.

Gredt ibidem aptissime observat existentiam humanae libertatis sub efficaci Dei motione *ex ipsa ratione divinae libertatis illustrari:* «Divinae motionis mira efficacia, quac mfallibiliter producit volitioncrn liberam ex voluntate creata egredientem, illustrari potest

913. Contra huiusmodi libertatis explicationem *urgent adversarii* eam esse insufficientem, quia praefata indifferentia quam voluntas retinet sub efficaci Dei motione est aliquid sterile et infructuosum, quod nequit transire ad actum, ac ideo non servat libertatem saltem in ipso actu, qui, stante Dei motione, non libere sed necessario evenit; nec valet dicere, absque contradictione, actum liberum necessario evenire, cum sit idem ac dicere actum esse simul liberum et necessarium, seu simul non necessarium et necessarium.[54] [55]

Respondetur in hac obiectione fieri confusionem inter *necessitatem consequentiae* (sive eventus, futuritionis, existentiae) et *necessitatem consequentis* (sive rei quae evenit, rei futurae, essentiae) et utrumque de eodem obiecto indebite affirmari ut inde eruatur contradictio. Dicimus ergo quod, si motio divina est ab intrinseco efficax, necessarium est *quod eveniat* actus voluntatis, sed non est necessarium id *quod evenit,* seu ipse actus voluntatis. Unde contradictoria est ista propositio: Actus liber est necessarius (actus liber in sua essentia est necessarius in sua essentia), non vero haec altera: actus liber evenit necessario (actus, liber secundum suam essentiam, est necessarius secundum suum fieri sive existentiam), quia in hoc casu necessitas et non necessitas non praedicantur de eodem secundum idem: necessitas quippe praedicatur de existentia actus (dependenter a determinatione causae primae), non necessitas vero praedicatur de essentia actus (dependenter ab indifferentia causae secundae). Nec totum hoc est merus lusus verborum aut chimaerica exercitatio rationis, ut intelligenti ac distinguenti patet; idque iteratis vicibus asserit ipse S. Thomas, qui huiusmodi lusui indulgere non solet: confer varios textus supra citatos (n. 908), et peculiariter C. *Gent.* 3. 94. ubi ait: «*Sequitur ergo infallibiliter* [seu necessario, necessitate consequentiae et infallibilitatis] *quod erit contingenter et non necessario* [scilicet necessario erit non necessarium]».[35]

ex actu libero divino, cuius est participatio. Sicut actus liber divinus in se immobilis, libere ita infert infallibiliter esse huic mundo, ut idem actus, in se non mutatus, posset etiam inferre esse alteri mundo, ita praemotio physica, quae est quaedam participatio transiens causalitatis et libertatis divinae, participat voluntati creatae, ut infallibiliter velit, cum modo libertatis, i. e. eadem entitas praemotionis, cum infallibiliter infert effectum a Deo \'olitum, simul etiam participat vim actualem resistendi et volendi oppositum. Hoc autem convenit praemotioni, non in quantum est entitas limitata, sed in quantum est virtus instrumentaria actus puri seu omnipotentiae Dei, qui eius ope sibi subicit voluntatem eamque movet».

De difficili autem *conceptu ipsius libertatis divinae* dictum est in tractatu *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 751, 757 sq.)

54 Huiusmodi obiectionem sic crude proponit Lange: «Actus physice praedeterminatus et simul liber continet notas contradictorias [sicut circulus quadratus]. Actus physice praedeterminatus dicit: Antccedenter ad ipsum fieri actus *iam posita est causa efficiens,* quae hunc determinatum actum absoluta necessitate producat. Actus liber dicit: Antequam actus propria determinatione voluntatis revera fit, potest fieri et non fieri, sive *nulla iam est posita causa,* quae unam partem necessario determinet. Est igitur propositio chimaerica: Voluntas ab alio physice praedeterminata seipsam libere determinat; nam libere se determinare excludit ab alio iam determinatum esse, quicumque est ille alius» *(De gratia* [Friburgi Br. 1929] 469).

55 Eadem responsio solet etiam dari sub *distinctione sensus compositi et sensus divisi,* sequenti modo: si motio Dei est ab intrinseco efficax, sequitur quod actus voluntatis est necessarius seu voluntas non potest dissentire, in sensu composito, conceditur; in

914. *Alteri vero ac magis pungenti difficultati,* scilicet de impossibilitate concipiendi existentiam gratiae vere ac mere sufficientis, si admittatur motionem Dei esse efficacem ab intrinseco (quae quidem difficultas aliquibus etiam thomistis occasio fuit inepte emolliendi rigidum thomismum), *respondetur* imprimis non posse gratiam sufficientem concipi ut actualem et immediatam motionem divinam ad ipsum concretum actum salutarem, cui voluntas actualiter resistat, secus inde motio divina argueretur imperfectionis et vinceretur a creatura.

Ergo gratia sufficiens reponenda est *in aliquo praecedenti auxilio,* quo voluntas reddatur vere capax eliciendi actum salutarem ac deliberatum. Non sufficit autem eam reponere tantum in ipsis habitibus gratiae sive virtutibus, quibus voluntas redditur capax eliciendi illum actum, tum quia gratia sufficiens pertinet ad genus gratiae actualis, tum quia gratia sufficiens datur etiam homini ante iustificationem vel infusionem gratiae habitualis, tum quia haec ipsa habi-

sensu diviso, negatur. Sed quoniam huiusmodi distinctio, utut legitima (adhibetur enim ab ipso S. Thomas, tanquam communis suo tempore, *De veritate,* q. 6, a. 4, ad 8; 1 p. q. 23, a. 6, ad 3; et a Caietano, *In 1 p.,* q. 22, a. 4, tanquam pariter communis antequam huiusmodi controversia excitaretur), a nonnullis male proponitur et qua talis adversariorum irrisioni vel despectui facile exponitur, consultius fortasse seponeretur, nisi sequenti modo explicetur, qui ceteroquin necessario reincidit in praecedentem distinctionem necessitatis consequentiae et consequentis.

In ea nempe distinctione non agitur proprie de componendo voluntatem cum motione Dei et de dividendo voluntatem a motione Dei, ita ut sensus sit quod voluntas non potest dissentire si copulatur cum motione Dei et potest si ab ea dissociatur (sic eam distinctionem male intelligit Suarez, Opusc. *De concursu,* l. 1, c. 10, n. 12, eamque lusum verborum merito appellat), quoniam ita habetur mera et frustranea applicatio principii contradictionis (esset enim fere idem ac dicere: si voluntas a Deo movetur impossibile est quod a Deo non moveatur, sicut si Petrus sedet, impossibile est quod non sedeat, seu nequit non sedere in sensu composito cum sessione, potest vero in sensu diviso). Sed agitur de componendo vel dividendo duplicem effectum eiusdem motionis divinae, seu modum libertatis et infallibilitatem eventus, stante ipsa motione: dividendo scilicet haec duo et considerando tantummodo primum (seu modum libertatis et indifferentiae voluntatis), dicimus, in hoc sensu diviso, voluntatem posse dissentire sub motione Dei et eius actum non esse necessarium, considerando vero utrumque simul (seu tum modum libertatis tum infallibilitatem eventus), dicimus, in hoc sensu composito, voluntatem non posse dissentire et eius actum necessarium esse, quoniam repugnat simul adesse praemotionem ad actum et non positionem actus, *secus voluntas esset simul mota et non mota, agens et non agens.*

Quod sic apte exprimit Zubizarreta: «In ipso etiam momento, in quo homo praemotionem seu gratiam efficacem recipit, et in ipso momento, in quo agit, potest non agere, quia libere agit, sed, quia *praemotio seu gratia efficax dat ipsum agere, et agere cum non agere coniungi non potest,* ideo impossibile est hominem ad agendum vel consentiendum praemotum in sensu composito non agere vel dissentire» *(Theol. dogm.-schol* III, n. 172).

Idque totum, sub qualibet distinctione, ad hoc redit quod, sub efficaci motione divina, qua infallibiliter obtinetur consensus voluntatis, haec suum consensum praebet sub dominativa indifferentia sub qua illum eligit ac elicit, vi ipsius motionis divinae.

tualis gratia, quamvis det homini potentiam agendi in actu priinor nequit dici simpliciter sufficiens ad agendum, cum indigeat excitari ad actum. Unde restat ut gratia sufficiens reponatur *in ipsa Dei motione ad actus indeliberatos* (illustratione intellectus et inspiratione voluntatis) de quibus dictum est supra (n. 846, 857-860, 885), *quatenus in se continet exigentiam ulterioris motionis ad actum deliberatum ac salutaren* (hinc est vere sufficiens), quae tamen exigentia suum moralem effectum non consequitur ac sterilis evadit, ratione obicis sive resistentiae appositae ab ipsa voluntate, Deo non impediente sed permittente (hinc fit mere sufficiens).

Quapropter gratia sufficiens, prout distinguitur ab efficari, sequenti activo ac dynamico modo concipienda est. Deus, ex sua salutari intentione, seu ut voluntatem hominis adducat ad actum salutarem, incipit eam movere ad praefatos actus indeliberatos, qui, quamvis sint liberi, non sunt tamen deliberati seu ab electione voluntatis procedentes.[36] Haec autem motio, quamvis non sit tantum sufficiens, sed efficax, per respectum scilicet ad solos actus indeliberatos (numquam enim motio Dei est mere sufficiens, sed semper attingit immediatum suum intentum), tamen est vere sufficiens per respectum ad subséquentes actus deliberatos, quatenus, semel elicitis actibus indeliberatis seu instructa supernaturali illustratione et inspiratione, voluntas connaturaliter transit in subsequentem actum deliberatum, quamvis non sine nova gratiae motione, vel, si placet, non sine continuata divina motione, quae *ex parte Dei destinative ac moraliter unica est, quamvis physice et ex parte hominis duplicetur iuxta duplicem effectum.* Quod si ad huiusmodi deliberatum ac salutarem actum voluntas non transit, et, denegato a Deo ulteriori auxilio, prior gratia mere sufficiens nec amplius efficax evadat, id tribuendum est defectui voluntatis, quae impedit ulteriorem gratiae progressum, quatenus, ob malam eius dispositionem, ortam ex sollicitatione pravi obiecti et excitatione motus concupiscentiae, voluntas declinat in malam deliberationem, quae ponit impedimentum priori gratiae, in qua altera destinative continebatur.

Unde in ipsa motione ad actus indeliberatos continetur gratia vere sufficiens ad actus deliberatos ac salutares, *quatenus haec continet exigitive ac destinative ulteriorem motionem, in qua ipsa gratia efficax consistit;*[37] quod'

[36] In actibus naturalibus libertas incipit in ipso processu deliberationis voluntatis et consummatur in actu electionis, in quo volunta» movetur a iudicio practico, super quod ipsa voluntas dominium habet, ut dictum est supra (n. 912). Si ergo Deus supplet deliberationis processum çer instinctum supernaturalem, excitando in intellectu iudicium indifferens, quod est radix liberae electionis voluntatis, immediatus actus qui sequitur in voluntate (seu eius inspiratio) erit quidem liber, utpote motus a praefato iudicio indifferenti, sed nondum erit deliberatus seu electivus. Confer dicta superius, n. 858 sq., ubi de gratia operante et coopérante.

[37] *In 4 Sent.,* dist. 17, q. 1, a. 1, q* 2: «Vocatio est duplex: quaedam exterior, quae fit per praedicatorem..., quaedam vero interior: et haec quandoque quidem non pertingit ad finem suum ex vocati defectu; et haec vocatio nihil aliud est quam aliquis instinctus, vel motus ad bonum, a Deo immissus».

.autem ea gratia evadat mere sufficiens, non provenit ex sua natura sed ei accidit, contra eius indolem et exigentiam, ex defectu liberi arbitrii quem Deus permittit nec impedire tenetur.[38]

915. Ut notavimus supra (n. 885), gratiae sufficientes sunt gratia externa, gratia interna habitualis et gratia interna actualis quae continetur in actibus indeliberatis modo nuper explicato. Nam dantur gradus in huiusmodi sufficientia; duae igitur priores gratiae sunt remote sufficientes, tertia vero proxime sufficiens. Praeterea, in quodam extensivo sensu dici etiam potest, inter ipsas gratias efficaces, sub quibus subinde eliciuntur actus salutares deliberati, talem esse ordinem finalitatis ut una quae est efficax ad actum aliquem imperfectum, puta ad orationem vel ad attritionem, sit insufficiens ad actum perfectiorem, puta ad fugiendam peccati occasionem vel ad contritionem. Sed tamen, proprie loquendo, gratia proxime sufficiens in unoquoque ordine actuum salutarium est gratia illa actualis quae producit praefatos actus indeliberatos, quibus voluntas proxime disponitur ad salutarem deliberationem et electionem.[39]

C. Gent. 3. 159: «Deus..., quantum in se est, paratus est omnibus gratiam [efficacem] dare; omnes enim homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, ut dicitur in 1 Tim. 2. 4. Sed illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiae impedimentum praestant, sicut sole mundum illuminante in culpam imputatur ei, qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit, nisi lumine solis praeveniatur».

[38] Cf. Maritain, *op. cit.* (supra, in n. 892) 153-165.

Unde causae thomisticae non iuvat insistere in sufficientia gratiae habitualis, prout est vera potentia ad eliciendos actus supernaturales, nam huiusmodi potentia, per se solam, veluti mortua et iners atque actu insufficiens apparere potest; nec iuvat insistere in ipsa sufficientia gratiae actualis, qua producuntur actus indeliberati, quatenus consideratur *mere physice ac solitarie et ex parte hominis,* nam ita et ista apparere potest ut per se solam insufficiens, cum ex ipsa sola de facto procedere non possit ipse actus deliberatus. Sed haec actualis gratia consideranda est potius *ex parte Det et in sua finalitate ac destinatione,* quatenus efficit veluti *unicam motionem divinam,* quae, tendens ad producendum actum ipsum deliberatum, incipit ab indeliberato, ut ex eo connaturaliter procedat ad deliberatum, quaeque in sua initiali phasi invenit obstaculum malae voluntatis, a Deo permissum, ac propterea non procedit ulterius, et suo intento ac connaturali complemento defraudatur.

Hinc intelligitur quare plures molinistae facile abutantur et in risum vertant *quaedam exempla,* incaute et absque ulteriori explicatione a quibusdam thomistis allata. Ita Mors scribit: «Ipsa exempla, quibus adversarii sententiam suam illustrant, ostendunt insufficientiam talis gratiae. Dicunt: Oculus sanus virtus sufficiens est ad videndum, licet actu numquam videat sine lumine; sacerdos rite ordinatus potestatem habet consecrandi, licet actu consecrare non possit ex defectu panis et vini; bonus architectus sufficiens est ad aedificandum in genere causae efficientis, licet ad aedificandum actu indigeat tanquam causa materiali lapidibus, etc. Ita dicunt gratiam sufficientem vere sufficere in suo genere, nempe ut det posse, licet ad operandum actu alia insuper gratia sit necessaria. At illum architectum stultissime iuberes aedificare et omissionem aedificationis iniustissime ei vitio verteres, si in illis adiunctis sine sua culpa non haberet lapides. Similiter ab eo, qui habet gratiam sufficientem sensu adversariorum, bona operatio non potest exigi neque omissio actus ei in culpam imputari» *(Theoi. dogm.* IV, n. 340).

[39] Praeter duas praefatas speculativas difficultates contra thomismum, quidam molinistae *urgent etiam argumentum quoddam practicum,* deductum ex rigore illius sententiae, dicentes etiam thomistas, in praxi tum ministerii tum vitae privatae, sese gerere ut molinistas.

Ad quod apte respondet A. Stolz: «Vix negari potest systema thomisticum in se,

916. *Alia autem systemata et opiniones* supra enumerata (n. 893 sqq.) non videntur sufficienter congruere cum praefata fidei veritate de efficacitate et universalitate voluntatis et actionis divinae. Omissis enim particularibus uniuscuiusque defectibus (qui infra indicabuntur), illae sententiae ad *tria capita* revocari possunt, quibus negantur tria elementa unde gratiam efficacem resultare diximus, scilicet *motionem sive concursum simultaneum* (quo negatur praemotio), *praemotionem moralem* (qua negatur physica praemotio) et *praemotionem physicam indeterminatam* (qua negatur determinata praemotio).

Concursus simultaneus, prout docetur in pura forma molinismi et congruismi, non sufficienter explicat totalem dependentiam liberi arbitrii a Deo et aliquid subtrahit universali Dei causalitati.

Nam sub hoc concursu non ipsa potentia a Deo movetur, sed Deus influit tantum in actum naturaliter a potentia elicitum (cf. supra, n. 845, 895-897); ergo transitus potentiae ad actum subtrahitur causalitati divinae. Praeterea, ipse primus actus supernaturalis indeliberatus, qui elicitur a potentia, tribuitur soli potentiae sub ratione vitalitatis et soli Deo sub ratione supernaturalitatis; ergo vitalitas actus subtrahitur causalitati divinae. Praeterea, subsequens actus deliberatus, vel dicitur produci a sola potentia ut affecta priori actu indeliberato, quin novus Dei simultaneus concursus requiratur (ita Molina), et tunc huiusmodi actus totaliter subtrahitur causalitati divinae, sive ut liber sive ut supernaturalis; vel dicitur produci a potentia sub novo simultanée Dei concursu, ita ut potentia conferat liberam vitalitatem et Deus supernaturalitatem (ita Suarez), et tunc iterum subtrahitur divinae causalitati ipsa libertas sive modus liber actionis humanae. Praeterea, cum bona voluntatis deliberatio et electio, sive actus salutaris qua talis eiusque discretio ab actu malo, sit quidam modus sive perfectio afficiens ipsum actum liberum, in utraque praedicta explicatione, sicut causalitati divinae subtrahitur libertas, ita etiam subtrahitur ratio actus salutaris. Et ita a causa productiva omnium entium et omnium differentiarum entis subtrahuntur duo entia et duae perfectiones, eaeque inter omnes nobilissimae, scilicet libertas et salutaris ratio, ita ut homo evadat solus dominus suae libertatis et solus auctor suae salutis. Quae omnia quomodo stent cum dictis fontium de omnipotenti Dei dominio in corda homi-

ut doctrinam, populo difficulter explicari posse, quia rudis vix rttendit ad differentiam inter modum agendi Dei et creaturarum. Eadem tamen difficultas habetur in explicatione aliarum veritatum fidei, v. g. mysterii SS. Trinitatis et spiritualitatis animae. Pro talibus veritatibus possunt populo tantum imagines afferri illustrantes unam vel aliam partem (operationem liberi arbitrii aut opus gratiae), non autem totam veritatem simul. Etiam molinismus unam tantum partem veritatis illustrat, et quidem eam, quae facilius a populo intelligitur ut cadens sub experientia. Thomista in praxi (ut confessarius, in tribunali) non deserit theoriam suam, quia etiam in theoria nullo medo negat libertatem, responsabilitatem hominis pro omissione boni operis et co issione mali, plenam sufficientiam gratiae, quam habuit peccator ad bonum faciendum et malum omittendum. Magis tamen insistet in munere gratiae, quae totius operis boni est radix, et semper inculcabit inscrutabiles esse vias Dei, unum potius eligentis prae alio» *(Anthropologia theologica* [Friburgi Br. 1940] 146 sq.).

Ceterum, Garrigou-Lagrange (De *gratia* [Torino 1946] 199, 203, 215-222) peculiariter ostendit uberrimos fructus qui ex sententia thomistica colligi possunt pro vita spirituali, praecipue in altioribus suis gradibus qui pertinent ad vitam mysticam.

num, operante ac mutante ipsum eorum velle, et de Deo a quo sit omnis nostra sufficientia in opere salutis, revera non apparet.[40]

Et haec sint dicta sub ipso ac principali aspectu theologico. Ceterum, *sub aspectu philosophico,* qui illi substernitur, concursus mere simultaneus in humanam voluntatem, naturaliter etiam consideratam, impingit in ipsum primum causalitatis principium, iuxta quod «quidquid movetur, ab alio movetur», in quo etiam fundatur omnis efficax ac certa probatio ipsius existentiae Dei: nam, ut ex dictis patet, voluntas iuxta sententiam molinisticam transit a seipsa de potentia in vitalitatem sui actus, sibique dat tum actum, tum istius vitalitatem et libertatem. Inde praecluditur via ad probandam Dei existentiam ex principio causalitatis; qua via praeclusa, non apparet qua alia via secure incedi possit. Nihil inde mirum si tum Molina tum Suarez dubitaverint de universali veritate illius principii[41]

917. Harum rationum vim *triplici modo molinistae effugere conantur.*

Primo nempe dicunt quod, ratione ipsius concursus simultanei, Deus est de facto causa totius actus voluntatis, quia Deus et voluntas sunt causae partiales eiusdem actus, sola partialitate causae, non vero partialitate effectus qui est unus et simplex actus, quemadmodum ex duobus hominibus trahentibus navim unusquisque producit totum effectum. Attamen, ut notavimus supra (n. 848), ea distinctio vacua est, cum duplici causae correspondere debeat duplex effectus sive actio. Ceterum, saltem ipse transitus facultatis in actum fieret sine concursu Dei, siquidem dicitur Deus agere non in ipsam facultatem sed directe in solum actum elicitum a facultate (cf. supra, n. 845). Praeterea, ad ipsum ac praecipuum actum deliberatum ac salutarem, Molina (non tamen Suarez) non requirit novum concursum divinum, adeoque illum facit, immediate saltem, totaliter pendulum a libero arbitrio.

Secundo, dicunt Deum esse causam ipsius actus liberi ac salutaris, quia ponit hominem in illis congruis circumstantiis, in quibus per scientiam mediam scit illum et libere et salutariter acturum, sese determinando per liberum arbitrium. Attamen, ita Deus nonnisi ab extrinseco agit nec dici potest vera causa actus liberi ac salutaris. Quatenus enim ponit hominem in congruis circumstantiis, agit ad modum conditionis non vero ad modum causae, sicut homo qui ignem stuppae appropinquat non est vera causa combustionis; unde

40 Ad rem Parente (non thomista sed syncretista): «Hoc modo [i. e. in Molinae explicatione] voluntas libera, in gravissimo momento consensus, influxui divino subtrahitur atque veluti per se agens exhibetur. Metaphysica sana e contra postulat ut agens creatum, quo perfectius et altius, eo magis sentiat Causae Primae influxum; ceteroquin valet principium 'nihil transit de potentia in actum nisi per aliquod ens actu' tum pro actibus indeliberatis tum a fortiori pro actibus deliberatis. Quod quidem gravius apparet si consideretur opus salutis actibus deliberatis potissime absolvi, gratiam tamen molinisticam huiusmodi actus proprie non determinare, quippe qui a libero arbitrio ponantur non sub impulsu gratiae, sed occasione actus indeliberati gratia excitante producti. Itaque homo potius quam Deus esset auctor salutis. Haec autem conclusio quomodo cum revelationis divinae testimoniis, praesertim S. Pauli, conciliari possint videant molinistae!» *(op. cit.* [supra, in n. 900] 197 sq.).

41 Cf. tractatum *De Deo Uno* (in vol. 1, n. 547, 552); item Garrigou-Lagrancf, *Dieu* (éd. 4, Paris 1923) 794-799.

ita dici potest Deum obtinere id quod intendit, sed non illud efficere. Pariter, influxus infallibilis cognitionis futurae actionis hominis, si ponatur in congruis circumstantiis, influit per modum merae conditionis, nec Deum facit provisorem sed mere praevisorem, ita ut Deus quomodocumque infallibiliter obtineat intentum suum, non quia potens, sed quia intelligens est.[42]

Tertio, dicunt quidam Deum esse causam ipsius actus deliberati ac salutaris, quia hic non est aliquid omnino novum ac distinctum a priori actu indeliberate qui a Deo producitur, sed merus eius modus sive determinatio, quae ideo a libero arbitrio addi potest, quin iterum ac determinate ad hoc a Deo moveatur. Attamen, vix concipitur quomodo serio dici possit actum deliberatum non esse quid omnino distinctum ab actu indeliberate, cum in eo praecise contineatur ipsa electio voluntatis, ac propterea ipse Suarez contra Molinam ad hunc actum requirit novum Dei concursum simultaneum (cf. supra, n. 845). Nec dici potest actum deliberatum nihil aliud esse quam ipsum actum indeliberatum prout ei accidit advertentia rationis; nam haec advertentia, cum sit merus actus intellectus, nihil addit ex parte voluntatis, nisi haec, sub advertentia rationis, alio modo incipiat se habere, seu eliciat novum actum, in quo electio consistit. Nec etiam dici potest totam novitatem in eo consistere quod voluntas tunc actum indeliberatum non respuit sed continuari permittit; nam iterum quaeritur, in quo huiusmodi permissio consistere possit nisi in aliquo positivo actu electionis, cum voluntas nihil aliud sit quam facultas operativa.

Ceterum, abstrahendo ab huiusmodi subtilibus contorsionibus, certum est in actu deliberato aliquid novi haberi, nova perfectio eaque maxima, scilicet tum libertas quae tunc plene exercetur, tum discretio bonum eligentis a non eligente. Quae quidem omnia effugerent Dei causalitatem, si a sola voluntate procederent, et a Deo, ut a causa prima et universali, in sua propria ac distincta ratione non determinarentur. Ad quod faciunt verba Augustini: «Et quia omnia bona..., et magna, et media et minima a Deo sunt, sequitur ut ex Deo sit etiam bonus usus liberae voluntatis, quae virtus est, et in magnis numeratur bonis» *(Retract.* 1. 9. 6, ML 32. 598).

918. *De scientia autem media,* cuius ope molinistae conantur salvare externam efficacitatem gratiae, non obstante sterili concursu simultaneo aut indifferenti, quaeque pro tanto est ultimum refugium ac fundamentum totius systematis, nihil hic dicimus, tum quia eam sufficienter refutavimus in tractatu De Deo Uno (in vol. 1, n. 740), tum quia eius refutatio hic non est necessaria, cum sufficiat, ex sola ratione concursus simultanei aut indifferentis, ostendere illud systema non salvare universalem Dei causalitatem, etsi utcumque et extrinsece salvet eiusdem causalitatis efficacitatem, seponens Dei omnipotentiam et confugiens ad solam eius omniscientiam.

[42] Unde ad huiusmodi effugium, repetitum a Lange, merito observat Parente: «Non est decisive influere in libertatis exercitium, ponere liberum arbitrium in talibus adiunctis, in quibus sese determinat ad actum, quem Deus praedefinit dependenter ab illa autodeterminatione per scientiam mediam praevisa. Verborum lusus!» *(op. cit.* [supra, in n. 9001 198).

919. *Praemotio autem moralis, qualis proponitur in duplici medio systemate augustinismi et syncretismi sorbonico-alphonsiani,* nonnisi apparenter explicat totalem dependentiam liberi arbitrii a Deo, et reapse aliquid subtrahit universali Dei causalitati. Nam huiusmodi praemotio, quomodolibet vocetur vel explicetur (puta sub conceptu delectationis victricis) non est intrinseca et physica motio causae efficientis, se habens ex parte ipsius facultatis, sed extrinseca et moralis motio causae finalis, se habens ex parte solius obiecti, quod allicit ac specificat actum a voluntate physice procedentem. Iamvero, voluntas indiget moveri non solum extrinsece ac finaliter ab obiecto sed etiam intrinsece ac physice, cum debeat ab intrinseco elicere physicum actum (secus sibi daret quod non habet). Unde, si divina praemotio esset tantum moralis, subtraheretur divinae causalitati ipse ac integer physicus actus voluntatis, ac tribueretur soli voluntati, magis adhuc exclusive quam in ipso molinismo.

Ceterum, supposito per impossibile quod Deus moveret tantum moraliter et quod aliunde ipsa voluntas non indigeret physice moveri ab ulla causa, motio illa divina ad actus salutares non esset efficax et infallibilis, ac ita periret ipsa gratiae efficacitas. Nam, attento solo obiecto, voluntas non movetur efficaciter et infallibiliter nisi ab obiecto suo proprio adaequate proposito, quod est bonum universale et infinitum, dum ad elicientiam actus salutaris voluntas de facto movetur ab obiecto particulari vel saltem finito modo proposito, ac ideo ex sola obiectiva ac morali motione non redditur ratio quare voluntas trahatur ad consentiendum et quare determinetur ab hoc potius quam ab alio obiecto. Unde moralis illa praemotio detrahit tum universali Dei causalitati, tum philosophico principio rationis sufficientis, tum ipsi gratiae infallibili efficacitati.

Inepte autem fautores illius systematis recurrunt ad *Augustini* sententiam de *delectatione victrici.* Nam S. Doctori, placitis platonicis aliunde imbuto, licuit huiusmodi conceptui libenter indulgere,[43] non ita tamen quin simul agnosceret intrinsecam ac physicam gratiae efficacitatem, ut patet ex locis superius allatis (n. 891), et nonnumquam fateretur voluntatem sub praefato

[43] *In Io.,* tr. 26. 4: «Quomodo voluntate credo, si trahor? Ego dico: parum est voluntate, etiam voluptate traheris... Porro si poetae dicere licuit: *Trahit sua quemque voluptas, non necessitas, sed voluptas,* non obligatio, sed delectatio, quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur iustitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est? An vero habent corporis sensus voluptates suas, et animus deseritur a voluptatibus suis? (CCL 36. 261). *Ibid.* tr. 26. 7: «Videte quomodo trahit Pater: *docendo delectat,* non necessitatem imponendo» (ibid. 263). *Epist. 157.* 2. 9: «Animus quippe *velut pondere, amore fertur quocumque fertur.* Iubemur itaque detrahere de pondere cupiditatis quod accedat ad pondus charitatis, donec illud consumatur, hoc perficiatur: plenitudo enim legis est charitas» (ML 33. 677. Ex hoc similibusque locis subinde confectum est effatum Augustino attributum: «Amor meus, pondus meum»).

De mente Augustini in hac re confer: G. Mancini, *La psicologia di S. Agostino e i suoi elementi neoplatonici* (Napoli 1938) 181-200.—N. Merlin, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce* (Paris 1931) 386-401.—G. de Plinval, «Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de saint Augustin», *Revue des études augustiniennes* (1955) 345-378.—«Mouvement spontané ou mouvement imposé? Le 'feror' augustinien», *tbid.* (1959) 13-19. Cf. alia opera supra, n. 874.

delectationis vel attractionis pondere non necessario moveri *(Confess.* 8. 8 20: «Et non faciebam quod et incomparabili affectu amplius placebat», ML 32. 758). Ceterum, S. Doctor saepe loquitur de ea delectatione quae sequitur ipsam voluntatis electionem, vel cum hac ipsa electione identificatur, quatenus id quod tandem aliquando simpliciter eligitur a voluntate, vere dici potest ei magis placere et tanquam pondus voluptatis illam trahere.

Quod autem fautores tum syncretismi sorbonico-alphonsiani tum mitigati neothomismi (Marfn-Sola et Muniz) dicunt de non necessitate gratiae ab intrinseco ac physice efficacis *ad eliciendos actus faciliores* (n. 900, 901), logice non tenet, quoniam facilitas nihil mutat in praesenti et etiam actus facilis importat transitum de potentia in actum et novam atque salutarem entitatem, quae neque per meram moralem et obiectivam motionem, neque per physicam atque indifferentem aut impedibilem gratiae motionem, explicari queit.[44]

920. *Praemotio physica indeterminata,* qualiter proponitur in mitigato *tum neomolinismo tum neothomismo* (supra, n. 898, 900), frustranee conatur salvare totalem dependentiam liberi arbitrii a Deo et reapse aliquid subtrahit universali Dei causalitati, non secus ac ipsum systema puri molinismi. Nam huiusmodi praemotio attingit quidem ipsam facultatem eamque facit transire de potentia in actum, sed non attingit ipsum actum, saltem liberum qua talem et in sua determinata electione operis boni,[45] qui proinde, tam ut liber quam ut salutaris, subtrahitur divinae causalitati. Unde integra manet difficultas, quam supra (n. 916 sq.) opposuimus puro molinismo ac congruismo.

Billot quidem aliique communius dicunt praefatam Dei motionem producere solam *entitatem actus* (actum sub ratione entis), non vero *taleitatem actus* (actum sub ratione talis entis) (cf. supra, n. 898). Sed quid est ista taleitas?, nonne et ipsa est quaedam entitas?, nonne in concreto est ipsa libertas et ipsa ratio actus salutaris, magna nempe realitas ac perfectio, qua liberum a non libero et bonum a non bono discernitur, quaeque proinde indebite subtrahitur universali Dei causalitati? Respondet autem Billot recurrendo ad exemplum instrumenti, quod aliquid addit ad effectum causae principalis cum concurrit ad eandem prorsus actionem.[46] Sed imprimis voluntas ad

44 Cf. R. Garrigou-Lagrange, «La grâce efficace est-elle nécessaire pour les actes salutaires faciles?» *Revue thomiste* VIII (1925) 558-566.—«La grâce infailliblement efficace et les actes salutaires faciles», *ibid.* IX (1926) 160-173.—*De gratia* (Torino 1946)212-214.

45 Ut patet ex dictis superius (η. 845), aliqui auctores ita rem concipiunt ut Deus moveat tantum ad actum indeliberatum, quo stante, voluntas ex seipsa se determinat ad actum deliberatum. Alii vero dicunt Deum iterum movere etiam ad subsequentem actum deliberatum, motione tamen indifferenti quam voluntas determinat hoc vel illo modo, ut scilicet eliciat actum salutarem vel non salutarem.

46 «Sicut in exemplo superius allato, scriptura tota a calamo est, tota quoque ab intellectu movente: a calamo quidem, si in scriptura consideres simpliciter lineas in charta ductas; ab intellectu movente vero, si consideres lineas ut certo ordinato modo, significationis gratia descriptas. Et sic est proportionaliter in praesenti, quod attinet ad totalitatem effectus in aliam atque aliam causam [scilicet Deum et voluntatem] refundendi, secundum quod sub alia et alia ratione sumitur.

«Neque hoc dicendo divinamur, quia eadem distinctio inter rationem generalem entis et rationem particularem talis entis... necessario occurrit quoad omnes causas secundas

eliciendum actum deliberatum non movetur a Deo ut verum instrumentum, sed ut causa secunda; praeterea, quomodolibet voluntas a Deo moveri concipiatur, actus qui ab ea procedit est aliquid determinatum, et haec ipsa determinatio, sive taleitas, est quoddam ens, nec ideo in seipsa potest subterfugere universalem Dei causalitatem. Et si obiciatur, inde nihil manere quod sit proprium voluntatis, respondetur: imo totum manere (tum entitatem tum taleitatem) et totum a voluntate ipsa produci, sed tantum ut a causa secunda, cuius ipsum operari est effectus primae causae. Unde in ea explicatione non attingitur verus conceptus causae primae et causae secundae et istius essentialis subordinationis.47

921. Supradicta autem quorumdam thomistarum (ut Gonzalez de Albelda et Guillermin) distinctio *praedeterminationis infallibilis et fallibilis,* quamvis non offendat directe universalitatem causalitatis divinae, quoniam illi auctores admittunt actum salutarem sequi tantum sub praedeterminatione infallibili, offendit tamen in illius efficacitatem, quoniam non intelligitur quomodo determinata et efficax motio divina possit deficere, seu Deus determinate et efficaciter moveat voluntatem ad actum deliberatum et in hoc suo intento per malas subiecti dispositiones frustretur.

Ceterum, quae hucusque ad ostendendam veritatem sententiae thomisticae sincere asseruimus, non intendunt aliis sententiis, quae libere in scholis proferuntur, ullum dogmaticum afferre praeiudicium. Agitur quippe de inscrutabili quodam mysterio ad cuius ostium mens humana inaniter, utut legi-

sub prima operantes. Si enim vere activa est causa secunda, oportet assignare rationem effectus ad quam ex sua virtute pertingat; alioquin, ut Caietanus annotat in Iam, q. 45, a. 5, esset activa nihili. Et si semper indiget a Deo moveri, oportet assignare rationem aliam quam sola divina virtus respiciat ut proprium effectum, et ad quam creatura operans pertingere non possit nisi instrumentaitter mota» *(De gratia Christi* [ed. 4, Romae 1928] 15 sq.).

47Winandy autem (supra, n. 900) suam indeterminatam motionem, sive, ut ait, *«restrictam praedeterminationem»* sequenti modo concipit: Deus physice praemovet voluntatem ad volitionem finis; cum autem voluntas subinde transit ad volitionem mediorum, non indiget nova physica Dei motione, tum quia in volitione finis iam implicite continetur volitio ipsorum mediorum tum quia actus quo voluntas vult media est unus et idem cum actu quo vult finem. Deus igitur in actu deliberato voluntatis non se habet amplius ut physice praemovens, ad ipsum illum actum, sed tantum ut adiacenter ac vario modo voluntatem determinans, sive indirecte et ab extrinseco alliciendo per obiecta, sive agendo physice et adiacenter in ipsam voluntatem, sive infundendo formas supernaturales (seu gratiam sanctificantem et virtutes).

ludicet autem prudens lector num omnia consonent in huiusmodi implicata explicatione, cuius obscuritas reflectitur in ipso conceptu «praedeterminationis restrictae» qualiter intelligitur ab auctore, scilicet ut praedeterminatio non praemovens. Ceterum, tota explicatio ad hoc tandem pervenit ut agatur de praemotione quidem sed non praedeterminante ad ipsum actum electionis, vel de praedeterminatione quidem ad ipsum actum electionis sed non praemovente ad eundem. Renuit ergo auctor coniungere duo verba «praemotio et praedeterminatio» relate ad ipsum actum electionis. Ceterum, praecipuum punctum difficultatis manet, quod scilicet ipse actus deliberatus qua talis subtrahitur divinae causalitati, quoniam in ipso actu volitionis finis, qui dicitur a Deo physice causari, certe non continetur actualiter ipse actus electionis boni medii, ut vel ex eo patet quod, ex eodem actu volitionis finis unus homo transit et alius non transit in electionem boni medii.

time, pulsat. Omni enim theologo, qui ad hanc quaestionem dc concordia gratiae efficacis cum libero arbitrio prudenter accedit, gladius ex utraque parte acutus offertur; nam, si ad eam ex parte liberi arbitrii appropinquat, periculum est ne, istius vires premendo, efficacissimam rationem divinae motionis offendat; si vero, altius ascendendo, ex parte ipsius divinae causalitatis res contemplatur, periculum incurrit ne, illius suprema iura et independentiam urgendo, ipsius liberi arbitrii vires imminuat (cf. Augustinum, supra, n. 874).

Nihilominus, hoc saltem satis clare nobis apparet, quod, etsi obscuritas et difficultas in utroque thomistico ac molinistico systemate iugiter subsistat, in priori tamen ea provenit immediate ac unice ex ipsa inscrutabilitate mysterii divinae cuiuslibet operationis in creaturas, in altero vero provenit ex ipsa philosophica impossibilitate componendi propriam universalemque Dei causalitatem cum simultaneo vel indifferenti eius concursu ad liberam electionem voluntatis, quo nempe aliquid necessario subtrahitur intestino influxui primae causae. Vera ceteroquin solutio praefati problematis non in alio inveniri potest nisi in ipsa altitudine divinae essentiae, quae, etiam in sua operatione per quam liberum arbitrium infallibiliter simul ac contingenter ducit, altiori quodam ac simplicissimo modo utrumque «ordinem necessitatis et contingendae transcendit».*'*

Syncretismus autem P. Parente (supra, n. 900) refutatur a Garrigou-Lagrange, *De gratia* (Torino 1946) 363-374.

M. Daffara *contra omnem modernum syncretismum* (sive neomolinisticum sive neothomisticum) apte scribit: «In huiusmodi quaestionibus viam mediam inveniri non posse, nisi plenam contradictionibus. Tendentia hodierna in theologia est 'caute ingredi novas vias per syncretismum apertas' (Parente...). Caute, id est evitando illius contradictiones et minuendo difficultates. Nam laudabilis ac nobilis spes homines semper allicit, quidquid boni alii adinvenermv in suam synthesim adstruendam adhibere...

«Circa quod notandum est, id quod optimum et potius est, scii, verum, in unoquoque systemate, intactum servari oportet in quocumque systemate; alioquin eo ipso systema fit falsum et est reieciendum. Sed haec conservatio non potest esse syncretistice effecta, i. e. extra et contra principia, ex quibus illud quod dicitur optimum in unoquoque logice derivat. Conclusiones et principia cohaereant oportet. Alioquin in proprio systemate contradictoria congeruntur, et destruitur theologia uti scientia...

«Via media, quam [in praesenti quaestione] ingredi vult quicumque syncretismus, veterum et modernorum, videtur impossibilis. Nam quaestio sic reduci potest ad elementa simplicissima: aut a) totum, quod est positivum et perfectivum in operibus salutaribus, datur Deo, sicut fonti primo et universalissimo, a quo est quidquid est, et simul totum datur homini, sicut causae secundae dependenti quoad esse et quoad agere a causa prima; aut b) aliquid positivi et perfectivi datur homini, quod non est a Deo, sed ab ipso homine, quodque a Deo quidem cognoscitur, sed non efficitur. Non videtur medium esse possibile. Quodcumque systema in hac quaestione, si servat primum, concordat substantialiter cum thomismo; si non servat primum et approbat secundum, non concordat tum thomismo et in se meritoque vocari potest molinismus» *(De gratia Christi* [Torino 1950] 127 sq.).

48 In Periherm., 1. 1, lect. 14, supra cit., in n. 907. Confer Caietanum, *In 1 p.,* q. 22, a. 4, n. 8.

CAPUT III. DE CAUSA GRATIAE

922. Agitur tantum de *causa efficienti, et quidem physica ac principali,* tam ex parte Dei (causa propria et *effectiva)* quam ex parte hominis (causa impropria et *dispositiva).* Ceterae autem causae, vel sunt iam tactae in praecedentibus capitibus vel sunt directum obiectum aliorum tractatuum.

Causa nempe materialis proprie non datur, cum gratia sit ens simplex seu non compositum ex materia et forma; attamen, quatenus, in sensu largiori et extrinseco, ita vocari potest subiectum gratiae, talis est essentia animae pro gratia sanctificante et eius facultates pro virtutibus ac donis et pro gratia actuali (cf. supra, n. 798, 833, 839, 847 sq.),[49]

Causa formalis ob eandem rationem proprie non datur. Attamen, quatenus in largiori sensu ita vocari potest ipsa simplex essentia gratiae, dictum est in capite praecedenti eam consistere in vero habitu sive qualitate dispositiva quod attinet gratiam habitualem, et in quadam incompleta ac transeunti qualitate, recepta in anima ad modum transeuntis passionis, quoad gratiam actualem (cf. supra, n. 781-783, 847-850).

Causa finalis proxima est vita et salus aeterna, sive gloria, ut resultat ex dictis in toto cap. 1 de necessitate gratiae ad actus salutares, sive conducentes ad vitam aeternam; finis vero ulterior est Christus, sive Corpus eius Mysticum cui per gratiam incorporamur, et finis ultimus est Deus seu gloria Dei, iuxta illud 1 Cor. 3. 22 sq.: «Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei». Quae omnia breviter ac synthetice proponit ipsum Conc. Trid., aiens: «Causa finalis [est] gloria Dei et Christi ac vita aeterna» (sess. 6, cap. 7, Denz. 1529).[50]

Causa efficiens moralis sive meritoria, principalis quidem ac prima, est ipse Christus per merita suae vitae et passionis, ut ostenditur in tractatu De Verbo Incarnato; *instrumentalis* autem B. Virgo per sua merita et compassionem, ut ostenditur in proprio tractatu; principalis tandem sed *secunda* et immediata, est ipse homo iustus per suos actus meritorios profluentes ab ipsa gratia, ut explicabitur in capite sequenti, q. 3-6, ubi de merito. *Causa efficiens physica ac principalis, in proprio et effectivo sensu,* est ipse ac solus Deus, ut mox ostendetur; causa physica *instrumentalis* est tum humanitas Christi, tum fortasse B. Virgo, tum sacramenta Christi, ut ostenditur in propriis tribus tractatibus; causa efficiens physica improprie dicta sive *dispositiva* (quae proprius reducitur ad causam materialem) est ipse homo per actus quibus se disponit ad iustificationem sub impulsu ipsius gratiae actualis, ut mox explicabitur.

Unde in praesenti capite quaestio est tantum de causa efficienti physica

49 Ab huiusmodi causa materiali (seu subiectiva) *essentiae* gratiae distingue quaestionem de causa materiali existentiae sive productionis gratiae, num scilicet gratia sit educta ex potentia oboedientiali animae tanquam ex subiecto, nec simpliciter creata (de qua dictum est supra, n. 785). Haec enim quaestio pertinet ad modum quo Deus gratiam in subiecto producit.

50 De hac causa directe ac fuse disserit Suarez, *De gratia,* l. 8, c. 1.

principali, tum ex parte Dei, seu proprie dicta et *effectiva* (q. 1), tum ex parte hominis, seu improprie dicta et *dispositiva* (q. 2). Quae quaestiones, quamvis respiciant directius gratiam habitualem, referuntur etiam ad gratiam actualem, quae pariter est supernaturalis quoad substantiam et gratiam ipsam habitualem praecedit ac sequitur.

QUAESTIO I. DE CAUSA GRATIAE EX PARTE DEI, SEU DE CAUSA EFFICIENTI, PHYSICA ET PRINCIPALI"

I. SENSUS QUAESTIONIS.

923. Causa efficiens duplex est, moralis nempe et physica; et haec, impropria sive dispositiva vel propria sive perfectiva; et haec instrumentalis (seu agens virtute alterius) vel principalis (seu agens virtute propria, tam ut causa prima quam ut causa secunda). Quaeritur num solus Deus sit ac esse possit causa efficiens gratiae, physica, propria et principalis. Et quidem de ipso facto nullum est aut esse potest dubium inter theologos; de possibilitate quoque, seu solum Deum esse posse praedicto modo causam gratiae, ita ut nulli creaturae possit a Deo communicari ut sit physica ac principalis causa gratiae, convenit communiter inter theologos, quamvis unus vel alter inter antiquiores, ut *Medina* et *Cabrera {In 3 p.*, q. 13), id negaverit, huiusmodi causalitatem tribuens humanitati Christi, saltem de possibili.

ASSERTIO. **Solus Deus est et esse potest causa efficiens gratiae, physica, propria ac principalis.**

924. Nota theologica. Quod attinet ipsum factum, scilicet solum Deum esse modo praedicto causam gratiae, saltem iustificantis, id ab omnibus ut certum et a quibusdam ut de fide iudicatur, ac dici potest *theologice certum,* ob doctrinam Conc. Trid. Quod attinet meram possibilitatem, seu solum Deum esse posse huiusmodi causam, non videtur nota theologica dignum, quamvis vix prudenter quisquam nunc recederet a communissima doctorum sententia.

PROBATUR.

925. Magisterii doctrina exprimitur a *Conc. Trid.,* quod consulto ac directe assignans varias causas gratiae iustificantis (scilicet fi-

51 1-2, q. 12, a. 1; 3 p., q. 62, a. 1; q. 64, a. 1; *In 1 Sent.,* dist. 14, q. 3; dist. 40, q. 4, a. 2, ad 3; *In 2 Sent.,* dist. 26, a. 2; *In 4 Sent.,* dist. 5, q. 1, a. 3, q* 1; *De veritate,* q. 27, a. 3.

nalem, efficientem, meritoriam, instrumentalem et formalem), ait: «Huiusmodi iustificationis causae sunt: finalis quidem gloria Dei et Christi ac vita aeterna; efficiens vero misericors Deus...; meritoria autem... lesus Christus, qui... sua sanctissima passione... nobis iustificationem meruit...» (sess. 6, cap. 7, Denz. 1529).

Scriptura et Patres soli Deo gratiam tribuunt, et quandoque etiam emphatice tanquam proprium eius effectum.

lob. 14. 4: «Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es?»; Is. 43. 25: «Ego sum, ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas». Huiusmodi persuasio tam certa erat apud ipsos iudaeos tempore Christi, ut dicente Christo ad paralyticum: «Fili, dimittuntur tibi peccata tua», connatural!ter doctores legis reclamaverint, «cogitantes in cordibus suis: Quid hic sic loquitur? blasphemat. Quis potest dimittere peccata, nisi solus Deus?» (Mare. 2. 5-7; cf. Luc. 5. 21).

Patres Spiritus Sancti divinitatem exinde probant contra Macedonianos quod ipse sit causa gratiae, imo antonomastice sanctificator, iuxta doctrinam ipsius S. Pauli (Rom. 5. 5), et propterea in symbolo constantinopolitano, ad divinitatem tertiae personae confirmandam, addita est vox «vivificans» («Credo... in Spiritum Sanctum Dominum et vivificantem»); Athanasius: «Quod si [Spiritus S.] deos efficit, dubium non est quin eius natura sit» *{Epist.* 1, ad Serap., 24, MG 26. 586 sq.); Basilius: «Ut enim quod cremantibus causa est cur crement [i. e. ignis], id cremans esse necesse est..., ita et eum qui diis causa sit ut dii sint, Deum esse necesse est» *{Adv. Eunom.* 5, MG 29. 771). Praeterea, *Augustinus* ait eum qui valet iustificare, posse etiam petere fidem in seipsum et opus iustificationis esse maius quam opus creationis, quorum utrumque (seu esse obiectum fidei et esse causa creationis) est proprium Dei: «Quisquis ergo ausus fuerit dicere, lustifico te, consequens est ut dicat etiam, Crede in me» *{De pecc. mer. et remiss.* 14, 18, ML 44. 119); «Prorsus maius hoc esse dixerim [i. e. salutem hominis operari], quam est [creare] coelum et terram» *{In Io.,* tract. 72. 3, CCL 36. 508).

926. Ratio theologica ostendit ipsam impossibilitatem ut aliqua creatura sit quomodolibet causa principalis gratiae, etiam secunda, seu per virtutem ei divinitus superadditam.

Si nempe aliqua creatura esset principalis causa gratiae, id esset vel *per virtutem naturalem,* et hoc est impossibile, cum gratia sit

supra naturam nec possit minus producere maius, ita ut sicut solus ignis potest ignire, ita solus Deus potest deificare; vel *per virtutem supernaturalem* superadditam, et hoc est pariter impossibile. Nam huiusmodi virtus esset vel aliquid superius gratia, vel ipsa gratia, quatenus, data uni subiecto, communicaretur alteri.

lamvero, primo non datur *aliqua forma superior gratia,* quia haec est prima et immediata participatio divinae naturae ut natura est, nec cogitari potest superior natura participabilis aut superior modus illam participandi, cum participetur primo et immediate ut natura est.

Nec valet recurrere ad unionem hypostaticam, ut inde inferatur saltem humanitatem Christi esse principalem causam gratiae. Nam unio hypostatica non est mera participatio Divinitatis, sed ipsa Divinitas naturae humanae substantialiter unita. Unde, si consideratur ex parte Verbi, ea unio nihil aliud est quam ipsa Divinitas, quae praecise est sola causa gratiae, tum extra tum intra humanitatem Christi; si vero consideratur ex parte humanitatis, ea unio nihil aliud est quam realis relatio unionis humanitatis ad divinitatem, quae pertinet non ad operationem sed ad esse, seu ad constitutionem ipsius suppositi illius humanae naturae, et ceteroquin, utpote relatio, nequit esse operativa, cum relatio nihil aliud faciat nisi respicere. Unde unio hypostatica in ipsa humanitate Christi non fuit sanctificativa efficienter, sed tantum exigitive, et ipsa humanitas, ita sanctificata, nequit in aliis hominibus physice causare gratiam nisi ut causa instrumentalis (1-2, q. 12, a. 1, ad 1).

Secundo, *ipsa gratia* nequit esse productiva alterius gratiae.

Nam, *imprimis* gratia non est substantia supernaturalis, sed accidens; vix autem intelligi potest quomodo spirituale accidens unius subiecti possit causare simile accidens in alio subiecto, sicut intellectus unius hominis nequit causare intellectum alterius. *Praeterea,* giatia sanctificans non est immediate· operativa, sed accidens entitativum, operans per virtutes quae ceteroquin, ut patet ex natura virtutis, ordinantur ad proprios actus producendos, non vero ad eosdem habitus reproducendos, et multo minus in alio subiecto; ceterum, si gratia sanctificans vel virtus esset suipsius reproductiva, non intelligeretur quare de facto non se reproducat. *Praeterea,* gratia producitur per immediatum tactum ipsius essentiae animae et educitur ex eius potentia oboedientiali; iamvero essentia animae est quid universale nec ideo nisi ab agente universali tangi potest (De *veritate,* q. 27, a. 3), potentia pariter oboedientialis definitur tota per respectum ad idem agens universale, quod suum ius, non secus ac suam essentiam, abdicare non potest.[52]

[52] Nec valet obicere quod si haec ratio valeret, ipsa excluderet etiam creaturam posse esse causam instrumentaient gratiae, quod falsum est, ut patet de humanitate Christi et de sacramentis. Nam ad rationem instrumenti non requiritur ut tangat sive disponat ipsum subiectum, sed sufficit ut disponat sive modificet actionem causae princi-

Tandem, ad hoc ut aliquis possit alii communicare quod habet, non sufficit ut illud habeat qualitercumque (seu non valet principium: Omnis dat quod habet, sicut valet: Nemo dat quod non habet), ut patet ex mille instantiis (sic infans nequit hominem generare, homo nequit suum intellectum alteri communicare, angelus nequit alium angelum etiam inferiorem generare, Spiritus S. nequit naturam divinam alii personae communicare), sed requiritur ut illud habeat eminentiori quodam ac causativo modo (nam causa qua talis est maior effectu) et insuper ut possit suum influxum, si illum habeat, ad subiectum applicare; iamvero, gratia est veluti natura divina imperfecto ac finito modo participata, nec ideo causativam eminentiam et influxum habere potest, nec, si per impossibile huiusmodi influxum haberet, illum applicare posset subiecto ob defectum universalitatis, quam, ut diximus supra, requirit tum universalis essentia animae tum propria ratio potentiae oboedientialis.

Et haec omnia absque ulteriori explicatione intuitus est ipse S. Thomas, cum, considerata formalissime ipsa improportione quae adest inter naturam creatam et gratiam prout est formalis ac immediata participatio divinae naturae, sic breviter arguit: «Nulla res potest agere ultra suam speciem... [Unde] necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis» (1-2, q. 112, a. I).[53]

De modo autem quo gratia producitur a Deo, seu *non per creationem sed per eductionem* ex potentia oboedientiali animae, dictum est supra (n. 785).

QUAESTIO II. DE CAUSA GRATIAE EX PARTE HOMINIS, SEU DE CAUSA DISPOSITIVA[54]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

927. Ex parte hominis nequit proprie agi de causa efficienti gratiae;

palis. Propterea, dum in creatione creatura nequit ullo modo esse causa, sive principalis sive instrumentalis, in productione gratiae potest esse causa tantum instrumentalis (cf. supra, n. 372 sq.).

53 Leviter autem quis ineptitudinis argueret huiusmodi exemplum ignis, a S. Thoma adductum, eo quod ex uno igne possit alius ignis produci, ut patet de ferro aliisque corporibus candentibus (et a fortiori comburentibus et calefacientibus). Nam huiusmodi similitudo in hoc tantum currit quod solus Deus potest deificare sicut solus ignis potest ignire, quod absolute ac semper verumt est. Discrimen autem in eo est, quod, cum Deus deificat per gratiam, non producit alium Deum, seu non communicat suam ipsam naturam, sed tantum eius participationem, quae propterea nequit seipsam ulterius communicare, ut ostensum est; e converso, cum ignis ignit, producit alium ignem, seu communicat alii corpori propriam suam specificam naturam, nec tantum meram eius participationem (ut contingit v. g. in mera aquae calefactione), ac propterea productus ignis potest iterum producere tertium ignem, et ita porro; tamen in omni casu semper verum est quod nonnisi ignis ignit, sicut pariter verum est quod nonnisi Deus deificat, quamvis ignis igniat producendo idem ignem secundum specificam essentiam, Deus vero deificet non producendo eandem Deitatem, sed tantum eius participationem.

54 Cf. locos S. Thomae, infra afferendos ad singulas Assertiones, necnon generaliorem bibliographiam de iustificatione, infra, n. 956.

nam, cum ipse sit subiectum gratiae, tam actualis quam habitualis, a Deo causatae, ipse se habet tantum ad modum causae materialis nec potest concurrere nisi praebendo congruas dispositiones ad Dei actionem, quae proinde ab ipsis philosophis causa materialis dispositiva nuncupari solent. Nihilominus, cum dispositiones suum extrinsecum influxum habeant in efficaciam sive terminum actionis causae efficientis, quae nequit formam introducere nisi in subiectum ad illam dispositum, possunt in latiori ac improprio sensu ad causam efficientem dispositivam revocari, vel saltem ad modum unius cum propria causa efficienti considerari.

In naturalibus actionibus, sive corruptione et generatione, philosophi distinguunt duplex genus dispositionum, scilicet dispositiones praevias sive remotas, consistentes in quibusdam accidentibus, quae producuntur per ipsam actionem alterativam in substantia corrumpenda, eamque praeparant ad amittendam veterem formam et suscipiendam novam; et dispositiones proximas, consistentes in accidentibus propriis, productis in ipsa substantia generanda, quibus proxime disponitur subiectum ad suscipiendam novam formam, quaeque nequeunt esse propria accidentia (seu eiusdem ordinis ac forma) nisi producantur ab ipsa forma, cum haec sit principium omnis esse (tam essentialis quam accidentalis) in subiecto, ac ideo, dum praecedunt formam in linea causae materialis, eam subsequuntur in linea causae formalis; aliis verbis, agens introducit in subiectum, ad modum unius, sive proximas dispositiones sive formam, simultanée in invicem influentes tanquam causa et effectus in diverso genere causae materialis et causae formalis.[53]

Quaeritur ergo de *necessitate et influxu dispositionum supernaturalium* relate ad actionem Dei, tum mere moventis (gratiam actualem, quae ex parte hominis consistit in quadam qualitate sive passione transeunti), tum ac praecipue infundentis gratiam habitualem, sive primam, seu iustificantem, sive secundam, seu mere augentem. Distincte autem *quatuor quaeruntur·,* primo, utrum requirantur aliquae dispositiones (necessitas et existentia; ceterum haec quaestio amplius determinabitur infra, in n. 964-970, ubi de qualitate dispositionum ad iustificationem requisitarum); secundo, utrum huiusmodi dispositiones necessario secum trahant gratiam (influxus in existentiam gratiae); tertio, utrum effectus gratiae detur inaequaliter iuxta inaequalitatem dispositionum (influxus in gradus gratiae); quarto (et haec quaestio hic aggregatur ob connexionem cum eodem subiecto et aliqualem connexionem etiam cum ipsis dispositionibus), utrum, consequenter ad actionem Dei et influxum dispositionum, homo possit esse certus de consecuta iustificatione, seu se esse in statu gratiae.[55]

[55] Cf. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* I, n. 384.

II. ERRORES ET OPINIONES.

928. Generaliter in has quaestiones influxum habent iidem duo praecipui errores, quibus occurrimus inde ab initio tractatus (cf. supra, n. 705-709), scilicet *Pelagianismus et Protestantismus,* qui ex diversis quidem principiis fere ad nihilum reducunt necessitatem et influxum dispositionum. Nam iuxta primum, nulla requiritur supernaturalis dispositio (saltem ordinarie); iuxta alterum vero, nulla alia dispositio quam fides requiritur, abiectis ceteris actibus praeparatoriis qui in doctrina catholica requiri dicuntur. Praeterea, in determinatione harum quaestionum iterum apparet domesticum dissidium thomistarum et molinistarum, dependenter a diverso modo quo concipiunt ipsam gratiae efficaciam.

Quoad primam igitur quaestionem de necessitate dispositionum, hanc negant *pelagiani* et ad minimum reducunt *protestantes,* ut dictum est; ceterum doctrina protestantium iterum in proprio loco occurret infra (n. 957 sq.), ubi determinantur dispositiones requisitae ad iustificationem. Aliunde autem iidem pelagiani et semipelagiani exaggerant vim ipsius praeparationis *naturalis,* negantes necessitatem gratiae ad salutem vel saltem ad eius initium, quod ad naturale meritum ipsius liberi arbitrii revocant (cf. supra, n. 706-708, 721).

Praeterea, inter theologos catholicos disputatur de natura causalitatis sive influxus dispositionum, utrum scilicet influant *moraliter* tantum, seu ex mera Dei institutione et acceptatione, ut docent Suarez *(De gratia,* l. 8, c. 5, n. 7), Vazquez *(In 1 p.,* disp. 43, c. 1) et quidam alii, an etiam *physice,* ut docent Medina, Alvarez, Arauxo, Ioannes a S. Thoma *(In* 2-2, q. 24, disp. 5, a. 2), Gonet *(De gratia,* disp. 4, dub. 3), Salmanticenses *(De iustificatione,* disp. 3, dub. 5), Billuart *(De gratia,* diss. 6, a. 3), aliique thomistae communiter.

Quoad secundam quaestionem de necessario dispositionum influxu, disputant iterum inter se *thomistae et molinistae* circa proprium sensum communis axiomatis «Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam», prioribus id strictius intelligentibus de eo qui facit quod in se est ex viribus ipsius ac solius gratiae, aliis vero id latius intelligentibus ita ut plus tribuant viribus liberi arbitrii, ut infra explicabitur (n. 842-945).

Quoad tertiam quaestionem de influxu dispositionum in gradus gratiae, erravit olim *lovinianus* (saec. 4), saltem ratione suae fundamentalioris doctrinae iuxta quam tum gloria, ad quam praedestinamur, tum gratia et charitas, quae nunc donatur tanquam illius semen, non suscipit magis et minus sed aequaliter omnibus confertur.[56*]

Idem docuerunt priores *protestantes,* procedentes ex alio principio de

[56] Eum exponit et impugnat Hieronymus, *Adv. loviniantim,* l. 2, n. 18 sqq. Docebat: «Exceptis duobus gradibus bonorum malorumque, nulla diversitas invenitur... Si autem... mihi opponis quare iustus laboret in pace aut persecutionibus, si nullus profectus est nec maiora proemia, scias hoc eum facere, non ut quid plus mereatur, sed ne perdat quod accepit» (n. 18, ML 23. 327).

extrinseca justificatione per meram imputationem iustitiae Christi, quae, cum sit una et indivisibilis, aequaliter et indivisibiliter confertur, ita ut, nec in eodem subiecto nec in diversis, gradus suscipere queat; unde Lutherus ait: «Omnes christiani aeque magni sumus sicut Mater Dei et aeque sancti sicut ipsa».[57]

Quoad quartam quaestionem de certitudine status gratiae in subiecto, iidem *protestantes* ex ulteriori eorum principio de fide, sola causa praefatae extrinsecae iustificationis, logice deduxerunt hominem habere absolutam certitudinem de statu gratiae, eo modo quo est absolute certus de ipsa sua fide, ac proinde absque huiusmodi absoluta certitudine nec iustificari nec salvari posse; quam sententiam explicite damnavit Conc. Trid.

929. Etiam *inter theologos catholicos* non defuerunt aliquae exaggerationes in hac re. Controversia enim de hac re coepit in discussionibus ipsius Conc. Trid., in quibus plures theologi et Patres, sibi reclamantes auctoritatem *Scoti,* admiserunt iustum posse sine speciali revelatione habere quandam particularem ac veluti acquisitam certitudinem fidei de statu gratiae. Subinde, exclusa per tridentinam definitionem ipsa certitudine fidei, aliqui, ut *Ambrosius Catharinur** (quem peculiariter impugnavit Dominicus Soto, *De natura gratiae,* l. 3, c. 10) et recenter *P. Gaucher,*[59] locuti sunt de quadam firmissima ac veluti metaphysica certitudine, de genere sic dictae certitudinis theologicae, quae nempe habetur mediante theologico discursu ex principiis fidei;[60] alii de certitudine physica, qualis est certitudo de his quae immediate exterius videmus; alii, ut *Andreas de Vega,*[61] de certitudine morali stricte dicta, qualis habetur de factis historicis aut praesentibus per testimonium aliorum (puta quod apostoli extiterunt, vel quod Urbs Roma existit, pro eo qui Romam non viderit), cui sententiae recenter adhaesit *M. Oltra.*[62] Contra quos moderni conveniunt in neganda omni proprie dicta certitudine, etiam morali. Ceterum, cum ipse conceptus certitudinis non uno modo ab omnibus exponatur, de praecisa sententia praefatorum theologorum vix certo aliquid dici potest, nisi quod ipsi contendant asserere aliquam veram ac proprie dictam certitudinem, quae nempe omnem formidinem errandi excludat.[63]

Sermo de Nativitate Virginis, ed. Weimar X-3, p. 316.

^*Interpretatio noni capituli synodalis dereti de iustificatione,* a. 1547.—*Defensio catholicarum qui pro possibili certitudine praesentis gratiae disseruerunt* [contra Soto], Venetiis 1547. Confer subsequentia eius scripta et totam eius controversiam cum Soto, apud Olazaran, mox citandum

[59] *Le signe infaillible de l'état de grâce,* Paris 1907.

[60] Ita v. g. ex veritate fidei de efficacitate sacramenti et ex certo facto de rite administrato Baptismo alicui infanti, certo concludo hunc esse in statu gratiae.

[61] *In Conc. Trid.,* l. 9, c 46 (Compluti 1564): *De iustificatione doctrina,* c. 47 (Coloniae 1572).

[62] «Efecto intencional de la gracia actual en orden al conocimiento del propio estado de gracia», ***XVIII*** *Semana espaüola de teologia* (Madrid 1961) 153-166, praecipue 165.

[63] Quoad illorum theologorum sententiam et connexas disputationes habitas in Conc. Trid., confer:

Beltran de Heredia, V., «Controversia 'de certitudine gratiae' entre Domingo de Soto y Ambrosio Catarino», *Cienda tomista* LXI (1941) 133-162.

Gaucher, P., «La certitude théologique de l'état de grâce et le Concile de Trente» *Etudes franciscaines* XXIII (1910) 333-367, 600-613.

ASSERTIO 1. Ad gratiam actualem, sive motionem Dei subeundam, nulla requiritur nec dari potest actualis hominis dispositio. Ad gratiam vero habitualem suscipiendam requiruntur in adulto quaedam supernaturales dispositiones, seu boni motus liberi arbitrii, quos ipsa Dei gratia producit?[4]

930. Nota theologica. Prima pars est *de fide* definita contra pelagianos et semipelagianos a Conc. Arausicano II. Secunda pars est *de fide* definita a Conc. Trid. tum contra eosdem antiquos haereticos tum contra protestantes.

PROBATUR.

931. *Prima pars de gratia actuali* iam sufficienter probata est in cap. 1, ubi de necessitate gratiae ad ipsum initium salutis contra pelagianos (n. 722-728), et tota probatio ad hoc tandem redit quod nulla sit proportio inter quamlibet naturalem dispositionem et supernaturalem entitatem, in qua gratia actualis consistit. Unde S. Thomas in praesenti loco (1-2, q. 112, a. 2) simpliciter concludit: «Si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis quasi praeveniens divinum auxilium; sed potius quaecumque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii quo quis praeparatur ad donum gratiae [habitualis] suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo; et quantum ad hoc dicitur homo se praeparare..., et est principaliter a Deo movente liberum arbitrium, et secundum hoc dicitur a Deo voluntas hominis praeparari» (1-2, q. 112, a. 2).

Heynck, V., «A controversy at the Council of Trent concerning the doctrine of Duns Scotus», *Franciscan studies* IX (1949) 181-258.

Huthmacher, H., «La certitude de l'état de grâce au Concile de Trente», *Nouvelle revue théologique* LX (1933) 214-226.

Nevedt, E., «Peut-on avoir la certitude d'être en état de grâce?», *Divus Thomas* (Piacenza) (1934) 321-349.

Olazaran, J., «La controversia Soto-Catarino-Vega sobre la certeza de la gracia», *Estudios eclesiâsticos* XVI (1942) 145-183; XXXIX (1964) 93-131.—*Documentas inéditos tridentinos sobre la justificaciôn,* Madrid 1957 (documenta respicientia quaestionem de certitudine status gratiae).

Oltra, M., *Die Gewissheit des Gnadenstandes bei Andreas de Vega,* Düsseldorf 1941.—«La certeza del estado de gracia segun Andrés de Vega», *Verdad y Vida* III (1945) 46-98, 325-356, 502-543.

Stakemeier, A., *Das Konzil von Trient Uber Heilsgewissheit,* Heidelberg 1947.

[4] 1-2, q. 112, a. 2; q. 113, a. 3; *In 4 Sent.,* dist. 17, q. 1, a. 2, q* 1 et 2.

Ceterum, si loquimur de dispositionibus supernaturalibus, sic dici potest unam gratiam actualem eiusque effectum esse quodammodo dispositionem ad subsequentem gratiam actualem, ut actum indeliberatum ad deliberatum et actum imperfectiorem ad perfectiorem, iuxta superius dicta (n. 856-861) de modo quo Deus successive movet voluntatem ad actus tum intentionis tum electionis in via salutis, ope gratiae operantis et cooperantis, praevenientis et subsequentis. Attamen, huiusmodi dispositio ex una parte non est proprie dicta dispositio, quia unus actus est independens ab alio et fit sub nova motione quae cessat cum ipso actu, dispositiones vero proprie dicuntur relate ad aliquam stabilem formam, et ex alia parte non est necessaria, quia potest Deus convenienter movere voluntatem ad actum perfectiorem quin eam praemoveat ad actum imperfectiorem.

932. *Secunda* pars de necessitate dispositionum ad suscipiendam *gratiam habitualem* proponitur a Magisterio in *Conc. Trid.,* quod non solum docet existentiam et necessitatem praeparationis ad iustificationem (sess. 6, cap. 5, supra cit., n. 723); cap. 6, infra cit., n. 965; can. 4 et 9) sed etiam singillatim enumerat varias requisitas dispositiones (cap. 6), directe excludens doctrinam protestanticam de sola fide requisita ad iustificationem: «Si quis dixerit, sola fide impium iustificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quo ad iustificationis gratiam consequendam cooperatur, et nulla ex parte necesse esse, eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi: an. s.» (can. 9, Denz. 1559; cf. can. 12-15). Praeterea, Concilium etiam significat hanc eandem praeparationem esse effectum ipsius gratiae (saltem actualis), nec tantum quoad suum initium, seu «iustificationis exordium [quod] in adultis a Dei per Christum lesum praeveniente gratia sumendum est» (cap. 5), sed etiam quoad totum integrumque eius processum, saltem quatenus «gratis iustificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam iustificationis gratiam promerentur» (cap. 8, Denz. 1532).

Scriptura pariter dispositionum necessitatem inculcat, peccatores exhortans ad opera bona, ad fidem, poenitentiam et cordium praeparationem; Hebr. 11. 6: «Accedentem ad Deum oportet credere»; Act. 2. 38: «Poenitentiam agite... et accipietis donum Spiritus Sancti»; 1 Reg. 7. 3: «Praeparate corda vestra Domino»; quos textus assumit ipsum Conc. Trid. (cap. 6). Eademque est Patrum doctrina tum de necessitate praeparationis tum de istius absoluta dependentia ab ipsa gratia. Quaedam testimonia dedimus supra (n. 725 sq.), alia referuntur a Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum,* in indice theologico, ad n. 362 sq. Ceterorum doctrinam resu-

mit *Augustinus,* tum brevi illo effato quo necessitatem humanae cooperationis indigitat: «Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te» *(Serm.* 169. 11. 13, ML 38. 923), tum sequenti assertione de dependentia illius cooperationis ab ipsa gratia, qua S. Doctor circa finem suae vitae colligit sensum totius sui certaminis contra pelagianos: «Satis docuisse me existimo, vel potius plus quam satis, dona Dei esse, et incipere in Dominum credere, et usque in finem in Domino permanere» *(De dono persev.* 24. 66, ML 45. 1033).

933. Rationem theologicam S. Thomas his paucis verbis assignat, absque ulteriori explicatione: «Primo igitur modo accipiendo gratiam [seu pro gratia habituali], praeexigitur ad gratiam aliqua gratiae praeparatio, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita» (1-2, q. 112, a. 2). Scilicet: Sicut in ordine naturali forma aliqua perfecta et completa, quae nempe dat subiecto esse aliquod stabile ac permanens, non introducitur in subiectum nisi dispositum, ut sic absque violento saltu fiat transitus a privatione formae ad ipsam formam per entitatem quandam dispositivam, veluti pontem ac medium inter extrema, ita ordinario et consueto modo agendi divinae providentiae convenit ut etiam in ordine supernatural! forma gratiae habitualis non introducatur in animam nisi prius supernaturaliter dispositam.

Haec autem dispositio nequit consistere nisi *in motu liberi arbitrii,* seu in liberis actibus supernaturalibus, saltem in adulto sui compote, cum Deus moveat unumquodque secundum propriam naturam et proprium sit homini esse liberi arbitrii. Ex quo praeterea sequitur huiusmodi dispositionem *produci* non a libero arbitrio sed ab *ipsa gratia* in libero arbitrio, cum agatur de actibus supernaturalibus, qui proinde nonnisi a gratia saltem actuali produci possunt, ut patet ex dictis in priori parte.

Inter huiusmodi dispositiones, aliae sunt *remotae,* quae nempe versantur in linea inferiori quam forma gratiae sanctificantis nec ideo hanc necessario inducunt (scilicet actus informes fidei, spei, timoris, amoris initialis et attritionis, de quibus sermo erit in capite sequenti, n. 965-967), et hae producuntur a gratia actuali; aliae vero sunt *proximae,* quae versantur in eadem linea ac illa forma, veluti propria eius accidentia (cf. supra, n. 927), ac ideo eam necessario inducunt (actus fidei formatae et peculiariter actus contritionis et charitatis; cf. infra, n. 968 sq.), et hae producuntur vel a gra-

tia actuali vel ac probabilius ab ipsa gratia habituali, iuxta duplicem theologorum sententiam, mox exponendam.

934. Ad huius communis conclusionis ulteriorem determinationem, disputant ac discrepant theologi de *quatuor particularibus quaestionibus.* Dictum est enim veras dispositiones requiri, et quidem in adulto sui compote, idque saltem ex lege ordinariae divinae providentiae sive ordinatae potentiae, easque produci ab ipsa gratia. Inde ulterius quaeritur: *primo,* utrum dispositiones influant physice an moraliter tantum; *secundo,* utrum etiam in carente usu rationis (infante et amente) requirantur dispositiones, aliae, ut patet, a motu liberi arbitrii; *tertio,* utrum etiam in adulto de potentia Dei absoluta possit gratia infundi absque praefata dispositione sive motu liberi arbitrii; *quarto,* utrum dispositiones in adulto producantur omnes a gratia actuali, scilicet non tantum remotae dispositiones (seu informes actus fidei, spei, timoris, amoris initialis et attritionis) sed etiam proximae (actus fidei formatae et perfectae contritionis ac charitatis), an istae producantur ab ipsa gratia habituali.[65]

935. *Ad primam quaestionem* respondetur praefatas *dispositiones influere physice* (nec tantum moraliter), ut docent communiter thomistae contra alios (cf. supra, n. 928), etsi huiusmodi dissidium videri possit de vocibus aut in aequivocadone fundari. Ratio est, tum quia vera moralis dispositio in ordine supernaturali non aliter concipi potest quam ad modum meriti, quod tamen ante iustificationem non datur, tum quia actus praecedentes iustificationem seu gratiam habitualem sunt ex natura rei ordinati ad illam, utpote entitates imperfectae relate ad perfectam in eadem linea entitatis supernaturalis: quod autem ex natura rei ad aliud ordinatur, recte dicitur proprie ac physice ad illud disponere, nec tantum improprie sive moraliter, ex mera extrinseca agentis divini ordinatione.

Huiusmodi tamen physicae dispositiones, sunt merae dispositiones, seu nonnisi dispositive influunt, nec habent ulteriorem vim effectivam, quemadmodum actus naturales qui valent non tantum disponere ad habitum sed etiam hunc producere. Ratio est, tum quia habitus supernaturalis est infusus nec potest acquiri per actus, tum quia non est purus habitus supponens potentiam in eodem ordine, sed habet etiam modum potentiae, nullus vero actus potest producere potentiam a qua procedit, secus effectus produceret causam suam (quod quidem intelligendum est etiam de gratia sanctificante quae, quamvis non sit habitus operativus, est istius radix et principium). Ut patet, idem valet de posteriori augmento gratiae et virtutum, cum sit eiusdem rationis ac prima illarum productio (cf. 2-2, q. 24, a. 4-6).

936. *Ad secundam quaestionem* de subiecto carente usu rationis, sufficienter respondetur dispositionem in eo *non requiri* ob ipsius incapacitatem, cum Deus moveat unumquodque secundum propriam naturam et conditionem *(In 4 Sent.,* dist. 17, q. 1, a. 2, q' 1), eo vel magis quod, cum agitur de infan-

[65] De his quaestionibus peculiariter ac diffuse agunt Salmanticenses, *De iustificatione,* dub. 2-5.

tibus et perpetuo amentibus, peccatum originale removendum «non consistit in actuali deordinatione voluntatis, sed in quadam habituali deordinatione naturae...; et ideo remittitur eius peccatum cum habituali immutatione per infusionem gratiae et virtutum, non autem cum actuali [sicut in adulto sui compote]» (3 p., q. 86, a. 2).

Quidam tamen, ut salvent in toto rigore praecitatum principium S. Thomae, iuxta quod «nulla forma potest esse nisi in materia disposita», conantur etiam in tali subiecto assignare aliquam dispositionem, aliam quidem a motu liberi arbitrii, scilicet vel merita Christi (ita Caietanus, *In 1-2,* q. 112, a. 2), sed in hoc casu ageretur de mera extrinseca ac morali dispositione; vel passivam receptionem sacramenti, sed haec nihil in subiecto ponit nisi effertum sacramenti; vel primum sacramenti effectum sive characterem (ita Capreolus), sed character non est proprie ac simpliciter dispositio ad gratiam, cum non sit in eodem ordine sed in inferiori gradu supernaturalitatis, et aliunde in circumcisione parvulis iustificatis non dabatur; vel ipsas virtutes quae ex ipsa gratia profluunt quaeque intelliguntur praecedere gratiam in ordine causae materialis sive dispositivae (ita Salmanticenses et Billuart), quae sententia probabilitate non caret, attentis infra dicendis de ipsis actibus illarum virtutum ut dispositionibus ad habitum gratiae.

937. *Ad tertiam quaestionem* de absoluta possibilitate infundendi adulto sui compoti gratiam habitualem absque dispositivo motu liberi arbitrii, communiter theologi (contra paucos, inter quos praecipue D. Soto, *In 4 Sent.,* disp. 15, q. 1, a. 2, provocans ad S. Thomam, 3 p., q. 86, a. 2) respondent *affirmative,* tum quia forma non dependet essentialiter a dispositione, quae est aliquid sibi extrinsecum, sed tantum a subiecto in genere causae materialis (quod in casu est anima ut habens potentiam oboedientialem), et ab agente in genere causae efficientis, tum quia actus perfectae contritionis ac charitatis, qui est proxima et optima dispositio ad gratiam habitualem iustificantem, est absolute separabilis ab ista, cum sit posterior ipsa, utpote effective procedens ab ipsa (ut infra ostendetur), et de facto separatur in casu quo iustificatur dormiens vel sensibus destitutus (in quo tamen iuxta actualem providentiam praerequiruntur saltem imperfectae et remotae dispositiones).

Obicienti autem quod ipsa ratio voluntarii in peccato requirit motum liberi arbitrii in peccatore, ut voluntarie auferatur quod voluntarie admissum est, respondetur peccatum habituale consistere in ipsa privatione gratiae, ex libero actu peccaminoso relicta, quae non est voluntaria actu sed habitu et ad modum termini relicti, ac ideo auferri potest per meram positionem gratiae, quae ceteroquin, utpote inclinans ad actum quo voluntarie convertimur ad Deum, est pariter voluntaria habitualiter.

938. *Ad quartam ac difficiliorem quaestionem,*% utrum scilicet proxima dispositio ad gratiam habitualem, seu actus perfectae contritionis et charitatis,

% Fatetur Ioannes a S. Thoma: «Mirum est quot quantaque ingenia haec torserit difficultas, tum in seipsa, tum in explicanda mente D. Thomae in articulo octavo huius quaestionis [1-2, q. 113, a. 8]» *(In 1-2,* disp. 28, a. 2). Billuart, expositis variis sententiis, a solutione quaestionis abstinet eamque ipsi lectori relinquit.

producatur ab ipsa gratia habituali cum infunditur (non vero a distincta ac praecedenti gratia actuali, sicut producuntur remotae dispositiones, seu informes actus fidei, spei, timoris, amoris initialis et attritionis), dividuntur theologi tam thomistae quam extranei.

Plures enim, ut *Suarez (De gratia,* l. 8, c. 12; *De auxiliis,* l. 3, c. 4), *Lugo (De poenit.,* disp. 8, sect. 7), Granados, Ripalda, et inter thomistas *Ioannes a S. Thoma (In 1-2,* disp. 28, a. 2), Silvius, Contenson et Philippus a S. Trinitate, id *negant* quoniam impossibile videtur quod actus effective procedens ab ipsa gratia, ac ideo in linea efficientiae et existentiae posterior, eandem praecedat ut dispositio. Si enim ab illa efficitur, supponit eam iam existentem in subiecto (cum nulla causa efficiens causet nisi prius existât) adeoque nequit disponere subiectum ad illius receptionem, cum iam sit recepta. Nec valet, inquiunt, invocare principium iuxta quod causae sunt invicem causae in diverso genere, quia hoc obtinet tantum in causis parallelis (ut materia et forma, efficiente et finali), hic vero agitur de ipso eodem ordine efficientiae, in quo actus contritionis causatur a gratia, qui ordo supponit existentiam causae seu gratiae iam receptae in subiecto, quae proinde nequit dispositive causari ab ipso suo effectu. Quibus videtur favere S. Thomas, 1 p., q. 62, a. 2, ad 3; 1-2, q. 109, a. 6, ad 3; q. 112, a. 2; 3 p., q. 89, a. 1, ad 2; *De veritate,* q. 28, a. 8.

Communius vero thomistae, signanter *Ferrariensis (In C. Gent. 3.* 153), *Caietanus (In 1-2,* q. 113, a. 8), uterque Soto, Cano, Baiiez, Alvarez, Ledesma, Serra, *Gonet (De iustificatione,* disp. 1, a. 8), *Salmanticenses (De iustificatione,* disp. 3, dub. 3 et 4), quibus inter extraneos consentiunt praesertim *Valentia (In 1-2,* disp. 8, q. 5) et *Vazquez (In 1-2,* disp. 211), id *affirmant* (quamvis non necessario negent praefatam dispositionem posse absolute procedere a praecedenti gratia actuali).[67] Idque ob duplicem rationem, tum theologicam tum philosophicam.

939. Primo nempe, actus contritionis et charitatis qui est ultima dispositio ad gratiam, est actus vitalis, plena vitalitate supernatural!; ergo debet procedere a gratia sanctificante (mediantibus virtutibus poenitentiae et charitatis), quae est principium vitae supernaturalis; item, ille actus est meritorius vitae aeternae, ergo procedit a gratia quae est principium omnis meriti (1-2, q. 112, a. 2, ad. 1; q. 113, a. 7, obi. 4); item, cum ille actus sit meritorius, nisi procederet a gratia sed simpliciter eam antecederet, esset meritorius ipsius gratiae, cui obstant verba Conc. Trid.: «Nihil eorum, quae Justificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur» (sess. 6, cap. 8, Denz. 1532).

Secundo, iuxta principium in philosophia receptum, causae sunt sibi invicem causae in diverso genere, id utique intelligendo tantum de causis parallelis, seu de causis materiali et formali et de causis efficienti et finali ad invicem comparatis, non vero de causa efficienti comparata ad materialem vel

[67] Salmanticenses tamen *(De iustificatione,* disp. 2, dub. 6, § 5) docent actum contritionis et charitatis absolute elici non posse sub sola gratia actuali, sed necessario elici ab ipsa gratia habituali sanctificante, mediantibus virtutibus. Confer infra, n. 963.

formalem. Iamvero actus contritionis, quamvis sit effectus gratiae in linea causae efficientis et ita eam simpliciter subsequatur, tamen potest se habere ad eam ut causa materialis dispositiva, si nempe gratia consideratur non ut causa efficiens sed ut causa formalis, seu ut forma permanenter afficiens animam, ita ut contritio praecedat gratiam in ratione causae materialis dispositivae et vicissim gratia praecedat contritionem in ratione causae formalis, illam informantis ac dignificantis. Idque contingit etiam in naturalibus mutationibus, in quibus nempe ultima dispositio ad formam causatur et dependet in esse ab ipsa forma in genere causae formalis, seu producitur ab agente in subiectum ope ipsius formae in suo genere causae formalis (cf. supra, n. 927). Ex quo quidem integratur argumentum sequenti modo: ultima dispositio ad formam producitur ab ipsa forma, ergo ultima dispositio ad gratiam producitur ab ipsa gratia, in ratione causae formalis.

Ad gravem autem illam adversariorum difficultatem, petitam ex eo quod gratia est non solum causa formalis, sed etiam efficiens, actus contritionis et charitatis, quae quidem causa petit prius existere in subiecto, respondent generatim gratiam habitualem considerari posse dupliciter, primo scilicet *in fieri* et prout infunditur ac se habet ex parte agentis divini, secundo *in facto esse* et ut infusa tanquam forma subiecti, et primo modo est productiva actus contritionis ac praecedit seipsam tanquam formam, ad quam proinde ille actus potest se habere ut dispositio; et afferunt exemplum venti aperientis fenestram et intrantis aulam, nam inter ingressum venti ut est in fieri et eundem in facto esse, mediat aperitio fenestrae, quae effective procedit ab ingressu venti ut est in fieri et simul disponit ad ingressum venti in facto esse. Salmanticenses vero *(De iustificatione,* disp. 3, dub. *4,* n. 71-74, 96-98), seposita ut minus congrua ea distinctione et responsione, melius respondent quod, quamvis actus contritionis utpote effectus gratiae sit *simpliciter* posterior illa, potest tamen esse anterior illa *secundum quid* seu in ratione causae dispositivae, cui competit minimum quid in genere causalitatis, cum non sit proprie causa, nequidem materialis, et gratia possit absolute existere extra omnes suas causas absque illa dispositione; unde in illo instanti considerationis, in quo gratia concipitur ut causa efficiens contritionis, ipsa explicat attributum existentiae et efficientiae, nec ideo potest praecedi a suo effectu, in illo vero instanti in quo concipitur actus contritionis disponere ad gratiam, gratia non explicat attributum existentiae et efficientiae, sed tantum abstractive attributum formae susceptae in subiecto, ac ideo potest praecedi ab ipso suo effectu sub ratione causae materialis dispositivae. Ceterum, utraque explicatio ad hoc tandem redit quod, quamvis gratia sit causa efficiens contritionis, et sub hac ratione eam praecedat, est tamen etiam causa formalis ipsius, et sub hac ratione, dum eam praecedit ut forma, ab ea praeceditur tanquam a causa materiali dispositiva ad formam.

940. Haec altera sententia est probabilior et conformior menti S. Thomae (praecipue *In 4 Sent.,* dist. 17, q. 1, a. 4, q* 1 et 2 et 1-2, q. 113, a. 8, corp., ad 1 et 2; confer alios textus apud Salmanticenses qui de mente S. Thomae diffuse disserunt). Potest igitur gratia iustificationis considerari veluti ad modum unius cum contritione, seu tanquam quaedam forma vitalis, vitaliter

animam ingrediens ac suam ipsius dispositionem vitaliter et effective producens, ita ut, si aspiciatur ex una parte, seu in linea causae efficientis, actus contritionis eam subsequatur, si vero aspiciatur ex altera sui parte, seu in linea causae formalis, ille idem actus contritionis eam praecedat et ad eam disponat subiectum, quemadmodum ventus aulam ingrediens, dum efficienter aperit fenestram, sui ipsius ingressus dispositionem producit, vel sicut vacca, stabulum aliter ingredi non valens, per caulam a se procedentem ac sibi posteriorem stabuli portam pedetemptim aperit, ac ita, ad totius corporis ingressum disponens, retrocendo ingreditur: sic gratia per suam ipsius contritionem, a se productam, animam per viam dispositionis ingreditur, quam aliter ingredi non potest.

ASSERTIO 2. Supernaturales ac remotae dispositiones ad gratiam habitualem, quae fiunt sub auxilio gratiae actualis, non necessario hanc gratiam inducunt si considerantur prout sunt a libero arbitrio, necessario vero si considerantur prout sunt a motione divina.[68]

PROBATUR.

941. Praefatae remotae dispositiones, scilicet informes actus fidei, spei, timoris, amoris initialis et attritionis (uno verbo praeparatio ad iustificationem sive infusionem gratiae habitualis), eliciuntur a libero arbitrio, ut a Deo moto nec se movente (cf. supra, n. 858 sq.). Si ergo considerantur ut eliciti a libero arbitrio, utut moto a Deo, ipsi non necessario inducunt gratiam habitualem, quia, cum possint ab ipso frustrari in sua finalitate ac destinatione, eo ipso inducunt rationem remotae ac imperfectae dispositionis, quae est inferioris ordinis ac ipsa forma gratiae inducenda, ac ideo hanc non necessario inducunt, ob defectum proportionis. Si vero considerantur abstractive et ex parte solius motionis divinae, illi actus necessario inducunt gratiam habitualem, quia ad hanc ipsi ordinantur ab ea motione, quae, quantum est de se et abstrahendo ab impedimento liberi arbitrii a Deo ipso permisso, deficere non potest.

Totum ergo ad hoc redit quod illi actus, de facto et qua tales seu prout sunt tantum remotae dispositiones ad iustificationem, hanc non inducunt, ob defectum proportionis; sed quod tales sint, seu quod evadant merae remotae dispositiones nec continuentur cum proxima dispositione quae necessario iustificationem inducit, provenit ex solo defectu liberi arbitrii, nullatenus vero ex ipsa mo-

[68] 1-2, q. 112, a. 3; *In 4 Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 2, q· 3.

tione divina ad hos actus movente liberum arbitrium, nam haec motio non dirigitur ad eos quasi solitarie ac praecisive spectatos, sed tanquam viam ad ultimam dispositionem et infusionem formae, quam quidem de facto obtinet vi propriae ac infallibilis efficacitatis, nisi liberum arbitrium, permittente ipso Deo, apponat impedimentum, vel, quod idem est, nisi ipse Deus permittat liberum arbitrium apponere impedimentum. Quo sensu concludit S. Thomas: «Unde, si ex intentione Dei moventis est quod homo cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur».

942. *Et ex his rimandus est verus ac proprius sensus celebris axiomatis «Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam».*

Huiusmodi axioma aequivalenter invenitur apud Patres,[69] praecisius apud Isidorum Pelusiotam (t c. 449; discipulum Chrysostomi; *Epist.,* L 5, epist. 459: «Qui omnia, quoad eius fieri potest, implet, benigne ei Deus annuit», MG 78. 1594), in terminis prolatum et explicatum est a theologis mediaevalibus, signanter a S. Thoma,[70]*celebrius evasit apud theologos postridentinos ob controversiam thomistico-molinisticam et ob diversum sensum qui ex utraque parte illi attributus est. *Triplex autem sensus* illi dari potest ac datus est.

943. *Sensus pelagianus* atque haereticus: Facienti quod in se est *ex viribus naturalibus,* Deus dat gratiam, saltem actualem primam, secundum *debitum iustitiae.* Hoc modo opus mere naturale est immediata, positiva ac meritoria dispositio ad salutem (pelagiani), vel saltem ad initium salutis, seu ad primam gratiam actualem (semipelagiani; cf. supra, n. 721, 728). Id tanquam haeresis damnatum est a Conc. Arausicano **II**.

944. *Sensus molinisticus-T* Facienti quod in se est *ex viribus naturalibus,* Deus dat *gratiam actualem* (vi cuius subinde praeparatur gratia habitualis) *non secundum debitum iustitiae,* sed secundum ordinationem voluntatis Dei salvificae (pactum Dei Patris cum Christo, ait Molina). Quidam molinistae in eo inciso «Facienti quod in se est» distinguunt inter actus faciliores, qui fiunt solis viribus naturae, et actus difficiliores, qui fiunt cum adiutorio gratiae pure medicinalis sive sanantis (seu auxilii non entitative supernatura-

[69] Bucceroni, I., *Commentarius de axiomate·. «Facienti quod in se est...»,* Romae 1890.

Riviere, J., «Quelques antécédents patristiques de la formule 'Facienti quod in se est...'», *Revue des sciences religieuses* VII (1927) 93-97.

[70] 1-2, q. 109, obi. 2 et ad 2 (cf. q. 112, a. 3, obi. 1 et ad 1); *C. Gent.,* 3. 160; *In Hebr.* 12, lect. 3; *In Rom.* 10, lect. 3 (ed. Cai., n. 849); *De veritate,* q. 24, a. 1, ad 2; a. 15: «Praeparare se ad gratiam, alio modo dicitur facere quod in se est, *sicut est consuetum dici, quod si homo facit quod in se est, Deus dat ei gratiam».*

'* Cf. Molinam et Suarez, cit. supra, in n. 721. Confer etiam modernos molinistas, ut Pesch, *Praei,* dogm. V, n. 210-216, Lange, *De gratia* (Friburgi Br. 1929) 237-246, Lercher, *Instil, theol. dogm.* IV-, n. 301-310, Boyer, *De gratia divina* (ed. 2, Roma 1946) 296 sq.

lis);[72] in utroque autem casu, homini eos actus facienti confertur a Deo gratia actualis elevans sive entitative supernaturalis. Haec dispositio, sive praeparatio ad gratiam, dicitur esse mere negativa, quatenus nempe homo per exercititum praefatorum actuum non ponit impedimentum gratiae.

Huiusmodi explicatio non videtur admitti posse.[73] Nam imprimis, praefati pacti vel ordinationis divinae, conferendi gratiam supernaturalern bene naturaliter agenti, qua ea explicatio sese separat ab errore pelagiano, nullum est vestigium in fontibus revelationis. Praeterea, existentia huiusmodi pacti excluditur ex ipso facto quod multis hominibus naturaliter bene operantibus gratia non datur, quae e converso datur male operantibus sive peccatoribus (cf. Augustinum, *De pecc. merit, et remiss.* 1. 22. 31). Praeterea, ut iam notavimus supra (n. 728), existentia illius pacti non sufficit ad salvandam gratuitatem gratiae; nam, supposito quidem pacto, Deus gratiam daret intuitu boni operis naturalis, saltem tanquam conditionis super quam fundatur ipsum pactum, ac ita unus homo ex seipso ab alio se discerneret in opere salutis et salus initium caperet ab ipso naturali opere.[74] Tandem, non intelligitur qui sit ille actus bonus naturalis qui se habet tanquam negativa dispositio ad gratiam; vel enim est vitatio unius aut alterius peccati (quae quidem possibilis est homini existenti sine statu gratiae), sed haec nihil explicat, tum quia constat saepe maiores peccatores facilius ad viam salutis adduci, tum quia non sufficit vitare unum peccatum, si aliud committitur quod est positiva indispositio ad gratiam; vel est vitatio omnium peccatorum sive observatio totius legis naturalis, sed haec est impossibilis sine gratia, imo sine statu gratiae habitualis (cf. supra, n. 718). Ceterum, non ponere impedimentum gratiae nequit intelligi nisi in quodam sensu positivo, seu pro remotione impedimenti, quae quidem nequit esse nisi ab ipsa gratia, cum sit iam actus quidam supernaturalis; quo sensu ait S. Thomas: «Hoc ipsum quod aliquis non ponit obstaculum, ex gratia procedit» *(In Hebr.* 12, lect. 3).

[72] Distinctionem inter gratiam entitative naturalem et gratiam entitative supematuralem in hanc quaestionem primo invexit Vazquez *(In 1 p.,* disp. 91, c. 12; *In 1-2,* disp. 190), quem diffuse exponunt et impugnant tum Salmanticenses *(De gratia* disp. 3, dub. 9) tum ipse Suarez *(De gratia,* 1. 1, c. 11). Ceterum, idem Suarez *(ibid.,* 1. 4, c. 15, n. 12, 19-22) non aliam quam entitative naturalem gratiam docet, cum loquitur de gratia supernatural! tantum quoad modum, sive auxilio non elevante sed mere sanante naturam vulneratam, seu restituente aliquid pertinens ad naturam integram qua talem.

[73] Cf. Ioannem a S. Thoma, *In 1-2,* disp. 25, a. 2.—Salmanticenses, *De gratia,* disp. 3, dub. 7-9.—Del Prado, *De gratia et libero arbitrio* (Friburgi Helv. 1907) I 308 sqq.—Hugon, *Tractatus dogmatici* (ed. 10, Parisiis 1935) III 120-124.—Garrigou-Lagrange, *De gratia* (Torino 1946) 67-71.

[74] Quod sequenti exemplo illustrant Salmanticenses: «Sicut si rex promitteret civitatem facienti tale vel tale opus, ille utique se discerneret, qui praedictum opus efficeret, et merito alterius desidiam damnaret, qui conscius regiae promissionis nihil operaretur ad consecutionem praemii; quamobrem tota ratio, quare, supposita gratiosa promissione regis, imus assequeretur praemium, non vero alius, revocanda esset in laborem unius et negligentiam alterius. Ita ergo, si Deus generaliter promisit suam gratiam facienti quod potest ex viribus naturae, ille homo se discerneret, qui faceret quod naturaliter posset; et inquirenti, cur tibi Deus contulit gratiam suam? merito responderet: quia ego laboravi, ego vigilavi, ego petivi, ego conatus sum per vires proprias consequi gratiam promissam: alii vero, utpote desides, négligentes et ignorantes, a participatione tanti praemii et gratiae excluduntur» (De *gratia,* disp. 3, dub. 7, § 1, n. 162).

945. *Sensus thomisticus*·. Facienti quod in se est *ex viribus ipsius gratiae actualis,* Deus non denegat *gratiam habitualem iuslijicantem.* Quod quidem indicat tum necessitatem gratiae actualis ad omne opus salutare, incluso ipso primo actu salutari, tum necessariam connexionem dispositionis sive praeparationis ad iustificationem cum ipsa iustificatione, consideratae quidem ex parte ipsius motionis divinae de se infallibilis, de qua actum est in nostra Assertione. Et in hoc sensu S. Thomas illud axioma intelligit, tum in praesenti quaestione tum in aliis locis supra relatis (n. 942). Ceterum, idem axioma potest etiam in largiori sensu extendi ad quamlibet gratiam etiam actualem, hoc modo: Facienti quod in se est ex viribus ipsius gratiae actualis, Deus non denegat ulteriorem gratiam actualem, donec ipse perveniat ad ipsam habitualem gratiam iustificationis. In uno ergo tantum casu axioma non valet, scilicet relate ad primam gratiam actualem, quae ideo non datur facienti quod in se est, quia quidquid homo facit ante ipsam, est actus mere naturalis, qui nullam habet proportionem dispositionis ad gratiam supernaturalern. Quo sensu S. Thomas absolute docet: «Si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum [seu gratiam actualem], sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis quasi praeveniens divinum auxilium; sed potius quaecumque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum» (1-2, q. 112, a. 2; cf. supra, n. 931).

ASSERTIO 3. Proximae dispositiones ad gratiam habitualem iustificantem eiusque augmentum ita influunt ut, iuxta earum inaequalitatem et gradum, inaequaliter et in diverso gradu gratia conferatur. Gratia autem actualis, cum non dependeat a proprie dictis dispositionibus, distribuitur iuxta merum beneplacitum divinae voluntatis, ita tamen ut omnibus hominibus conferatur aliqua gratia sufficiens ad salutem.[75]

946. Nota theologica. Utraque pars est *de fide* definita a Conc. Trid., scilicet inaequalitas gratiae in iusto, dependenter a dispositionibus, et collatio omnibus alicuius gratiae sufficientis qua observatio divinorum praeceptorum sit possibilis.

PROBATUR.

947. *Quoad primam partem,* doctrina Magisterii profertur praecipue a *Conc. Trid.,* sess. 6, cap. 7: «lustitiam in nobis recipimus unusquisque suam, secundum mensuram, quam 'Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult' [1 Cor. 12. 11], et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem»; cap. 10: «In ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, 'coopérante fide et bonis operibus'

75 1-2, q. 112, a. 4.

[cf. lac. 2. 22], crescunt atque magis iustificantur»; can 24: «Si quis dixerit, iustitiam acceptam non conservari atque etiam non augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse iustificationis adeptae, non etiam ipsius augendae causam, an. s.» (Denz. 1529, 1535, 1574).

Scriptura inaequalitatem gratiae non uno modo significat, scilicet tum in praedicata plenitudine gratiae de Christo et B. Virgine: «Plenum gratiae et veritatis» (Io. 1. 14); «Ave, gratia plena» (Luc. 1. 28); tum in inaequalitate charitatis, quae quidem ipsi gratiae commensuratur: «Cui autem minus dimittitur, minus diligit» (Luc. 7. 47); «Diligis me plus his?» (Io. 21. 16); tum in inaequalitate gloriae, quae meritis gratiae commensuratur: «In domo Patris mei mansiones multae sunt» (Io. 14. 2); «Stella enim a stella differt in claritate»; tum directe in sequentibus locis quibus significatur etiam inaequalitatis gratiae dependentia ab inaequalitate dispositionum: «Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi» (Ephes. 4. 7; ubi, quamvis directe agatur de gratia gratis data, tamen indirecte etiam gratia gratum faciens implicatur, ut suadet totus contextus de corpore Christi mystico); «Et uni dedit quinque talenta, alii autem duo, alii vero unum, unicuique secundum propriam virtutem» (Mat. 25. 15: parabola talentorum); «Crescite vero in gratia et in cognitione Domini nostri Salvatoris lesu Christi» (2 Petr. 3. 18); «Qui iustus est iustificetur adhuc, et sanctus sanctificetur adhuc» (Apoc. 22. 11; quo textu utitur Conc. Trid. in cap. 10).

Patrum doctrina profertur ad modum unius cum doctrina tum de necessitate dispositionum (cf. supra, n. 932), tum de inaequalitate meritorum horumque effectuum (cf. infra, n. 1015 sq.).

948. Ratio theologica deducitur ex ipsa ratione dispositionis, quae, ut dictum est supra (n. 933), necessaria est ad introductionem formae gratiae. Nam dispositio non solum influit in existentiam sive introductionem formae, sed etiam in modum quo forma suscipitur in subiecto, praecipue cum agitur de forma accidentali consistente in qualitate dispositiva sive habitu, qui gradus suscipit secundum maiorem radicationem in subiecto, seu prout «subiectum magis vel minus participat habitum inhaerentem» (1-2, q. 112, a. 4; cf. supra, n. 835). Unde qui magis se praeparat ac disponit ad gratiam iustificantem eiusque augmentum, pleniorem gratiam accipit; si sgitur de ipsa gratia primae iustificationis, huiusmodi ultima dispositio est actus contritionis et charitatis, iuxta cuius proinde gradum homo sanctificatur.

Ceterum, ut notat S. Thomas, bona hominis dispositio non est nisi proxima causa inaequalitatis gratiae; nam, cum ipsa dispositio causetur a Deo movente liberum arbitrium, «prima causa huius diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat, ad hoc quod ex

ZX* *M-'

diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat, sicut etiam diversos gradus rerum instituit ut esset universum perfectum» (ibid.).

Praeterea, observat S. Thomas quod, si gratia consideratur non ex parte subiecti sed obiecti (nam ex utraque parte accipitur magnitudo in habitibus), sic gratia non admittit inaequalitatem et gradus, sed est omnino eadem in omnibus hominibus «quia gratia secundum sui rationem coniungit hominem summo bono, quod est Deus» (cf. dicta superius, n. 800, de specifica unitate cuiuslibet gratiae, etiam Adami innocentis et Christi).

Quod attinet secundam partem nostrae Assertionis, scilicet de *universali collatione gratiae sufficientis* ad salutem, quae est pariter de fide definita a Conc. Carisiaco, Conc. Trid. et Innocentio X contra praedestinatianos, protestantes et iansenistas, eam sufficienter exposuimus ac probavimus in tractatu De Deo Uno (in vol. 1, n. 770-783), in generaliori quaestione de salvifica Dei voluntate.

ASSERTIO 4. Seclusa speciali ac privata Dei revelatione, nemo certus esse potest se esse in statu gratiae, qualibet proprie dicta certitudine, etiam morali, quae nempe excludat omnem formidinem errandi.[76]

949. Nota theologica. Certitudinem fidei de statu gratiae non esse necessariam, est *de fide* definita in canone tridentino. Eam non esse possibilem, est *theologice certum,* imo proximum fidei, ex capite tridentino. Non esse pariter possibilem aliam proprie dictam certitudinem (seclusa fidei certitudine), etiam moralem, est doctrina hodie tam communis ac firma inter theologos, ut dici possit contrariam sententiam non carere omni prorsus *temeritate.*

PROBATUR.

950. Magisterii doctrina exprimitur praecipue a Conc. Trid.[77] in ipsa refutatione supradictae sententiae protestantium. Sess. 6, cap. 9: «Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet: sic quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse

[76] 1-2, q. 112, a. 5; *In 1 Sent.,* dist. 17, a. 4; *In Sent.,* dist. 9, q. 1, a. 3. q* 2; dist. 21, q. 2, a. 2, ad 2; *De veritate,* q. 6, a. 5, ad 3; q. 10, a. 10; *In 1 Cor.,* cap. 12, lect. 1; cap. 13, lect. 2.

[77] De discussionibus habitis in Concilio circa hanc doctrinam confer bibliographiam supra relatam, in n. 929.

consecutum» (Denz. 1534). Can. 13: «Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa: an. s.» (Denz. 1563). Can. 14: «Si quis dixerit, hominem a peccatis absolvi ac iustificari ex eo, quod se absolvi ac iustificari certo credat, aut neminem vere esse iustificatum, nisi qui credit se esse iustificatum, et hac sola fide absolutionem et iustisficationem perfici: an. s.» (Denz. 1564; cf. can. 12 et 15).

In his canonibus directe et ut de fide definitur tantum certitudinem fidei de propria justificatione *non esse necessariam* (nec a fortiori pertinere ad essentiam iustificationis). In capite vero explicite ac directe dicitur etiam eam certitudinem *non esse possibilem;* num autem etiam hoc sit de fide, pendet a quaestione num non solum canones sed etiam capita proponant doctrinam ut de fide (quod a non paucis theologis negatur); unde id est saltem theologice certum ac dici potest proximum fidei.

Quod autem attinet sensum huius doctrinae, expressae praecipue in illis verbis *«Nullus scire valet certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum»,* notandum est per haec verba excludi certitudinem fidei de statu gratiae, tum qualiter intelligitur a protestantibus, tum qualiter intelligeretur in doctrina catholica de fide, ita scilicet ut quis eo modo sit certus quo modo est certus de articulis fidei, puta de existentia ipsius gratiae, de iustificatione hominis per opus operantis contritionis vel per opus operatum sacramenti.

Praeterea, quamvis Concilium directe excludat tantum «certitudinem fidei», tamen in verbis quibus immediate hanc certitudinem describit: «Cui non potest subesse falsum», videretur implicite excludere etiam omnem aliam certitudinem (etiam non fidei), cui haec descriptio convenit, adeoque omnem stricte dictam certitudinem, ita ut verba Concilii sic glossari possint, mere transferendo mentionem fidei: «Nullus scire valet certitudine, cui non potest subesse falsum, qualis est praecipue certitudo fidei, se gratiam Dei esse consecutum». Sed hanc esse ipsam mentem Concilii probari non potest, imo contrarium suadet ipsa controversia subinde exorta inter tridentinos ipsos theologos Sotum, Catharinum et Vegam, et duorum postremorum sententia de certitudine theologica vel saltem morali quam homo habere potest de statu gratiae (cf. supra, n. 929).

951. Scriptura utriusque testamenti plures continet locos ab ipsis Patribus passim invocatos, in quibus indicatur vel innuitur incertitudo de interiori hominis bonitate et sanctitate (quorum praecipuus est 1 Cor. 4. 2-5).

Psal. 18. 13: «Delicta quis intelligit? Ab occultis meis munda me et ab

alienis parce servo tuo. Si mei non fuerint dominati, tunc immaculatus ero et emundabor a delicto maximo».[78]

Eccle. 9. 1: «Sunt iusti atque sapientes, et opera eorum in manu Dei; et tamen nescit homo utrum amore an odio dignus sit».[79]

Eccli. 5. 5: «De propitiato peccato noli esse sine metu».

Phil. 2. 12: «Cum metu et tremore vestram salutem operamini».

1 Cor. 9. 27: «Castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar». In hoc et duobus praecedantibus textibus directe agitur de incertitudine perseverandi in accepta gratia, non vero de incertitudine ipsius acceptae gratiae, quamvis et haec indirecte involvi videatur, ut suadet sequens ac praecipuus textus.

1 Cor. 4. 2-5: «Hic iam quaeritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur. Mihi autem pro minimo est ut a vobis iudicer aut ab humano die; sed neque meipsum iudico: *nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum;* qui autem iudicat me Dominus est. Itaque nolite ante tempus indicate, quoadusque veniat Dominus, qui et illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium; et tunc laus erit unicuique a Deo». Quamvis in toto contextu agatur de non iudicandis exterioribus hominum operibus, tamen illud incisum «Nihil enim...» manifeste significat incertitudinem hominis de sua vera et interiori iustitia; ex quo etiam illustratur vel completur sensus duorum praecedentium textuum 1 Cor. 9. 27 et Phil. 2. 12. Ipsum cap. 16 (cf. cap. 9) *Conc. Trid.* videtur esse implicita paraphrasis huius paulinae doctrinae.[80]

[78] J. Cales, *Les psaumes* (éd. 6, Paris 1936) I 236, concorditer cum originali hebraico vertit: «Qui se rend compte des fautes de surprise? Pardonne-moi mes fautes cachées! Préserve aussi ton serviteur des péchés délibérés: Qu'ils ne dominent pas sur moi; alors je serai pur et innocent de faute grave» (cf. ibidem, p. 239, 241, 243). In quo sensu, si verus est, fere nihil manet quod ad rem nostram faciat, cum agatur de sola distinctione inter peccata levia et gravia.

[79] Hic locus nimis festinanter a pluribus modernis exegeris seponitur, eo quod textus hebraicus ferat: «Homo nescit sive amorem sive odium». Attamen sensus Vulgatae, quem assumit ipse Hieronymus (cf. infra, n. 952), congruit contextui. Nam, quamvis sensus immediatus sit hominem non posse scire num ametur vel odio habeatur a Deo ex modo agendi divinae providentiae quae bona et mala indifferenter distribuit tam bonis quam malis, tamen hoc ipsum inculcat impossibilitatem cognoscendi alio modo qui sunt boni et qui sunt mali, adeoque incertitudinem status gratiae. Praefatorum exegetarum sententiam sic exponit et approbat D. Buzy: «Il fallait s'attendre à voir ce texte versé au débat de la grâce sanctifiante... Les exégètes modernes sont unanimes à protester contre une interprétation qui ne respecte pas suffisement le sens exacte du texte et du contexte. Les plus indulgents, tel Gietmann [in *Cursu Scripturae],* s'ils n'osent parler de contresens, parlent cependant d'accommodation et d'interprétation non nécessaire... Le plus sage et le plus vrai sera donc de ne plus utiliser le texte de l'amour et de la haine aux fins théologiques pour lesquelles il n'a pas été rédigé» *(La Sainte bible,* ed. Pirot-Clamer VI 255 sq.). Idem fere dicit J.-J. Weber, *Le livre de Job — L'Ecclésiaste* (Paris 1947) 296.

[80] Ad rem Prat: «[S. Paul] nie que le témoignage de la conscience soit un motif suffisant pour se croire justifié... Le cas est particulier, mais la raison est générale. Le concile de Trente (sess. 6, cap. 16) paraphrase ce texte, qui est mis en lumière par le rapprochement d'autres passages, 1 Cor. 9. 27, Phil. 2. 13, etc.» *(La théologie de Saint Paul* [éd. 33, Paris 1942] 114, in nota).

Ad rem etiam indirecte faciunt aliqui loci in quibus significatur ipsa naturalis inscrutabilitas cordis humani, ex qua veluti a fortiori intelligitur eiusdem inscrutabilitas in ordine supernaturali, ubi intervenit etiam elementum gratiae quod sub intima ipsa hominis experientia cadere non potest. Iob. 9. 21: «Etiam si simplex fuero, hoc ipsum ignorabit anima mea».[81] Ier. 17. 9 sq.: «Pravum est cor omnium et inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor et probans renes» (quod quidem tam absolute affirmatur ut valeat non solum de aliis hominibus sed etiam de ipso subiecto quoad cognitionem suipsius).

952. Magis explicita est doctrina Patrum, qui ceteroquin praefatos textus Scripturae passim invocant.

Basilius: «Itaque ne te ipse prae altero iustificaveris, nequando Dei sententia, etsi tua iustificatus, condemnere» *(Hom. de humil.* 4, MG 31. 534).

Hieronymus, commentans praefatum textum Eccle. 9. 1, ait: «Porro hic sensus est: Etiam in hoc dedi cor meum et scire volui quos Deus diligeret, quos odisset. Et inveni iustorum quidem opera in manu Dei esse, et tamen utrum amentur a Deo, an non, nunc eos scire non posse» *(In Eccle.* 9, ML 23. 1135); et alibi addit providentialem rationem huiusmodi incertitudinis: «Ideo ambiguum ponitur et incertum, ut dum homines dubii sint de salute, fortius agant poenitentiam et magis ad misericordiam provocent Deum» *(In Ion.* 3. 9, ML 25. 1144).

Augustinus: «Quantalibet enim iustitia sit praeditus homo, cogitare debet, ne aliquid in illo, quod ipse non videt, inveniatur esse culpandum, cum rex iustus sederit in throno, cuius cognitionem fugere delicta non possunt,, nec illa de quibus dictum est, 'Delicta quis intelligit' (Psal. 18. 13)?» *(De perj. iust.* 15. 33, ML 44. 309).

Gregorius M., ad piam feminam Gregoriam scribit: «Ego indignus sum cui revelatio fieri debeat [num peccata tua fuerint a Deo remissa]... Secura de peccatis tuis fieri non debes, nisi cum iam in die vitae tuae ultimo plangere eadem peccata minime valebis... Perpende, dulcissima filia, quia mater negligentiae solet esse securitas. Habere ergo in hac vita non debes securitatem, per quam negligens reddaris» *(Epist.,* l. 7, epist. 25, ML 77. 878).

953. Ratio theologica, deducta ex ipsa supernaturalitate gratiae, idipsum evidenter ostendit. Nam, ut dictum est in tractatu De Revelatione (in vol. 1, n. 155), certitudo formalis ac obiectiva, sive proprie dicta (qua nempe intellectus adhaeret obiecto absque ulla

[81] *La Sainte Bible* (éd. Pirot-Clamer) vertit: «Suis-je parfait? je m'ignore moi-même». Et commentatur: «Et en fait, dans la pleine conscience de son âme, il en arrive à constater qu'il ne se connaît pas lui-même. Sa vie est une enigme».

errandi formidine), fundatur in ipsa evidentia obiecti, quae potest esse vel intrinseca (certitudo evidentiae simpliciter dicta), seu proveniens ex ipso obiecto immediate aut mediate cognito (et haec subdividitur in metaphysicam, physicam et moralem, iuxta modum quo cognoscitur obiectum et leges in quibus evidentia fundatur), vel extrinseca, seu proveniens ex evidentia testimonii (certitudo fidei), lamvero, de statu gratiae neutra certitudo, sive evidentiae sive fidei, citra specialem revelationem a quolibet homine adulto haberi potest.

Non scilicet *certitudo evidentiae.* Nam haec *vel est immediata,* seu fundata in cognitione experimental!; iamvero gratia eiusque activitas, utpote supernaturalis nec pertinens per essentiam suam ad animam, non cadit sub experientia, eo scilicet modo quo «homo experitur per actus principia intrinseca, sicut voluntatem percipimus volendo et vitam in operibus vitae» (1-2, q. 112, a. 5, ad 1), et aliunde «actus virtutum gratuitarum [in eo quod habent materiale et cadit sub experientia] maximam similitudinem habent cum actibus virtutum acquisitarum» *(T)e veritate,* q. 6, a. 5, ad 3; cf. a. 10, ad 1 et 2) ac proinde nequeunt sui certitudinem gignere. *Vel est mediata,* seu fundata in aliquo principio, ex quo deducitur per necessariam conclusionem; iamvero, principium gratiae est ipse Deus nobis notus per solam revelationem; ex hac autem nequit per ratiocinium seu per theologicam conclusionem deduci existentia gratiae in aliquo particulari subiecto adulto, cum sit generalis ac communis revelatio, ex qua proinde tantummodo deducitur generale principium, iuxta quod cuilibet homini vere poenitenti et vere disposito gratia confertur ex opere operantis vel per sacramentum, sed cui nequit submitti requisita propositio de existentia huiusmodi dispositionis in hoc adulto (quae sub experientia non cadit) ad hoc ut inferatur conclusio de existentia gratiae in hoc homine, quemadmodum id concludi potest quoad infantem baptizatum, de cuius baptismate rite collato certo constare potest.

Ex qua ratione etiam sequitur *non posse haberi certitudinem fidei,* quae nempe respicit publicam revelationem, cum haec praebeat tantum communia principia de existentia gratiae eiusque collatione omni subiecto quod affert congruas dispositiones, de quarum tamen existentia in particulari subiecto nec per experientiam nec aliter constare potest.

954. Contra adductam rationem duae afferri possunt satis speciosae obiectiones.

Primo scilicet, Ecclesia certitudinem habet de sanctitate eius quem canonizat; ergo et iste potest certus esse de sua ipsius sanctitate.

Respondetur. Ecclesia huiusmodi certitudinem acquirit sub charismate assistendae Spiritu S. necnon sub signo miraculi; quae quidem, etsi non sint revelatio, tamen aequivalent speciali revelationi quantum ad hunc effectum, quatenus nempe important divinum interventum. Ceterum, huiusmodi Ecclesiae iudicium fertur post mortem sancti, qui et ipse tunc de sua praeterita sanctitate certus est.

Secundo, potest homo esse certus se habere fidem, ergo etiam se habere charitatem seu gratiam, nec ideo ratio supernaturalitatis obstat huiusmodi cognitioni, cum fides non sit minus supernaturalis quam charitas et gratia.

Respondet Suarez (De gratia, l. 9, c. 12, n. 12 sq.) simpliciter negando quod quis possit certo cognoscere se habere fidem, ita ut nullum aut fere nullus sit discrimen quoad hoc inter fidem et statum gratiae. Attamen, *S. Thomas* (1-2, q. 112, a. 5, ad 2), respondens ad hanc obiectionem, concedit aliquam certam cognitionem de fide et negat paritatem cum gratia et charitate, eo quod fides est in intellectu, ad cuius perfectionem pertinet certitudo de his quae in eo inveniuntur; quod non valet de vi appetitiva ad quam pertinent alia dona supernaturalia. Sed quia sensus huius responsionis non est ita clarus ex ipsa littera, dividuntur thomistae in ulteriori eius explicatione. Quidam, ut *Gonet et Billuart,* dicunt quod fides, cum sit de se habitus certus, informando intellectum communicat illi suum effectum formalem, seu certitudinem infallibilem de suo obiecto, et subsequenter, seu per reflexionem, infallibilem etiam certitudinem de seipsa (nam intellectus est potentia reflexiva super seipsam). *Caietanus* vero (in praefatum locum S. Thomae) distinguens ait hominem habere de sua fide certitudinem non scientiae sed fidei (quo quidem videtur negare praefatam aliorum certitudinem per reflexionem). Tandem *Salmanticenses,* media via accedentes etiam ad responsionem Suaresii, melius respondent hominem esse quidem certum se habere fidem, sed non esse certum hanc suam fidem esse supernaturalem et non procedere ex motivo naturali.

Aliis verbis: Certitudo respicit obiectum et actum, non vero actus qualitatem seu supernaturalitatem; seu homo est certus de fidei obiecto et certitudinaliter experitur se certo assentire tali obiecto, sed nequit esse certus, seu certitudinaliter experiri, hunc suum assensum esse supernaturalem. Et in hoc quidem est paritas cum gratia. Ceterum, salvatur etiam cum S. Thoma disparitas in eo quod de gratia aut charitate homo nihil prorsus experitur, quoniam illa nequit abstrahere a sua supernaturalitate sed hanc determinate importat, «fides autem abstrahit a naturali et supernaturali, et in abstractione parit effectum credendi, quia in eadem abstractione sumptus inducit evidentem notitiam fidei, licet non manifestet eius qualitatem. Unde homo potest certo cognoscere se habere fidem [abstrahendo ab hoc quod sit supernaturalis], quamvis non possit certo cognoscere se habere gratiam» (Salmanticenses, *De gratia,* disp. 9, dub. 1, § 3, n. 17).

955. Ex dictis sequitur nonnisi duo media homini superesse ad cognoscendum proprium statum gratiae.

Primo scilicet, potest alicui concedi *specialis Dei revelatio,* qua

gignitur certa cognitio fidei particularis, ut facta est B. Virgini (Luc. 1. 28: «Ave, gratia plena»), probabiliter S. Paulo (2 Cor. 12. 9: «Sufficit tibi gratia mea»), paralytico et mulieri peccatrici quibus Christus declaravit remissa esse peccata (Mat. 9; 2; Luc. 7. 48), et probabiliter contingit etiam quibusdam mysticis in ultimo statu unionis transformantis.

Secundo, adsunt *plura gravia signa et indicia,* quae, etsi nullam parere possint proprie dictam certitudinem, etiam moralem, qua nempe excludatur omnis errandi formido, tamen sufficiunt ad quandam magnam probabilitatem sive coniecturalem cognitionem, quae dici potest *imperfecta certitudo moralis* et a doctoribus moralibus ut practica certitudo haberi solet, cum excludat omne dubium prudentiale, quaeque sufficit ad agendum moraliter et sine qua non posset homo suscipere vel ministrare quaedam sacramenta.Ω Haec certitudo fundatur in morali quadam lege sive consuetudine, qua divina providentia regit Ecclesiam et qua homines solent regere proprias actiones.

Auctores plura huiusmodi signa proponunt, quae reduci possunt ad tria generalia a S. Thoma assignata. Primo scilicet, *delectatio de Deo et de rebus divinis;* nam trahit sua quemque voluptas. Ad quod signum reducuntur filialis sensus erga Deum, quem indicat ipse Apostolus, Rom. 8. 16: «Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei» (cf. 1 Io. 4. 13); fraterna charitas, iuxta 1 Io. 3. 14: «Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres»; specialis devotio erga-humanitatem Christi in suis mysteriis (ut SS. Cordis) et erga B. Virginem, quam quidam sancti habent etiam ut peculiare signum praedestinationis. Secundo, *contemptus rerum mundanarum;* nam status peccati ad has inclinat, utpote habitualis conversio ad creaturas. Ad quod signum reducuntur pax animi, quam mundus dare non potest, et spiritus paupertatis, castitatis et oboedientiae, qui adversatur tribus praecipuis mundi concupiscentiis. Tertio, *conscientia nullius gravis peccati;* nam peccatum solet conscientiam onerare et angustiare, veluti pondus violenter ab extrinseco adveniens. Ad quod signum reducuntur tum diuturna mandatorum observatio, nam homo in statu peccati solet iterum peccare nec potest totam legem observare, tum spirituales consolationes et divini favores, nam Deus non solet haec concedere peccatoribus.

Ut patet, huiusmodi signa non debent accipi disiunctive, quasi unum vel alterum sufficiat, nam tum ex consuetudine praecedentis status gratiae tum ex permanentibus habitibus fidei et spei, unus vel alter, imo plures ex praefatis actibus, possunt ac solent remanere in peccatoribus, tanquam reliquiae amissae gratiae et germina restaurationis. Neque ex alia parte necessario acci-

82 De differentia inter huiusmodi dubium practicum et dubium speculativum, confer Gonet, *De gratia,* disp. 5, a. 2, § 2, n. 27.

pi debent cumulative, et multo minus in peculiari aliquo perfectionis vel intensionis gradu, secus nonnisi sanctiores viri huiusmodi moralem certitudinem habere possent: sunt enim gradus in vita gratiae, ac ideo etiam gradus in coniecturali certitudine de statu gratiae.[83]

[83] Modo quodam magis piactico ac generali, sic cum Ioanne a S. Thoma describi possunt illi qui possunt de suo statu gratiae confidere: «Tertium genus est eorum, qui diligentiam adhibent in peccatis vitandis et emundanda conscientia, raro cadunt, statim confitentur et conantur surgere, diu perseverant sine evidenti peccato mortali, frequentant sacramenta sine notitia indignae susceptionis, saepe concipiunt propositum firmum non offendendi Deum, laetitiam quandam et promptitudinem in divinis rebus et bonis operibus sentiunt, non torporem aut pigritiam, interiorem pacem et serenitatem habent, castitatem amant et humilitatem et patientiam, a temporalibus non multum retrahuntur vel moti non multum formidant: tales habent signa valde probabilia de sua gratia, vel omnia ista vel aliqua illorum plus vel minus, et moraliter sunt certi de sua gratia et salute» *(In 1-2, q.* 112, disp. 25, a. 3, n. 8).

Confer ibidem de aliis duobus hominum generibus, scilicet de his qui frequenter cadunt et frequenter resurgunt, de quibus timendum est, quamvis eis non desit aliqua probabilitas de statu gratiae: item de his qui frequenter cadunt et raro resurgunt, de quorum salute valde timendum est, etsi non desperandum.

CAPUT IV. DE EFFECTIBUS GRATIAE, SEU IUSTIFICATIONE ET MERITO

956. Agentes superius de formalibus effectibus gratiae sanctificantis (n. 804), diximus iustificationem esse secundarium, utut immediatum, illius effectum, quia involvit influxum alius causae, seu dispositionis subiecti, meritum vero esse effectum mediatum, quia inter ipsum et gratiam mediat actus charitatis. Sub quo aspectu, uterque peculiari modo sibi vindicat rationem effectus gratiae sanctificantis, utpote aliquid magis distinctum a sua causa, et sub hoc titulo seiunctim nunc consideratur. Praeterea, si attenditur divinus ipse influxus, a quo uterque effectus dependet, iustificatio est effectus gratiae operantis, quia per eam, tanquam causam formalem, inducitur ipsum esse in ordine supernaturali, quod quidem solus Deus producit, cum voluntas se habeat ut mota nec movens; meritum vero est effectus gratiae cooperantis,[84] quia respicit operari in ordine supernaturali, adeoque procedit efficienter ab ipsa voluntate ut informata gratia sanctificante, ita ut Deus moveat ad hunc meriti effectum una cum ipsa voluntate, quae proinde non est tantum mota sed etiam movens.[85]

Praesens caput in *sex quaestiones* dividimus, scilicet de iustificationis natura (q. 1) et proprietatibus (q. 2), de meriti existentia (q. 3), conditionibus (q. 4), principio (q. 5) et obiecto (q. 6).

QUAESTIO I. DE NATURA IUSTIFICATIONIS[86]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

957. Iustificatio dicitur a iustitia et significat transitum de non iustitia in iustitiam. Iustitia autem, quae audit quandam rectitudinem sive rectam

[84] Excepto tamen casu actus liberi nec deliberati, qui, una cum suo merito, procedit a gratia ipsa operante. Confer infra, n. 995.

[85] Confer dicta superius, n. 856, et S. Thomam, 1-2, q. 113, prologus; *De veritate,* q. 27, a. 5, ad 17. Sedulo attendas modum divini influxus in utrumque effectum. Cum fit iustificatio, gratia infunditur a solo Deo (gratia habitualis) et concomitans dispositio sive motus liberi arbitrii (puta actus contritionis et charitatis) elicitur quidem libere ab ipsa voluntate, non tamen deliberate, ita ut voluntas se habeat ut mota nec movens, ac ideo ille actus est effectus gratiae actualis operantis. Cum vero subinde producitur meritum sive actus meritorius, hic procedit deliberate ab ipsa voluntate, informata per gratiam quae agit per charitatem, adeoque a voluntate non mere mota a Deo per gratiam actualem sed etiam movente seipsam; unde haec actualis motio divina se habet ut gratia coopérons, concursu tamen non mere simultaneo, sed iugiter praevio, quo nempe praemovet voluntatem ad eliciendum suum actum deliberatum ac meritorium.

[86] 1-2, q. 113, a. 1-6; 3 p., q. 85, a. 5; q. 86, a. 2; *In 4 Sent.,* dist. 14, q. 1. a. 2, q* 1 et 2; dist. 17, q. 1, a. 1, ql 1; a. 3 et 4; C. *Gent.* 3. 158; *De Veritate,* q. 28 per totam. Confer commentatores *In 1-2,* q 113, praecipue Caietanum, Suarez, loannem a S. Thoma, Gonet, Salmanticenses, Billuart.

Huc referri potest etiam generalior bibliographia, allata in cap. 2, q. 1 (de essentia gratiae in communi), sive de ipsa doctrina (n. 756), sive de Conc. Trid. (n. 762), sive dc Scriptura (n. 763) et Patribus (n. 765) ac peculiariter Augustino (n. 766).

hominis dispositionem, in sensu quodam restricto accipitur pro virtute iustitiae, sive ea voluntatis rectitudine quae inclinat ad reddendum unicuique suum; et haec iustitia respicit actum hominis. In sensu autem ampliori significat rectitudinem sive regulationem totius appetitus, tam sensitivi quam rationalis, in linea moralitatis, quatenus ratio subditur Deo et inferiores vires rationi (quo sensu loquimur de iustitia originali in qua primus homo creatus est); et haec iustitia residet in ipsa interiori dispositione hominis. Haec autem duplex esse potest, vel supernaturalis tantum quoad modum (donum integritatis, Adae in iustitia originali collatum) vel quoad substantiam (gratia sanctificans tum Adae in iustitia originali collata, tum nobis); et in utroque sensu loqui possemus de iustificatione, seu de transitu ex non iustitia in iustitiam, quamvis iustificatio accipiatur in altero sensu seu de transitu ex non gratia in gratiam sanctificantem, eo quod de facto utraque iustitia ad modum unius collata fuerit primo homini, nobis autem nonnisi altera conferatur.

Ad rem nostram, seu attenta synthetica tantum ratione qua quaestionem de iustificatione hic tractamus, propinquius faciunt:

Alfaro, J., «Persona y gracia», *Gregorianum* XLI (1960) 5-29.

Bernard, C. A., «Psychologie de la grâce», *Gregorianum* XLVII (1966) 763-769.

Bouillard, H., *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Etude historique,* Paris 1944.

Dantine, W., «Krise der Lehre von der Rechtfertigung in der Gegenwart», *Theologische Zeitschrift* XXII (1966) 184-195; «Verheissung der Lehre von der Rechtfertigung in der Gegenwart», *ibid.* 279-291.

Del Mollno, A., «El don santificante y la personalidad del sujeto», *Claretianum* VI (1966) 377-400.

Dittes, J. E., «Justification par la foi et psychologie expérimentale», *Vie Spirituelle-Supplément* LXXIX (1966) 610-621.

Fernandez, D., «Necesidad de la fe para la justificaciôn segùn los Concilios Tridentino y Vaticano», *XIX semana espaûola de teologia* (Madrid 1962) 43-78.

Flick, M., *L'attimo della giustificazione seconda S. Tommaso,* Roma 1947; (et Alszeghy, Z.), «L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia», *Gregorianum* XLI (1960) 593-619.

Franco, R., «Naturaleza y persona en la justificaciôn del pecador», *Estudios eclesiâsticos* XL (1965) 61-84.

Fransen, P., «Pour une psychologie de la grâce divine», *Lumen vitae* XII (1957) 209-240.

Glorieux, P., «Fieri est factum esse», *Divus Thomas* (Piacenza) XV (1938) 254-278.

Landgraf, A., «Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik», *Scholatlik* III (1928) 28-64.—«Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Eingiessung der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik», *ibid.* VI (1931) 42-62, 222-247, 254-380, 481-504.

Mitzka, F., «Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade», *Zeitschirft für katholische Théologie* L (1926) 27-72, 220-252.

Moeller, Ch., «La grâce et la justification», *Lumen vitae* XIX (1964) 532-544.

Nicolas, J. H., «Le don de l'Esprit», *Revue thomiste* LXVI (1966) 529-574.

Perego, A., *Giustificazione e merito,* Roma 1963.

Problemas en torno a la justificaciôn (XVIII Semana espanola de teologia, 1958), Madrid 1961.

Riviere, J., «Justification», *Dictionnaire de théologie catholique* VIII-2 (Paris 1925) 2042-2227.

Schultes, R., «Circa doctrinam S. Thomae de iustificatione», *Angelicum* III (1926) 166-175, 345-354.

Volk, H., «Gnade und Person», *Festschrift Schmaus* (München 1957) 219-236.

nflj

Tandem hacc proprie dicta justificatio, sive transitus de non gratia in gratiam, dupliciter fieri potest: scilicet, vel per modum simplicis generationis, quae est ex mera formae absentia ad formam, ubi nempe non adfuerit contraria forma peccati (et ita iustificati dicuntur angeli, Ada et Eva, humanitas Christi et B. Virgo), vel per veram transformationem, sive motum de forma contraria in contrariam, de statu peccati in statum gratiae sanctificantis. Et haec est *propriissime dicta iustificatio* (iustificatio impii communiter appellata), de cuius natura hic quaeritur, quaeque, cum sit motus, necessario implicat tria elementa, scilicet terminum a quo (veterem formam), terminum ad quem (novam ac contrariam formam) et transitum sive motum ab uno ad alterum.

T*ria autem quaeruntur,* scilicet utrum iustificatio importet tum veram atque intrinsecam remissionem sive ablationem peccatorum (terminum a quo), tum gratiae infusionem (terminum ad quem), tum motum sive dispositionem liberi arbitrii relate ad utrumque terminum, qui mediet in ipso transitu ab uno ad alium. Porro in huiusmodi quaestione, ita generaliter formulata, non occurrunt inter theologos nisi peculiares quaedam discrepantiae, quae in decursu tractationis indicabuntur. Occurrit vero *fundamentalis error Protestantisme de extrinseca iustificatione per solam fidem,* quem supra in variis locis iam indicavimus (in n. 758 sq., 928) quemque iuverit iterum ad modum unius hic exhibere, iuxta totalem negationem triplicis supradicti quaesiti.

958. *Primo* scilicet, iustificatio prout est remissio peccatorum, non importat veram sive intrinsecam ablationem peccatorum, sed tantum extrinsecam eorum *non imputationem;* quod quidem est idem ac remissionem peccati reducere ad ablationem non ipsius culpae sed solius poenae (scilicet poenae damni sive privationis visionis beatificae). *Secundo,* positive spectata, iustificatio non consistit in intrinseca gratiae infusione, sed in extrinseca *imputatione iustitiae Christi* per quam iusti nominamur ac reputamur. *Tertio,* causa vel conditio huiusmodi iustificationis, seu ratio quare Deus non imputet nobis peccata sed imputet iustitiam Christi, est *sola fides* in merita Christi, seu firma et absolute certa fiducia qua quis tenet Deum sibi peccata non imputare et iustitiam Christi sibi imputare ob eius merita; ad quam quidem solam fidem sive fiduciam reducitur omnis hominis dispositio ad iustificationem (reiectis quibuslibet aliis dispositionibus, de genere illarum quae assignantur a Conc. Trid., scilicet fide speculativa, spe, timore, amore initiali et attritione), et ad eam reducitur tota causa iustificationis, sin minus ipsa iustificatio, quatenus ille iustificatur qui certitudinaliter credit sibi ob merita Christi non imputari peccata et in hoc consistit ipsum esse iustum, quod id certitudinaliter credat (cf. Conc. Trid., can. 9, 12-15, supra cit., in n. 932).[87]

[87] Huiusmodi protestantica *fides fiduciatis,* cum sit practicus quidam sensus, non est ipsa theologica sive speculativa fides, de qua catholici loquuntur quamque Conc. Trid. enumerat inter dispositiones ad iustificationem requisitas (cf. infra, n. 966), sed est quae-

baiana, ut notavimus supra (n. 760).

ASSERTIO. lustificatio impii seu transitus a statu peccati ad statum gratiae, consistit in remissione peccatorum sive physica eorum deletione, tanquam termino a quo, in physica infusione gratiae sanctificantis, tanquam termino ad quem, et (in casu adulti sui co IV potis) in motu sive dispositione liberi arbitrii, quae mediat inter utrumque terminum et comitatur transitum ab uno ad alterum.

PROBATUR.

959. *Tria haec iustificationis elementa* iam seiunctim probata et exposita sunt superius, agendo contra protestantes de interiori indole gratiae, praecipue habitualis ac iustificantis (n. 761-769), et de necessitate dispositionis ad illius susceptionem (n. 930-940). Hic igitur nihil aliud manet nisi theologice expolire ipsum complexum conceptum iustificationis, prout ad modum unius resultat ex tribus illis elementis, atque ulterius determinare tum mutuam relationem et ordinem inter tria illa, sive in praesenti ordine providentiae sive absolute (ubi occurrunt aliquae discrepantiae inter theologos), tum qualitatem requisitarum dispositionum, iuxta doctrinam ipsius Conc. Trid.

960. *Trimum iustificationis elementum est remissio peccati.*

Cum enim iustificatio sit transitus a statu peccati ad statum gratiae, necessario importat remissionem peccati, et quidem intrinsecam ac physicam (saltem in praesenti ordine providentiae), cum

dam voluntaria ac caeca affirmatio et certitudo, pertinens ad En voluntatis, quae neque spes proprie dici potest, cum vera spes necessario fundetur in actu intellectus, seu in fide speculativa.

Ad cuius fidei indolem, iuxta protestanticum conceptum, intelligendam, observes Novatores triplicem fidem distinxisse, scilicet *fidem historicam* (de qua Hebr. 11. 3), qua credimus omnia quae in Scriptura referuntur (et haec appropinquat nostrae fidei speculativae); *fidem miraculorum* (de qua 1 Cor. 13. 2), qua quis, fiducialiter credendo Dei omnipotentiam, seu nihil esse Deo impossibile, obtinere potest miracula (et haec pariter appropinquat fidei theologicae); *fidem promissionum* (de remissione peccatorum; de qua Mare. 16. 6), seu fidem fiducialem, quae est vel mere *generalis,* qua nempe credimus Deum promisisse non imputare peccata ob merita Christi, omnibus qui fiduciam in ea promissione reponunt, vel *particularis et individualis,* qua nempe quis credit firmiter Deum sibi ipsi non imputare peccata ob merita Christi. Ex his autem omnibus generibus fidei, sola ultima fides fiducialis ac particularis iustificat, et in eius certitudine iustificatio subiective consistit. Cf. Bellarminum, *De iustificatione,* l. 1, c. 4.

Plures tamen inter modernos protestantes magis insistunt in praefatam fidem historicam ac speculativam, eamque intelligunt fere ut catholici in sensu firmi assensus intellectus in veritates revelatas.

habituale peccatum sit aliquid intrinsecum ac physicum, sive modificatio relicta a physico actu peccati. Unde extrinseca peccati remissio sive mera eius non imputatio ex parte Dei, absque intrinseca aliqua renovatione, qualiter docetur a protestantibus, non solum contradicit revelationi, ut supra ostensum est (n. 763-767), sed etiam rationi, ita ut (attento saltem ordine providentiae ordinatae et ordinariae) nec videatur possibilis in quolibet statu naturae, etiam purae seu non elevatae, cum nequeat convenienter intelligi qua ratione, salva iustitia et veracitate, moveretur Deus ad considerandum, ut iustum nec a se aversum, hominem iniustum et a se aversum, eo vel magis quod huiusmodi remissivus favor debet procedere ex aliqua Dei benevolentia sive amore, qui in Deo non est tantum affectivus sed etiam effectivus, ut ibidem dictum est (n. 768).

961. *Secundum iustificationis elementum est infusio gratiae habitualis sanctificantis.*

Status scilicet gratiae, ad quem iniustus adducitur ex statu peccati per istius remissionem, est infusio gratiae habitualis sanctificantis, quae, utpote contraria peccato, illud excludit ac physice delet, ut patet de facto ex iisdem fontibus revelationis (supra, n. 763-767), in quibus iustificatio (sive remissio peccati) et sanctificatio (sive infusio gratiae) pro eodem habentur, quatenus prior per alteram efficitur estque eius immediatus effectus.

962. Hic autem, salva hac quaestione de facto, *theologi ulterius duas disputant quaestiones, quod attinet meram rei possibilitatem.*

Primo scilicet, utrum possit absolute, sive de potentia Dei absoluta, haberi *infusio gratiae absque peccati remissione,* ita ut gratia et peccatum coexistant in eodem subiecto. Respondent *Scotistae et Nominales* id *nullatenus repugnare* sive metaphysice sive physice, et gratiam atque peccatum ex sola Dei extrinseca ordinatione mutuo sese excludere.[88] Respondet *Suârez,*[89] quem sequuntur pauci alii, id quidem repugnare physice, quatenus, supposita hominis ordinatione ad finem supernaturalem eiusque sanctificatione per participationem divinae naturae, macula peccati importat connaturaliter privationem gratiae, sed *non repugnare metaphysice* et de potentia Dei absoluta, quia sanctificatio, prout dicit carentiam moralis malitiae, non est immediatus ac primarius effectus gratiae, ac ideo potest absolute separari a gratia. Recte autem respondent *thomistae, aliique* longe communius, id absolute ac *metaphysice repugnare,* quoniam peccatum et gratia sunt ab intrinseco opposita, eo quod immediatus, primarius et inseparabilis effectus gratiae sit parti-

[88] Cf. apud Suarez, *De gratia,* l. 7, c. 12.
[89] *Ibid.,* c. 13-20, peculiariter c. 20.

cipatio divinae naturae, ut supra ostensum est, cui quidem repugnat coexistentia moralis malitiae, cum secus homo esset simul conversus et aversus a Deo.'0 Ex eadem ratione sequitur ipsum actum charitatis et contritionis non posse coexistere, non solum cum actu peccati, sed etiam cum peccato habituali, seu elici in statu peccati, manente formaliter ut tali (cf. tamen mox dicenda de ulteriori dissensu theologorum).

963. *Secundo quaeritur,* utrum vicissim possit absolute haberi *remissio peccati absque infusione gratiae.* Hanc, autem quaestionem theologi subdistinguunt, prout nempe respicit hominem in praesenti *statu naturae elevatae,* in quo peccatum assumit rationem privationis gratiae sanctificantis, vel in possibili *statu naturae purae,* in quo peccatum haberet meram rationem privationis rectitudinis naturalis et aversionis a Deo ut a fine ultimo naturali.

Quoad priorem casum naturae elevatae, Scotus {In 4 Sent., dist. 16, q. 2), *Scotistae^* et *Nominales,* iterum docent id *nullatenus repugnare. Suarez* vero *{De gratia,* l. 7, c. 22, praecipue n. 19 sq.), cui alii plures in hac re consentiunt, iterum docet id aliquatenus sive physice repugnare, ob connaturale ligamen exurgens inter duos effectus remissionis peccati et infusionis gratiae, sed *non repugnare metaphysice* seu ex ipsa intrinseca illorum natura; nam, cum remissio peccati sit secundum se extrinseca offensae condonatio, quae nulli qualitati creatae est secundum se affixa sed pendet a mera Dei benevolentia quae illi adiungit effectum suae remissionis, non repugnat quominus ab infusione gratiae separetur. *Thomistae* tandem et plures alii theologi[90] recte docent id quoque *absolute repugnare,* quoniam forma habitualis peccati nonnisi per contrariam formam gratiae habitualis auferri potest; quae contrarieras apparet ex ipsis utriusque formalibus effectibus, nam per peccatum homo fit prorsus dissimilis Deo, incurrit eius inimicitiam, fit habitualiter aversus a fine ultimo, quorum contraria praebet gratia sanctificans, scilicet participationem divinae naturae, amicitiam divinam et filiationem adoptivam, intrinsecam et habitualem conversionem ad finem ultimum.

Ceterum, hi ipsi theologi inter se dividuntur in ulteriori quaestione, num ipse *actus perfectae contritionis et charitatis,* qui fieret, vel si per impossibile fieret (ut alii aliter dicunt), sub solo auxilio gratiae actualis et sine infusione gratiae habitualis sanctificantis, haberet eundem effectum remissionis peccati. *Affirmant* Ferrariensis, D. Soto, Vazquez *{In 1-2,* disp. 203, c. 3; *In 3 p.,* disp. 2, c. 6),[93] loannes a S. Thoma *{In 1-2,* disp. 27, a. 2, n. 13), Salmanticenses *{De iustificatione,* disp. 2, dub. 6, § 1),[94] Billuart *{De gratia,*

90 Cf. Salmanticenses, *De iustificatione,* disp. 2, dub. 4.—Gonet, *De iustificatione,* disp. 1, a. 5.—Billuart, *De gratia,* diss. 7, a. 3.

91 Cf. Frassen, *Scotus academicus,* tr. 2, disp. 3, a. 2, q. 3.

92 Cf. Ioannem a S. Thoma, *In 1-2,* disp. 27, a. 2.—Salmanticenses, *ibid.,* dub. 5.—Gonet, *ibid.,* a. 4.—Billuart, *ibid.,* a. 2, § 2. Inter modernos hanc sententiam tenent etiam Mazzella, Pesch, Schiffini, Van der Meersch, Boyer.

93 Imo ulterius *Vazquez* affirmat id *de facto* probabiliter contingere, saltem quandoque. Quam sententiam acriter impugnant Suarez, *De gratia,* l. 7, c. 13, et Gonet, *De iustificatione,* disp. 1, a. 3, n. 41-54.

94 Ceterum, iidem Salmanticenses *{ibidem,* § 5) contra alios (ut Ioannem a S. Thoma) docent actum illum contritionis non posse absolute fieri sub solo auxilio gratiae

«lisp. 7, a. 2), quia per ilium actum homo converteretur ad Deum, ac ideo auferretur a macula peccati ratio voluntarii, quamvis ipsa macula remaneret in sua physica ratione, nisi subinde accederet ipsa gratia sanctificans, quae sola remissionem peccati tali modo perfectam redderet. *Negant* vero Capreolus *(In 4 Sent.,* dist. 1, q. 2, a. 3, ad arg. Scoti), Valentia et signanter Gonet *(De iustificatione,* disp. 1, a. 4, § 4), dicentes peccatum habituale secundum omnem sui rationem, tam physice quam moraliter, non posse auferri nisi per gratiam habitualem, quae sola est forma sibi opposita, adeoque actum contritionis ad id non sufficere. Dissidium fortasse componi potest, dicendo quod actus contritionis necessario terminaretur ad infusionem gratiae sanctificantis, tanquam eius cogens dispositio, quia, cum homo esset conversus ad Deum, impossibile est quod Deus ad hominem non converteretur et gratiam non infunderet, et ita actus contritionis iustificaret, vi quidem propria, non tamen immediate sed mediante gratiae infusione quam ipse dispositive causaret.

Quod autem attinet alterum ac mere hypotheticum casum naturae purae,[95] tres iterum proferuntur sententiae. Quidam, ut Scotus et Suarez, dicunt quod peccatum in eo statu auferretur vel auferri posset *absque ulla intrinseca mutatione* peccatoris, seu per solam extrinsecam Dei condonationem. Alii, ut Gonet, Billuart, Hugon, docent quod in eo statu requireretur ac sufficeret *intrinseca mutatio ordinis naturalis,* puta naturalis actus amoris Dei aut displicentiae peccati, quo restauraretur quod amissum esset per peccatum. Alii tandem, ut Capreolus, Caietanus *(In 1-2,* q. 71, a. 6; q. 113, a. 2), Vazquez *(In 1-2,* disp. 96, c. 2; disp. 207, c. 1), loannes a S. Thoma *(In 1-2,* disp. 27, a. 2, n. 10) et Salmanticenses *(De iustificatione,* disp. 2, dub. 7, § 3-6), requirunt *auxilium Dei supematurale* (imo Capreolus, Caietanus, et Salmanticenses requirunt ipsam infusionem gratiae sanctificantis) eo quod etiam in illo ordine peccator averteretur a Deo simpliciter, adeoque ut a fine tam naturali quam supernaturali, quae aversio nonnisi per supernaturalem conversionem sanari posset. Quibus videtur favere S. Thomas, simpliciter asserens: «Licet homo antequam peccet, potuerit esse sine gratia et sine culpa, tamen post peccatum non potest esse sine culpa nisi gratiam habeat» (1-2, q. 113, a. 2, ad 1; cf. q. 109, a. 7, ad 3); «Adam... a statu gratiae cecidit et non solum a statu naturae. Sed tamen si a solo statu naturae decidisset, nihilominus tamen ad expiationem infinitae offensae donum divinae gratiae requireretur» *(De veritate,* q. 28, a. 2, ad 5; cf. integrum corpus articuli).

964. *Dertium iustificationis elementum est motus liberi arbitrii sive dispositiones subiecti.*

Necessitas huiusmodi dispositionum probata est superius (n. 930-940), ubi etiam dictum est de modo quo dispositiones influunt et de mutua causalitate inter eas et ipsam gratiam infusam, iuxta

actualis, sed necessario procedere ex gratia ipsa habituali. Unde ipsi disputant in suppositione quae ipsis videtur absurda; et propterea ibidem (§ 4, n. 197) concludunt absolute repugnare ut peccatum habituale removeatur nisi per gratiam habitualem.

[95] Hanc quaestionem diffuse exagitant Salmanticenses, *De iustificatione,* disp. 2, dub. 7. Confer etiam Gonet, *De iustificatione,* disp. 1, a. 4, § 1 et 4.

discrepantes theologorum sententias. Restat igitur ut huiusmodi dispositionum indolem et qualitatem ulterius determinemus, iuxta ipsam doctrinam Conc. Tridentini et supposita earum distinctione in *dispositiones remotas,* quae nempe versantur in inferiori linea supernaturalitatis quam forma gratiae infundendae, quaeque proinde hanc non necessario inducunt, et *dispositiones proximas,* quae vicissim versantur in eadem linea ac ipsa gratia eamque necessario trahunt (cf. supra, n. 927, 933, 941-946, 947 sq.).

965. *Quod attinet remotas dispositiones,* earum *existentia* suadetur ex ipso modo agendi causarum naturalium, quibus sese accommodare solet divina providentia quaeque formam aliquam introducere solent, pedetemptim disponendo subiectum ad illius susceptionem, ita ut prius inducant dispositiones in ipsam substantiam corrumpendam eamque praeparent ad amittendam veterem formam, per accidentales nempe alterationes quae sunt inferioris ordinis quam forma introducenda ac ideo nonnisi remote ad eam disponunt nec eam necessario trahunt; subinde vero inducant dispositiones in ipsam substantiam generandam, quae hanc ipsam praeparant ad suscipiendam novam formam quaeque proinde sunt veluti accidentia propria substantiae generandae, eiusdem generis ac ipsa forma introducenda, et hanc necessario trahunt, imo ab hac ipsa causantur (cf. supra, n. 927).* Ex quo sequitur praefatas remotas dispositiones in iustificatione (ut attritio), quamvis sint supernaturales quoad substantiam, non esse tamen eiusdem dignitatis et eiusdem gradus supernaturalitatis ac gratiam infundendam, seu non esse proprie sanctificantes, utut vere salutares seu ducentes ad sanctificationem. Pariter sequitur eas non pertinere intrinsece ad ipsum processum

96 De duplici hoc genere dispositionis in iustificatione non semel loquitur S. Thomas 1-2, q. 112, a. 2, ad 1: «Praeparatio hominis ad gratiam habendam, quaedam est simul cum ipsa infusione gratiae [dispositio proxima]; et talis operatio est quidem meritoria,, sed non gratiae, quae iam habetur, sed gloriae, quae nondum habetur. Est autem alia praeparatio gratiae imperfecta [dispositio remota], quae aliquando praecedit donum gratiae gratum facientis, quae tamen est a Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam iustificato, quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia» (cf. ad 2 et 3; q. 113, a. 5, ad 3).

Ibid., q. 113, a. 10: «Est enim iste communis ac consuetus cursus iustificationis, ut Deo movente interius animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem conversione imperfecta [dispositione remota] ut postmodum ad perfectam [dispositionem proximam] deveniat... Quandoque vero tam vehementer Deus animam movet ut statim quandam perfectionem iustitiae assequatur, sicut fuit in conversione Pauli, adhibita etiam exterius miraculosa prostratione. Et ideo conversio Pauli tanquam miraculosa in Ecclesia commemoratur celebriter». Cf. In *4 Sent.,* dist. 17, q. 1, a. 4, q* 2.

iustificationis, sicut proximas dispositiones, sed se habere veluti extrinsece et antecedenter, cum antecedant ipsum terminum a quo.[97]

Necessitas autem harum dispositionum non est absoluta, quin possit Deus absque illis infundere gratiam iustificantem mediis solis proximis dispositionibus, ut contingit in miraculosis conversionibus (de quibus infra, n. 974), quemadmodum etiam in ordine naturali contingere potest ut influxus agentis sit tam fortis ut formam in subiectum introducat absque successivis ac remotis dispositionibus (1-2, q. 113, a. 7).

Qualitas et numerus harum dispositionum generaliter indicatur a S. Thoma per *duplicem motum liberi arbitrii,* alterum nempe quo recedit a peccato (veteri forma) et alterum quo accedit ad iustitiam (novam formam), qui quidem recessus et accessus in voluntate fiunt per detestationem sive odium unius et desiderium sive amorem alterius (1-2, q. 113, a. 5). *Conc. Trid.* autem huiusmodi duplicem motum determinat per *quinque actus,* scilicet: *fidem in Deum, timorem de peccato, spem in Deum, initialem Dei amorem, detestationem peccati sive attritionem (in qua propositum non peccandi includitur}',* quorum duo, scilicet timor et attritio, referuntur ad primum motum liberi arbitrii respicientem peccatum, reliqui vero, seu fides, spes et amor, pertinent ad alterum motum respicientem iustitiam sive Deum.[98]

[97] *In 4 Sent.,* dist. 17, q. 1, a. 4, q' 2: «Motus attritionis praecedit [iustificationem] quasi praeparatorius. Nos autem nunc non loquimur de praeparatoriis ad iustificationem, sed de his quae intrant substantiam ipsius».

[98] Conc. Trid., sess. 6, cap. 6: «Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, *fidem* 'ex auditu' [cf. Rom. 10. 17] concipientes, libere moventur ad Deum, credentes, vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a Deo iustificari impium per gratiam eius, 'per redemptionem quae est in Christo eius' [Rom. 3. 24], et dum, peccatores se esse intelligentes, a divinae iustitiae *timore,* quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in *spem* eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore, iliumque tanquam omnis iustitiae fontem *diligere incipiunt* ac propterea moventur adversus peccata per *odium aliquod et detestationem,* hoc est, per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet; denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam et servare divina mandata» (Denz. 1526: cf. can. 12-14, de fide; can. 8, de timore; can. 9, de cetera dispositione; sess. 14, cap. 4, de attritione).

S. Thomas, 3 p., q. 85, a. 5, quem videtur fere ad litteram sequi Conc. Trid., attendens etiam ad perfectam dispositionem necnon ad peculiarem influxum quem timor habet in actum poenitentiae (seu attritionem et contritionem), numerat sex dispositiones, scilicet conversionem cordis ad Deum (excitationem gratiae iuxta Conc. Trid.), fidem, timorem servilem, spem, charitatem, timorem filialem; non addit contritionem, quia agit praecise de praeparatione ad contritionem. Concilium vero assumit enumerationem S. Thomae usque ad spem et, cum agat de imperfecta dispositione ad iustificationem, charitati et timori filiali substituit amorem initialem et attritionem. Huiusmod amorem etiam S. Thomas alibi commemorat, *In 4 Sent.,* dist. 14, a. 2, q· 2.

966. *Fides* (scilicet informis, nam fides formata pertinet ad dispositionem proximam) est primus ac fundamentalis actus huiusmodi remotae dispositionis, iuxta illud Hebr. 11. 6: «Sine fide autem impossibile est placere Deo; credere enim oportet accedentem ad Deum quia est et inquirentibus se remunerator est». Ratio est quia prima ad Deum conversio est conversio *ipsius mentis,* a qua ipsa voluntas movetur (1-2, q. 113, a. 4). Fides autem intelligitur non in sensu protestantico cuiusdam caecae fiduciae, sed speculativus ipse assensus quo homo adhaeret duobus fundamentalibus credibilibus, scilicet Dei existentiae et providentiae, ut docet Apostolus in eodem loco, ad quam providentiam pertinet *voluntas ipsa salvifica,* iuxta eundem Apostolum, Rom. 4. 5: «Credenti autem in eum qui iustificat impium reputatur fides eius ad iustitiam»; de eadem speculativa fide dicitur in evangelio: «Docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis» (Mat. 28. 20) et «qui crediderit salvus erit» (Mare. 16. 16). Ceterum, ipsam fidem, quae est in intellectu, praecedit in voluntate *pius credulitatis affectus,* qui intercedit inter iudicium credibilitatis et ipsum actum fidei." Hic autem fidei actus, cum sit primus, debet esse formalis et explicitus, quantumvis generalis et indeterminatus.

Timor (pariter informis, adeoque non filialis qui est ex charitate, sed servilis qui provenit ex fuga poenae) est secundus actus praeparatoriae poenitentiae, primus qui respicit peccatum per respectum ad Deum fontem iustitiae. Eius bonitatem ac salutarem rationem definit contra protestantes Con. Trid. (sess. 6, can. 8) ac indicat ipsa Scriptura, Eccli. 1. 27: «Timor Domini expellit peccatum; nam qui sine timore est, non poterit justificari».[1] Timor est veluti altera facies subsequentis actus spei, nam, ut belle ait Bernardus, «timor et spes» sunt veluti duo «pedes Dei» quos oportet peccatorem osculari, pedem scilicet timoris, ut expellatur incuria aut praesumptio, et «pedem misericordiae», ut desperatio abiciatur *(In Cant.,* serm. 6, n. 6-9, ML 183. 805 sq.). Uterque autem actus, sive timoris sive spei, non necessario debet esse explicitus, sed sufficit implicita eorum continentia in sequentibus actibus initialis Dei amoris et attritionis.

Spes (pariter informis, sicut fides) ex ipsa fide, impellente timore, sponte oritur. Propterea ab Apostolo in ipsa fidei definitione refertur: «Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium» (Hebr. 11. 1). De huiusmodi salutari motu valent verba Christi ad paralyticum: «Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua» (Mat. 9. 2; Marc. 2. 5). Ut dictum est, spes cum timore pari passu procedunt, quamvis unus respiciat peccatum tanquam recessus ab eo et altera respiciat Deum tanquam confugientis accessus.

99 Confer dicta de genesi fidei in vol. 1, n. 369. Ad hunc pium voluntatis affectum alludunt tum Conc. Trid., loquens de «excitatione divinae gratiae» tum S. Thomas loquens de «conversione cordis ad Deum». De influxu fidei in processu iustificationis confer B. M. Xiberta, «Funciôn especifica que en orden a la fe cristiana corresponde a la gracia actual: A) en los justos, B) en quienes se preparan para la primera justificaciôn», *XIX Semana espaiiola de teologia* (Madrid 1962) 117-128.

1 De notione et divisione timoris neenon de honestate et salutari ratione sic dictae attritionis formidolosae, confer nostrum opus *De Poenitentia* II 236-278. De influxu vero timoris in poenitentiam sive attritionem confer ibidem I 443-448.

Amur initialis erga Deum ut iudicem, sive potius ut omnis iustitiae fontem, distinguendus tum ab amore charitatis (erga Deum ut amicum et in se bonum) tum ab amore concupiscentiae (amore suipsius) qui includitur in ipsa spe, est quartus actus dispositivus, et ultimus qui respicit ipsum Deum et ex quo gignitur ultimus ac praecipuus actus poenitentiae sive attritionis, in quo ceteri virtualiter continentur. Disputatur autem num huiusmodi actus amoris sit et ipse quidam amor concupiscentiae, an alius distinctus amor benevolentiae, medius inter amorem amicitiae sive charitatis et amorem concupiscentiae, ut quidam improbabilius sustinent.[2] Item disputatur, utrum iste actus amoris debeat esse formalis et explicitus, an (ut probabilius videtur) sufficiat virtualis et implicitus, prout nempe continetur in ipsa attritione quae est veluti altera facies eiusdem motus in Deum.[3]

Detestatio peccati sive attritio, quae est proprius actus poenitentiae (distinguendus a contritione perfecta, quae est formalis actus ipsius virtutis poenitentiae), est ultimus gradus remotae dispositionis ad iustificationem et praecipuus ac specificus motus recessus a peccato, pari gradu procedens cum ipso actu initialis amoris Dei. De quo dicitur in Act. 2. 38: «Poenitentiam agite... in remissionem peccatorum» et de quo praecipue valet illud 1 Reg. 7. 3: «Praeparate corda vestra Domino». Disputatur utrum huiusmodi actus debeat esse formalis, an virtualis sufficiat, qui nempe continetur in praecedenti actu amoris initialis. Videtur autem quod per se ac regulariter debeat esse formalis cum sit ultima dispositio; attamen, cum sit immediatus fructus amoris initialis ac veluti altera facies eiusdem motus voluntatis in Deum, ut dictum est, per accidens saltem sufficit praefata virtualis continentia, ut in casu quo quis ignoret se esse in peccato aut de hoc non cogitet. Nihilominus in iustificatione sacramentali requiritur necessario formalis attritio, cum haec sit pars ipsius sacramenti, idque communiter admittunt theologi.[4] Ex quibus sequitur duos tantum actus formaliter et explicite requiri, scilicet actum fidei, utpote primum, et actum amoris vel attritionis, utpote ultimum.

967. Tota huiusmodi remota praeparatio sive dispositio ad iustificationem non pertinet intrinsece ad ipsam iustificationem, ut supra observatum est, sed extrinsece et adiacenter se habet eamque tempore praecedit. Quod attinet principium elicitivum, actus fidei et spei, si agitur de iustificando peccatore qui retinuerit correspondentes duas virtutes informes, eliciuntur ab his virtutibus, si vero agitur de prima ipsa hominis conversione, eliciuntur ab intellectu et voluntate sub sola motione gratiae actualis operantis; tres reliqui actus timoris, amoris et attritionis, in utroque casu eliciuntur pariter sub sola motione gratiae operantis, ex qua, ut dictum est supra

2 Confer nostrum opus *De Poenitentia* II 288-293, 332-339.

3 1-2, q. 113, a. 5, ad 1: «Ad eandem virtutem pertinet prosequi unum oppositorum et refugere aliud. Et ideo sicut ad charitatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quae anima separatur a Deo».

4 Cf. opus nostrum *De Poenitentia* II 38-40.

(η. 858-860), procedit omnis illustratio intellectus et inspiratio voluntatis. Stante autem huiusmodi remota et imperfecta dispositione, de se sola insufficiente ad inducendam formam iustificantem, Deus ipse Iterum ac directe intervenit, per gratiam pariter operantem, sive mediate per sacramentum sive immediate per opus operantis seu dispositiones proximas quae praefatam formam necessario secum trahunt. Nec inde argui potest haberi quendam verum hiatum, sive inexplicabilem interruptionem, inter priores remotas dispositiones et proximas, quoniam agitur de uno ac continuato motu eiusdem gratiae operantis, quae incipit ab imperfecta dispositione ut anima pedetemptim ad perfectam adducatur, ita ut, ubi Deus viderit iam sufficienter animam praedispositam, connaturaliter transeat ad eam perfecte disponendam et iustificandam, iuxta commune illud effatum «Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam».

968. *Quod attinet huiusmodi proximas dispositiones,* de earum *existentia et influxu* sufficienter dictum est supra (n. 930-945). Diximus praeterea eas esse necessarias in adulto sui compote, cum sint connaturalis porta per quam intrat ipsa forma gratiae iustificantis, dum remotae dispositiones possunt deesse in casu miraculosae conversionis; de absoluta tamen Dei potentia (ultra nempe eius ordinatam potentiam, sive ordinariam sive extraordinariam, ad quam pertinent miracula), eas posse a gratia iustificationis separari, ita ut haec infundatur, nulla prorsus praevia dispositione (n. 936). Pariter dictum est, disputari inter theologos num ipsae eliciantur, sicut dispositiones imperfectae, a nuda voluntate sub motione solius gratiae actualis, an ab ipsis virtutibus infusis ac formatis quas secum trahit forma gratiae generata; quod quidem probabilius est (n. 937-940).

969. *Ad qualitatem autem et numerum* harum dispositionum applicari possunt quae nuper diximus de ipsis remotis dispositionibus, servata tamen specifica earum differentia, nam proximae dispositiones sunt in altiori linea supernaturalitatis una cum ipsa gratia iustificante, ac ideo sunt plene salutares, vere sanctificantes necnon meritoriae, imo, iuxta probabiliorem supradictam sententiam, eliciuntur ab ipsa gratia iustificante mediantibus virtutibus infusis et ab ea accipiunt vim suam sanctificativam et meritoriam. Unde, etiam in hoc ordine proximarum dispositionum, distinguendus est duplex motus liberi arbitrii in Deum et in peccatum, et pariter quintuplex actus *fidei formatae, timoris filialis, spei formatae, amoris charitatis*

(qua formantur ceteri actus) et *perfectae contritionis* (quae elicitur immediate a virtute poenitentiae, per charitatem fecundata ac specificata)? In hac pariter linea duo tantum actus requiruntur formaliter et explicite, scilicet actus fidei, utpote primus, et actus charitatis aut contritionis, utpote ultimus, nam charitas et contritio ita intime ad invicem inseruntur ut vix distinguantur et una pro altera indifferenter accipi queat.

970. De *subiecto* autem, in quo huiusmodi dispositiones sive motus liberi arbitrii requiruntur, S. Thomas tradit generale principium inquiens: «[Deus] ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum, *in his qui sunt huius motionis capaces*» (1-2, q. 113, a. 3). Quo quidem excluduntur tum *infantes et amentes,* per Baptismum iustificati, tum *adultus* sui compos, qui, antea quidem attritus, per sacramentum iustificatur dum est sensibus destitutus (ibid., ad. I);[6] quidam tamen non improbabiliter dicunt etiam in his casibus haberi proximas dispositiones, consistentes in ipsis habitibus virtutum, quas ipsa gratia secum trahit quaeque eam praecedunt sub ratione causae materialis dispositivae (cf. supra, n. 936). Quod autem attinet difficilem casum *pueri infidelis pervenientis ad usum rationis,* difficultas non respicit directe praesentem quaestionem de dispositionibus quibus ille iustificatur, nam, si in eo instanti convertit mentem ad Deum ultimum finem, non aliter iustificatur quam ceteri adulti (cum ad hunc scopum et ipse adultus sit), sed respicit duas alias quaestiones, num scilicet ille in primo actu usus rationis necessario convertatur vel avertatur a fine ultimo, ita ut vel iustificetur vel peccet mortaliter, addens personale peccatum originali, et num ipsi, in tanta penuria morali et tanta distantia a lumine revelationis constituto, sit vere possibilis conversio ad Deum ultimum finem habeatque gratiam vere sufficientem ad salutem et conversionem.[7]

5 Confer nostrum opus *De Poenitentia* II 19 sq., 204-219.

6 *Caietanus* et quidam alii paulo strictius loquuntur de necessitate actualis dispositionis in adulto recipiente iustificationem vel augmentum gratiae per sacramentum. De quo dissensu confer Salmanticenses, *De iustificatione,* disp. 3, dub. 1, § 1, n. 4.

7 De quibus quaestionibus confer obiter dicta in nostro opere *De Poenitentia* I 498 sq.; IV 492, 521; et hic, in vol. 1, n. 783. Item, S. Thomam, 1-2, q. 89, a. 6; *In 2 Sent.,* dist. 42, q. 1, a. 5, ad 7; *De veritate,* q. 14, a. 11, ad 1; q. 24, a. 12, ad 2; q. 28, a. 3, ad 4, et in aliis locis.—Ioannem a S. Thoma, *In 1 p.,* disp. 30, a. 3, n. 38, 40 et 41.—Salmanticenses, *De vitiis et peccatis,* disp. 20 per totam.—Garrigou-Lagrange. *De gratia* (Torino 1946) 272-275.—P. Angeli, *La possibilité di salute nel primo atto morale per il fanciullo infedele,* Roma 1946.

S. Thomas haec docet in primo ac praecipuo illo loco 1-2, q. 89, a. 6 (ubi directe quaerit num peccatum veniale possit simul esse cum originali, absque mortali); «Impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato absque mortali. Cuius ratio est quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus aetatis prohibens usum rationis excusat eum a peccato mortali; unde multo magis excusat a peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale. Cum vero usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur a culpa venialis et mortalis peccati. Sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati. Si vero non ordinet seipsum

QUAESTIO II. DE PROPRIETATIBUS IUSTIFICATIONIS

I. SENSUS QUAESTIONIS.

971. In justificatione impii duo aspectus tanquam eius proprietates considerari possunt, scilicet eius *instantanea productio,* non obstante multiplicitate et mutuo ordine elementorum quae in ipsa involvuntur, et magnitudo sive *excellentia operis;* quarum prima desumitur ex parte subiecti ac respicit potius existentiam iustificationis, altera vero desumitur ex parte agentis divini ac respicit justificationis essentiam.§9

(I. ASSERTIO 1. lustificatio impii, accepta secundum solam suam substantiam, est instantanea, non obstante multiplicitate et mutuo ordine variorum suorum elementorum.'

PROBATUR.

972. Si processus iustificationis consideratur in omnibus suis elementis, etiam extrinsecis, seu remotis dispositionibus quae eam praecedere solent, evidens est iustificationem non fieri in instanti, quoniam illi praeparatorii actus sunt distincti et successive contingere solent, imo, etiam si sub efficaciori gratiae impulsu ad paciores aut etiam ad unum sive ultimum reducantur (scilicet ad actum attritionis), adhuc iustificatio non fieret in instanti, sed saltem in duplici instanti temporis, scilicet ipsius attritionis et subsequentis

ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est. Et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit sibi per gratiam remissum».

Et ibid., ad 3, addit: «Ab aliis peccatis mortalibus potest puer incipiens habere usum rationis per aliquod tempus abstinere; sed a peccato omissionis praedictae [i. e. non ordinationis ad debitum finem] non liberatur, nisi quam cito potest, se convertat ad Deum. Primum enim quod occurrit homini discretionem habenti est quod de seipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem: finis enim est prior in intentione. Et ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei praecepto affirmativo, quo Dominus dicit: 'Convertimini ad me, et ego convertar ad vos' [Zach. 1. 3]».

§ Duo autem alii aspectus, qui inter iustificationis proprietates a quibusdam afferuntur, scilicet, eius *inaequalitas* (necnon amissibilitas) et *incertitudo,* non sunt stricte proprietates, et multo minus ipsius iustificationis qua talis ac complexive spectatae, cum referantur ad unum tantum ex eius elementis, scilicet ad gratiam infusam. Ceterum, de priori iam diximus tum in cap. 2 (n. 835), agendo de supernaturalibus virtutibus quae sunt appendices gratiae, tum in capite praecedenti (n. 946-948), ubi de influxu dispositionum in collationem gratiae, et amplius dicetur infra, ubi de merito cuius obiectum est augmentum gratiae (n. 1020-1021); de altera vero particulariter egimus in capite praecedenti (n. 949-955), ubi de causa dispositiva iustificationis

9 1-2, q. 113, a. 6-8; *In 4 Sent.,* dist. 17, q. 1, a. 4; a. 5, q* 2 et 3; *De veritate,* q. 28, a. 2, ad 10; a. 6-9.

contritionis vel gratiae infusionis, in qua tota iustificatio substantialiter consistit.

Si vero iustificatio consideratur nude et secundum suam substantiam, sic simpliciter ac necessario fit in instanti, tum quia praefatis remotis dispositionibus non indiget, quae possunt totaliter praetermitti, ut fit in miraculosis conversionibus per fortiorem vim agentis divini, tum quia omnia elementa, quibus iustificatio substantialiter componitur (scilicet remissio peccati, duplex motus liberi arbitrii et infusio gratiae), quamvis sint ab invicem realiter distincta, fiunt necessario in eodem instanti, quoniam omnia reducuntur originaliter ad ipsam gratiae infusionem, quae est instantanea et a qua instantanée liberum arbitrium movetur et ipso facto peccatum aufertur. Quod quidem melius saltem intelligitur in ea sententia quae docet proximas dispositiones (ut actum contritionis et charitatis) elici ab ipsa gratia infusa (cf. supra, n. 938-941); nam si elicerentur a distincta gratia actuali, ipsae antecederent gratiae habitualis infusionem, et ita haberentur saltem duo instantia, unum nempe in quo eliceretur actus contritionis et alterum in quo infunderetur gratia et deleretur peccatum.[10][11]

Idem sequenti ratione ostendi potest. Quando duo termini (a quo et ad quem) alicuius mutationis se habent ut negatio et affirmatio, puta privatio et forma, ea mutatio est necessario instantanea, quia non datur medium inter illa duo, et remotio termini a quo coincidit cum positione termini ad quem, sicut abiectio tenebrae coincidit cum illuminatione et corruptio unius cum generatione alterius. Iamvero duo termini iustificationis impii, seu remissio peccati et infusio gratiae, se habent ut privatio et forma, seu ut privatio gratiae et gratia *{De veritate,* q. 28, a. 9). Et idem contingit in ipso duplici motu liberi arbitrii, qui intercedit inter duos illos terminos; nam motus recessus a peccato coincidit cum motu accessus ad gratiam, sicut odium unius et amor contrarii, fuga unius et prosecutio alterius (ibid., ad 1 et 6).

Quoad attinet *ordinem naturae* inter elementa huiusmodi instantaneae mutationis,[11] hic *duplex est,* iuxta diversam eiusdem motus considerationem.[12] Si nempe iustificatio consideratur *ex parte subiecti quod mutatur ac movetur,* adeoque ut motus istius a statu peccati (termino a quo) ad statum gratiae (terminum ad quem), sic primo habetur remissio sive ablatio peccati,

[10] Ceterum ea sententia confirmationem obtinet ex his S. Thomae verbis in praesenti: «Iustificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione; *per eam enim et liberum arbitrium movetur et culpa remittitur;* gratiae autem infusio fit in instanti absque successione» (1-2, q. 113, a. 7, sed contra et corp.).

[11] Cf. 1-2, q. 1113, a. 6, corp, et resp.; a. 7 et 8; *In 4 Sent.,* disp. 17, q. 1, a. 4; *I)e veritate,* q. 28, a. 6-8.

[12] Et idem proportionaliter intellige de motu remotae dispositionis.

secundo motus liberi arbitrii in peccatum sive recessus a peccato (timor filialis et contritio), tertio motus liberi arbitrii in gratiam (fides et spes formatae atque amor charitatis), quarto infusio gratiae. Si vero iustificatio consideratur *ex parte Dei moventis,* adeoque ut effectus actionis divinae moventis hominem a peccato ad gratiam, res vice versa se habet, scilicet infusio gratiae, motus liberi arbitrii in gratiam, motus liberi arbitrii in peccatum, remissio sive ablatio peccati; «agens enim pep formam, quae in eo praeexistit, agit ad removendum contrarium, sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras. Et ideo ex parte solis, prius est illuminare quam tenebras removere; ex parte autem aeris illuminandi prius est purgari a tenebris quam consequi lumen ,ordine naturae, licet utrumque sit simul tempore» (1-2, q. 113, a. 7).

Et haec quidem altera consideratio, non solum potior est sed etiam magis quadrans conceptui iustificationis, infusionis gratiae et remissionis peccati, quia haec dicuntur ex parte Dei, seu significant motum quo anima movetur a Deo a statu culpae ad statum gratiae; quod quidem fit mediante infusione gratiae movente liberum arbitrium et auferente peccatum (ibid., et a. 6).

Nihilominus, attenta priori consideratione seu motus ex parte subiecti, nomen «iustificatio» (facere iustum), quo designatur integer motus, desumitur ex parte termini ad quem, ex quo o·neis motus speciem accipit (1-2, q. 113, a. 1; a. 6, ad 1), seu ex parte infusionis gratiae, quae est aliquid positivum, quamvis id ad quod actio divina et totus motus principaliter tendit, sit remissio peccatorum (ibid., a. 1). Sub qua sola ratione iustificatio inter formales et immediatos effectus ipsius gratiae sanctificantis numeratur (cf. supra, n. 804), nam peccatum expellitur per gratiam sicut privatio expellitur per formam.[13]

[13] Disputant theologi utrum iustificatio sit *simplex mutatio,* seu transitus a negativo ad positivum, qui quidem contingit inter duo contradictorie opposita, ut privationem et formam, ita ut non esse unius sit omnino idem cum esse alterius, ut contingit in transitu a tenebris ad lucem; an sit *proprie dictus motus,* importans proinde duas mutationes realiter distinctas (etsi sint materialiter idem), et quatuor terminos, qui quidem contingit inter duo contrarie opposita, ut formam et formam, ita ut non esse unius non sit omnino idem cum esse alterius, ut contingit in transitu de nigro in album.

Primum docet Caietanus *(In 1-2,* q. 113, a. 6) eo quod peccatum et gratia se habent sicut privatio et forma, sicut tenebrae et lux, et iustificatio se habet ut remotio tenebrarum et illuminatio; cui sententiae favet S. Thomas, *De veritate,* q. 28, a. 9, dicens «extrema iustificationis esse gratiam et privationem gratiae», et 1-2, q. 113, a. 7, assimilans iustificationem illuminationi. Alterum defendunt Ioannes a S. Thoma *(In 1-2,* disp. 26, a. 3) et Salmanticenses *(De iustificatione,* disp. 4, dub. 1), dicentes peccatum non esse meram privationem gratiae, sed ulterius addere rationem voluntarii sive culpabilitatis, ex actu peccati moraliter adhuc permanente, necnon habitualem çonversionem ad finem malum, ex quibus peccatum habituale assumit rationem positivae oppositae formae; cui sententiae videtur magis favere S. Thomas, 1-2, q. 113, a. 1 et a. 6, ad 2; *De veritate,* q. 28, a. 1 et 6. Iuxta hanc alteram sententiam, prima mutatio est a peccato ad non peccatum (vera ac distincta corruptio unius formae), altera vero mutatio est a non gratia ad gratiam (distincta generatio alius formae). Ceterum, in utraque sententia iustificatio impii distinguitur a mera sanctificatione (qualis est in subiecto non peccatore, ut Christo, B. Virgine, angelo, Adamo), quae importat simplicem mutationem, seu merum transitum a non forma ad formam gratiae.

ASSERTIO 2. Iustificatio impii est maximum Dei opus, non quidem ex parte modi agendi (sicut creatio), sed ex parte rei effectae, nec tamen absolute (sicut glorificatio iusti), sed relative ac proportionaliter, seu in ratione doni gratuiti. Nihilominus iustificatio non est proprie et secundum se opus miraculosum, quamvis etiam miraculose modo fieri possit.[1415]

PROBATUR.

973. Magnitudo alicuius effectus dupliciter attendi potest. Vel scilicet *ex parte modi quo fit,* et ita maximum Dei opus est sola *creatio,* qua aliquid ex nihilo fit et in qua proinde requiritur infinita potentia, nulli creaturae tam principaliter quam instrumentaliter communicabilis." Vel *ex parte rei quae fit,* et ita iustificatio impii et glorificatio iusti, utpote supernaturalis participatio naturae divinae, excedunt incomparabiliter creationem, ita ut «bonum gratiae unius maius sit quam bonum naturae totius universi» (1-2, q. 113, a. 9, ad 2; cf. supra, n. 785, 802); ad quod Augustinus observat: «Prorsus maius hoc esse dixerim, quam est caelum et terra, et quaecumque cernuntur in caelo et in terra; et caelum enim et terra transibit, praedestinatorum autem, id est eorum quos praescit, salus et iustificatio permanebit» *(In Io.,* tract. 72, n. 3, CCL 36. 508). Ex parte autem rei quae fit, eius magnitudo iterum dupliciter attendi potest; vel scilicet *absolute,* et ita maximum Dei opus non est iustificatio impii sed *glorificatio iusti,* cum gratia sit tantum semen gloriae; vel *relative* et proportionaliter ad subiectum, seu in ratione doni gratuiti, et sic *iustificatio impii* est maximum Dei opus, maius quam ipsa glorificatio iusti, quia in homine qui iustificatur nulla est dignitas et meritum ad habendam gratiam, quin potius ipse meretur poenam, dum in homine iusto est dignitas et meritum ad habendam gloriam, et ita collatio gratiae magis excedit dignitatem impii quam collatio gloriae excedit dignitatem iusti.[16]

[14] 1 p., q. 105, a. 7, ad 1; 1-2, q. 113, a. 9 et 10; *In 2 Sent.,* dist. 18, q. 1, a. 3, ad 2; *In 4 Sent.,* dist. 7, q. 1, a. 5, q· 1; dist. 46, q. 2, a. 1, q* 3, ad 2.

[15] Cf. supra, n. 369-373.

[16] Ea S. Thomae enumeratio operum divinorum, scilicet creatio, iustificatio et glorificatio, est completa, comparative ad scopum quem S. Doctor hic prosequitur, scilicet in linea *effectus creati* in quo nullo modo involvitur divinum aliquod praedicatum; non est autem absolute ac simpliciter completa. Nam sunt tria opera quae, ob hanc ipsam rationem *continentiae divini praedicati,* assumunt quandam infinitatis rationem ac ideo superant effectum tum iustificationis tum glorificationis, scilicet *Incarnatio,* quae tangit Divinitatem per substantialem unionem, *Divina Maternitas* B. Virginis, quae per physicam, utut accidentalem, relationem attingit ad finem Divinitatis, et *eucharistica transubstantia-*

974. Non obstante tamen huiusmodi magnitudine, iustificatio impii *non est proprie et secundum se opus miraculosum.* Nam, quamvis nonnisi per omnipotentem Dei virtutem nec nisi ratione cuiusdam profundioris potentiae oboedientialis in anima absconditae fieri possit, quo utroque modo improprie miraculosum sive mirandum quid vocari queit (non minus quam ipsa creatio), tamen non est aliquid quod fit *praeter ordinem* agendi totius naturae creatae, seu praeter leges et vires a Deo conditas in tota natura creata, qualiter proprie miraculum definitur.[17] Fit enim, tum iuxta proprium ordinem praefatae potentiae oboedientialis, quae, quamvis non sit proprie ac simpliciter potentia naturalis, tamen naturaliter convenit animae (quo sensu S. Thomas non cunctatur asserere cum Augustino «naturaliter animam esse gratiae capacem»; 1-2, q. 113, a. 10; cf. *In 4 Sent.,* dist. 17, q. 1, a. 5, q' 1); tum iuxta exclusivam vim potentiae divinae, quae ideo agendo non praetergreditur vires naturae, quippe quae ad productionem gratiae non se extendunt;[18] tum iuxta ordinem et ordinarias leges a Deo statutas in creatura animae, etsi per superadditam supernaturalem providentiam, ac ideo caret ea extraordinaria indole quae est characteristica nota proprie dicti miraculi.

Potest ceteroquin iustificationi ab extrinseco accedere ratio miraculi, seu *jieri miraculoso modo ex parte remotarum sive extrinsecarum dispositionum,* quae in ordinario eius processu concurrunt ac requiruntur, ita ut, sub efficaciori et extraordinaria Dei motione, ipsae intermittantur et cum solis proximis dispositionibus, quae sunt de eius substantia, iustificatio contingat. «Est enim iste communis et consuetus cursus iustificationis, ut Deo movente animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem conversione imperfecta, ut postmodum ad perfectam deveniat... Quandoque vero tam vehementer Deus animam movet ut statim quandam perfectionem iustitiae assequatur, sicut fuit in

---

lio, quae terminatur in Corpus Christi substantialiter unitum Divinitati. Propterea idem S. Doctor alibi, instituens generalem quaestionem, num Deus possit meliora opera facere quam ea quae fecit, ait: «Humanitas Christi ex eo quod est unita Deo, et beatitudo rreata [i. e. glorificatio] ex hoc quod est fruitio Dei. et Beata Virgo ex hoc quod est Mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam, ex bono infinito quod est Deus. Et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo» (1 p., q. 25, a. 6, ad 4; cf. supra, n. 803).

Praterea, duo saltem ex tribus illis operibus, sunt etiam essentialiter miraculum, scilicet transubstantiatio, etsi frequenter iteretur *(De potentia,* q. 6, a. 2, ad 2), et incarnatio, quam S. Thomas «miraculum miraculorum» appellat *(ibid.,* ad 9; cf. ad 3).

17 Cf. in vol. 1, n. 206, 208.

18 1 p., q. 105, a. 7, ad 1: «Creatio et iustificatio impii, etsi a solo Deo fiant, non tamen proprie loquendo miracula dicuntur, quia non sunt nata fieri per alias causas, et ita non contingunt praeter ordinem naturae, cum haec ad facultatem naturae non pertineant». Cf. *De potentia,* q. 6, a. 2, ad 5.

conversione Pauli, adhibita etiam exterius miraculosa protratione. Et ideo conversio Pauli tanquam miraculosa in Ecclesia commemoratur celebriter» (1-2, q. 113, a. 10; cf. q. 112, a. 2, ad 2).

Non videtur tamen iustificationem posse fieri miraculoso modo quantum ad ipsam eius substantiam, quatenus nempe gratia impio adulto infunderetur absque ipsis proximis dispositionibus (ut actu contritionis vel charitatis); id enim Deus facere posset de potentia absoluta, sed non de potentia ordinata, ad quam pertinet etiam potentia extraordinaria, ut supra notatum est (n. 968). Propterea S. Thomas concludit: «Et ideo iustificatio impii de se non est miraculosa, sed potest habere aliquid miraculosum adiunctum, quod iustificationi viam parat» *{In 4 Sent.,* dist. 17, q. 1, a. 5, q* 1).

QUAESTIO III. DE EXISTENTIA MERITI[19]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

975. Post iustificationem, quae est immediatus ac physicus effectus gratiae sanctificantis, conferens subiecto ipsum esse in ordine supernaturali, sequitur sermo de merito, qui est eiusdem gratiae *mediatus ac moralis effectus,* respiciens eius operari, non quidem tanquam eius actus sed tanquam qualitas sive peculiaris valor ipsius actus.

[19] 1-2, q. 21, a. 3 et 4; q. 114, a. 1-3; *In 2 Sent.,* dist. 27, a. 3 et 4; *C. Gent. 3.* 149. Confer commentatores, *In 1-2,* q. 114, praecipue Caietanum, Suarez, loannem a S. Thoma, Gonet et Salmanticenses.

Alphonsus a S. Ioseph, «La existencia dei merito durante la union estâtica», *Revtsta de espiritualidad* VII (1948) 151-163.

Berrouard, M. F., «Le merite dans les évangiles synoptiques», *Istina* III (1956) 191-209.

De Letter, P., *De ratione meriti secundum Sanctum Thomam,* Romae 1939.—«Metit and prayer in the life of grace», *Thomist* XIX (1956) 446-480.—«Merit of congruity», *Bijdragen* XVIII (1957) 262-269.

Fernandez Jimenez, M., «<Por que rechazan los protestantes todo mérito en las obras buenas?». *Revista espaüola de teologia* XIX (1959) 277-288.

Ferrado, C., *Doctrina de merito apud S. Bonaventuram,* Romae 1957.

Hugon, E., *Le mérite dans la vie spirituelle,* Juvisy 1935.

Landgraf, A., «Die Bestimmung des Verdienstgrades in der Früscholastik», *Scholastik* VIII (1933) 1-40; cf. *ibid.* IV (1929) 352-387.

Lumbreras, P., *De gratia* (Romae 1946) 141-162.—«El mérito teolôgico y sus divisiones», *Cienda tomista* XXVI (1922) 224 sqq.

Müllendorf, J., «Die Hinordnung der Werke auf Gott nach dem hl. Thomas», *Zeitschrift für katholische Théologie* IX (1885) 1-46, 208-240. Cf. alios articulos, *ibid.* 423-471; XVII (18933) 42-78, 496-520.

Neveut, E., «Des actes méritoires», *Divus Thomas* (Piacenza) XXXIII (1930)386-408.—«Des conditions de la plus grande valeur de nos actes méritoires», *ibid.* XXXIV (1931) 353-375.—«Du mérite de convenence», *ibid.* XXXV (1932) 3-29; XXXVI (1933) 337-359.

Perego, A., *Giustificazione e merito,* Roma 1963.

Quilliet, H., «Congruo (De), Condigno (De)», *Dictionnaire de théologie catholique* III-1 (Paris 1907) 1138-1152

Rivtere, J., «Mérite», *Dictionnaire de théologie catholique* X-1 (Paris 1928) 574-

Supernaturalibus quippe operibus hominis iusti triplex moralis valor tribuitur, scilicet impetratorius, satisfactorius et meritorius. Valor *impetratorius* est proprius orationis, tam iusti quam peccatoris, atque fundatur in pura Dei misericordia ac liberalitate, nullum involvens titulum iustitiae; de eo agitur in theologia morali, ubi de virtute religionis, inter cuius actus numeratur oratio (2-2, q. 83 per totam). *Valor satisfactorius,* potiusquam qualitas actus est ipse actus virtutis poenitentiae, quatenus audit peculiariter satisfactionem sive compensationem pro poena peccati, atque fundatur, sicut meritum, in quadam iustitia, non quidem inducendo debitum, sicut meritum, sed illud solvendo; de huiusmodi satisfactione, sicut de ipsa virtute poenitentiae, agitur vel in theologia morali, ubi de virtutibus, vel aptius in ipso tractatu de sacramento poenitentiae (3 p., q. 85-9O).[20] *Valor meritorius,* de quo hic agitur, est *qualitas actus supernaturalis, consistens in proportione ad praemium et fundans ius ad illud;* unde convenit cum satisfactione in eo quod est actus bonus ac supernaturalis, elicitus in statu gratiae, involvens titulum iustitiae, sed differt a satisfactione in eo quod non est ipse actus sed qualitas actus, fundatur formaliter non in poenositate actus sed immediate in eius bonitate, involvit titulum iustitiae non compensandae sed exigendae. Quae omnia ex dicendis patebunt.[21]

976. *Meriti definitio nominalis.*

Meritum (etymologice a verbo mereor, et hoc a substantivo merces) generaliter audit quandam proportionem et exigentiam retributionis sive mercedis. Inde ea vox prius in usu fuit ad significandam proportionem et exigentiam mercedis sive stipendii in servitiis et operibus laboriosis, praestitis ab operariis sive mercenariis. Subinde, translata ab his servitiis significatione ob aliquam cum eis similitudinem, ea vox multiplicem ampliorem vel strictiorem assumpsit acceptionem, ita ut significaret tum quamlibet alicuius rei consecutionem (mereri = consequi), tum quamlibet dispositionem ad aliquid susci-

785 (Optima et diffusa tractatio).—«Sur l'origine des formules 'de condigno', 'de congruo'», *Bulletin de littérature ecclésiastique* XXVIII (1927 75-88.—«La doctrine du mérite au Concile de Trente», *Revue des sciences religieuses* VII (1927) 261-298.—«Saint Thomas et le mérite de congruo», *ibid.* 641-649.

Schultz, H., «Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verstândnis des Werke Christi», *Theologiscbe Studien und Kritiken* LXII (1894) 7-50, 245-313, 445-553.

Zychlinski, A., «De caritatis influxu in actus meritorios iuxta S. Thomam», *Ephemerides theologicae Lovanienses* XIV (1937) 651-656.

20 Confer nostrum opus *De Poenitentia* III 6-366.

21 Generalem comparationem inter meritum et satisfactionem quoad varia eorum elementa instituimus in nostro opere *De Poenitentia* III 361-366. Confer etiam ibidem in indice analytico ad vocem «Meritum».

piendum (sic materia disposita meretur formam), tum quamlibet idoneitatem ad munus (sic qui ad episcopatum idoneus est, illum mereri dicitur), tum quodlibet collatum beneficium (sic qui a papa beneficium vel dignitatem accipiunt, benemeriti dicuntur), tum, ac proprius, omne opus, sive bonum sive malum, cui praemium vel poena debetur (sic aliquis dicitur etiam mereri iram vel punitionem), tum, ac strictius et communius, solum opus bonum cui praemium debetur (facta tunc distinctione inter voces meritum et demeritum).[22]

In hac ultima acceptione *meritum dividitur,* iuxta personas et obiectum, in humanum, seu hominis relate ad hominem (meritum civile), et divinum, seu hominis relate ad Deum (meritum morale), et hoc in meritum naturale et meritum supernaturale (sive theologicum), de quo est quaestio in praesenti. Iuxta formam vero et essentiam, meritum dividitur in meritum proprie dictum seu de condigno et meritum improprie dictum seu de congruo; de qua essentiali ac praecipua divisione sermo erit inferius.

977. *Definitio realis.*

Meritum, in praefata propria ac stricta acceptione, definiri potest: Qualitas actus sive operis humani, liberi, boni ac utilis, consistens in proportione ad praemium quatenus fundat ius ad illud. Brevius, in concreto ac materialiter: *Opus conferens ius ad praemium;* in abstracto ac formaliter: *Ius ad praemium.* In priori et ampliori definitione exprimitur tum immediatum subiectum meriti, seu actus vel opus cum suis tribus necessariis conditionibus (libertate, bonitate, utilitate), tum eius fundamentum, seu proportio ad praemium, tum eius forma, seu ius ad praemium. Et haec omnia valent de quolibet merito, sive naturali (etiam humano) sive supernaturali, etsi meritum supernaturale aliquas ulteriores determinationes sibi vindicet, quae inferius indicabuntur (n. 994-1001).

978. *Ex parte subiecti,* meritum est actus sive opus, adeoque aliquid positivum; unde non sufficit mera omissio actus mali, quia nulla omissio, secundum se et praecisive accepta, est bona moraliter et habere potest valorem moralem, fundans ius ad retributionem; ita communiter theologi cum S. Thoma (In 1-2, q. 71, a. 5, ad 1) contra unum vel alterum obscuriorem doctorem. In huiusmodi autem positivo actu *tres conditiones* requiruntur ad hoc ut valeat ferre proportionem ad praemium ac inde fundare ius ad illud. Primo scilicet debet esse *aliquid liberum* (libertate proprie dicta, seu non solum a coactione sed etiam a necessitate),[23] nam libertas est fundamentum moralitatis, seu bonitatis, vel malitiae, et bonitas est immediatum fundamentum proper-

[22] Huiusmodi distinctio primo apparet apud latinum poëtam gallum Claudium Marium Victorem (saec. 5), *Comm. in Genesim,* l. 3: «Quanti sit meriti divina credere Verbo.—Demeriti contra quanti non credere» (ML 61. 964). In medio aevo satis communis evasit; ita S. Thomas, 1-2, q. 21, a. 3, quaerit utrum «actus humanus habeat rationem meriti vel demeriti propter suam bonitatem et malitiam» (idem in a. 4: cf. *In 3 Sent.,* dist. 18, q. 1, a. 2).

[23] De duplici hac libertate confer dicta in vol. 1, n. 749.

tionis et iuris ad praemium (1-2, q. 114, a. 1, in fine),[24] non tamen requiritur libertas specificationis sive contrarietatis (ad faciendum hoc vel illud), sed sufficit libertas exercitii sive contradictionis (ad faciendum vel non faciendum), nam in hac homo est vere liber et sui actus vere dominus, ac ideo laude ac praemio dignus si bene agit, etiamsi non possit male agere (ut patet ex libertate humanitatis Christi et ipsius Dei, qui nequeunt malum eligere), et confirmatur ex ipso vero ac perfectissimo merito humanitatis Christi (3 p., q. 19, a, 3 et 4; *In 3 Sent.,* dist. 18, a. 2).[25] Secundo, debet esse *aliquid bonum,* et quidem simpliciter, seu ex obiecto, fine et circumstantiis (bonum enim ex integra causa, malum autem ex quocumque defectu);[26][27] moralis enim bonitas est immediatum fundamentum moralis valoris et proportionis ad praemium; unde actus malus est demeritorius sive dignus poena, et actus indifferens, si daretur, esset nec praemio nec poena dignus; ut infra dicetur, ad meritum supernaturale requiritur non quaelibet supernaturalis bonitas, sed ea quae est eiusdem ordinis ac gratia sanctificans, quae est principium talis meriti. Tertio, debet esse *aliquid utile* relate ad alium seu ad ipsum praemiantem, directe quidem vel indirecte, proprie vel improprie, quatenus cedat in proprie dictam eius utilitatem vel saltem in eius honorem et gloriam (ut in casu Dei); ratio est, quia ad fundandum meritum requiritur, ut mox ostendetur, aliquod pactum vel praevia acceptatio sive ordinatio ipsius praemiantis, et huiusmodi acceptationis ratio nequit esse nisi aliqua utilitas, proveniens ipsi praemianti ex opere bono (cf. 1-2, q. 21, a. 3 et 4).

979. *Ex parte fundamenti, sive proportionis ad* ***praemium,*** sine qua propria ratio praemii sive iuris non haberetur (sed mera ratio doni ex liberalitate), notandum est huiusmodi proportionem duplicem esse posse, ex qua praecise accipitur praecipua meriti *divisio in meritum de condigno* ***et meritum*** *de congruo*[27] Vel nempe habetur proportio aequalitatis, quatenus opus habet

[24] Propterea damnata est a Magisterio contraria haec Iansenii propositio: «Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione» (Denz. 1904). Eam iam reiecerat S. Thomas, *De malo,* q. 6, a. un.

[25] Nonnisi unus vel alter antiquior theologus, ut Maior *(In 3 Sent.,* dist. 18, q. 1), sustinuit actum necessarium posse esse meritorium de potentia Dei absoluta, si nempe Deus illum acceptaret ad meritum, cum omne meritum fundetur in divina acceptatione. Quae quidem ratio nihil valet, quoniam ipsi acceptationi divinae praesupponitur obiectum acceptable seu habens moralem valorem, qui quidem ex libertate provenit.

[26] Cf. 1-2, q. 18, a. 4. Unde nequit esse meritorium opus quod sit ex aliqua parte malum (seu aut ex obiecto, aut ex fine, aut ex circumstantiis), quia ita ex nulla parte est bonum; fit enim simpliciter malum ex quocumque defectu.

[27] Huiusmodi divisio efformata est et satis communis evasit circa initium saec. 13. Ad eam appropinquat iam Alanus de Insulis (t 1203), sub voce «mereri proprie» distinguens inter «exigere» et «congruum esse» *(Distinctiones dtst. theol.,* ad vocem «mereri», ML 210. 857). Paulo post Guilelmus Alverntensis (f 1249), episcopus parisiensis, explicitant divisionem «meriti condigni» et «meriti congrui» tanquam communem apud magistros profert. S. Thomas suo usu eam confirmat, 1-2, q. 114, a. 3 et 6; peculiariter

aequalem valorem cum praemio iuxta prudentem aestimationem, et tunc meritum dicitur de condigno, sive proprie dictum, atque importat verum ius sive titulum iustitiae. Vel habetur quaedam proportio inaequalitatis, quatenus opus secundum se est minoris valoris quam praemium, qui tamen defectus completur, vi cuiusdam decentiae, ex parte liberalitatis acceptantis, et tunc meritum dicitur de congruo, sive improprie dictum, atque non importat verum ac proprium ius sive titulum iustitiae, sed quendam diminutum titulum congruentiae, fundatum quidem in ipso valore operis, non tamen secundum se et nude accepto sed per respectum ad liberalitatem retribuentis: ex utroque enim simul paritur quidam titulus decentiae ad retribuendum, qui imitatur ipsum titulum iustitiae (1-2, q. 114, a. 3 et 6; *In 2 Sent.,* dist. 27, q. 1, a. 3).

Prius autem meritum de condigno subdividitur in *meritum de condigno simplex, seu merae condignitatis,* si non parit in praemiante obligationem acceptandi, nisi quam ipse voluntarie susceperit consequenter ad aliquam suam liberam ordinationem vel pactum; et *meritum de condigno ac de rigore iustitiae,* si parit praefatam obligationem, ita ut ratio iustitiae, quae substernitur utrique merito proprie dicto, integrum suum effectum expleat. Solet etiam, nec inepte, subdividi secundum membrum divisionis, seu meritum de congruo, in *meritum de congruo stricte dictum et meritum de congruo late dictum,* prout fundamentum supradictae congruitatis ac decentiae invenitur etiam ex parte subiecti (puta si agitur de opere subiecti amici; inde ius quoddam amicabile) aut tantummodo ex parte praemiantis, seu in eius mera liberalitate (ut si agitur de opere subiecti inimici vel rei); nihilominus etiam in hoc altero casu semper supponitur aliquod opus liberum ac bonum, habens quendam moralem valorem, cuius defectus proportionis ad praemium completur per liberalitatem praemiantis (ut esset opus peccatoris orantis et a Deo veniam petentis).[28]

In 2 Sent., dist. 27, q. 1, a. 3; *In 4 Sent.,* dist. 15, q. 1, a. 3, q* 4. Confer Riviere, *loc. cit.* (supra, in n. 974) «Sur l'origine».

[28] Cf. Salmanticenses, *De merito,* disp. 2, dub. un., § 3, n. 9-12: Ioannem a S. Thoma, *In 1-2,* disp. 30, a. un., n. 25: disp. 31, a. 1, n. 22.

Huiusmodi subdistinctionem suggerit ipse S. Thomas tum in 1-2, q. 114, a. 3, tum ac praecipue *In 4 Sent.,* dist. 15, q. 1, a. 3, q' 4, ubi ait: «Opera extra charitatem facta, non sunt meritoria ex condigno neque aeterni neque temporalis alicuius boni apud Deum. Sed quia divinam bonitatem *decet ut ubicumque dispositionem invenit,* perfectionem adiiciat, ideo *ex merito congrui* dicitur aliquis mereri aliquod bonum per opera extra charitatem facta... Quia tamen hoc meritum *non proprie meritum dicitur,* ideo magis concedendum est quod huiusmodi opera non sint alicuius meritoria, quam quod sint». Ubi S. Doctor non negat in eo casu haberi aliquo modo meritum, sed tantum haberi meritum proprie dictum.

Quibusdam tamen auctoribus haec distinctio displicet, qui absolute renuunt in altero casu loqui de merito de congruo. Ita D. Soto: «At vero meritum quamvis addant de congruo, nisi velint terram vocare caelum, non dicit congruitatem solum in Deo, sed opus in homine, cui aliquo modo debetur gratia» *(De natura et gratia,* l. 2, c. 4). Pariter Del Prado ait: «Ad omnem aequivocationem tollendam, oportet abstinere a vocabulo *meriti de congruo,* ubi nulla vera ratio meriti reperitur» *(De gratia* I 706). Quos refert ct approbat Lumbreras, *De gratia* (Romae 1946) 146 sq., 169 sq., qui provocat ad S. Thomam dicentem «nullum meritum esse posse nisi ex gratia» (1-2, q. 112, a. 2, ad 1).

Meritum	*de condigno,* seu proprie dictum. Fundatum in iustitia	*de rigore iustitiae.* Pariens titulum iustitiae, fundatae in sola aequalitate operis *de mera condignitate.* Pariens titulum iustitiae, fundatae etiam in ipsa libera ordinatione praemiantis
	de congruo, seu improprie dictum. Fundatum in mera congruentia sive decentia	*de congruo stricte dictum.* Fundatum in congruitate se habente etiam ex parte subiecti *de congruo late dictum.* Fundatum in congruitate se habente ex parte solius praemiantis.[29]

Huiusmodi divisio non est univoca, seu generis in species, sed tantum *analogi in analogata,* ita tamen ut inter meritum de condigno et meritum de congruo stricte dictum habeatur analogia proportionalitatis propriae, quoniam in utroque habetur, etsi inaequaliter, verum aliquod ius; inter utrumque vero illud meritum et ultimum meritum de congruo late dictum habeatur mera analogia proportionalitatis impropriae sive metaphoricae, vel forte purae attributionis, quia ratio meriti sive titulus iustitiae in hoc altero merito non invenitur proprie, sed tantum metaphorice vel forte per meram extrinsecam attributionem.[30]

980. *Ex parte formae meriti, seu iuris ad praemium,* quaeri potest num in merito de condigno (a quo pendet conceptus meriti de congruo) agatur de proprie dicto iure, quod est obiectum virtutis iustitiae, an de iure late dicto cui correspondet in praemiante mera obligatio fidelitatis suae promissioni, aut gratitudinis pro beneficio accepto. Communiter theologi contra Vazquez *(In 1-2,* q. 114, disp. 215, c. 1), Lorca et Aravium, docent *agi de vero titulo iustitiae;* nam, etiam quando intervenit promissio praemii aut acceptio beneficii, haec adiacenter se habent ad rationem praemii, quod directe fundatur in intrinseco valore ipsius operis; nemo enim dicitur praemium conferre, cum confert merum donum antea promissum, aut cum ex gratitudine pro accepto beneficio vice sua rependit aliud merum beneficium.

Huiusmodi autem iustitiam quidam, ut Suarez *(De iustitia,* sect. 2; *De gratia,* l. 12, c. 30), dicunt esse iustitiam *commutativam,* et quidem in omni casu, etiam relate ad Deum; alii, ut Salmanticenses *(De merito,* disp. 1. dub. 7), dicunt eam esse vel iustitiam commutativam, vel saltem distributivam in

[29] S. Thomas, 1-2, q. 114, a. 1, duo membra meriti de condigno appellat respective *meritum simpliciter* (i. e. de rigore iustitiae; nam in hoc tantum servatur aequalitas inter personas, quae est de propria ratione iustitiae simpliciter dictae) et *meritum secundum quid* (i. e. de mera condignitate); ibidem in a. 10, eadem distinctio (simpliciter et secundum quid) applicatur a S. Thoma ad solum obiectum meriti (obiectum simpliciter et obiectum secundum quid; cf. infra, n. 1026). Moderni vero auctores praeferunt voces de rigore iustitiae et de mera condignitate, atque meritum simpliciter, vel proprie dictum, appellant generaliter meritum de condigno, meritum vero secundum quid, vel improprie dictum, appellant meritum de congruo.

[30] De huiusmodi divisionibus analogiae confer nostrum opus *De Ordine* II 553-555; III 461 sq.

casu quo remunerans est incapax iustitiae commutativae (ut Deus); alii, ut loannes a S. Thoma *(In 1-2,* disp. 29, a. 2) et Gonet *(De iustificatione* disp. 2, a. 4), dicunt eam esse iustitiam *distributivam,* etsi habeat modum et similitudinem iustitiae commutativae, quatenus in ea servatur aequalitas inter res, seu inter opus meritorium et praemium, etsi non servetur inter personas, seu merentem et praemiantem. Huic ultimae ac probabiliori sententiae favet S. Thomas?'

Quidquid sit, ad intelligentiam huiusmodi iuris sedulo notandum est discrimen inter iustitiam quae intervenit in pactionibus sive contractibus (puta in venditione et emptione) et *iustitiam propriam meriti.* In prioribus enim (in quibus certe et iuxta omnes intervenit iustitia commutativa) agitur de re et re (etiam cum agitur de opere praestando), de dato et accepto, de opere et pretio, de aequalitate quantitatis in valore (aequalitate, ut aiunt, arithmetica); in meriti vero retributione, agitur de actione et re, de facto et accepto, de opere et praemio sive dignitaria mercede, de aequalitate non quantitatis sed proportionis (aequalitate, ut aiunt, geometrica); quod quidem discrimen totum exprimitur duobus ipsis verbis: pretium et praemium; pretium nempe datur pro re accepta, praemium vero pro laudabili actione. Quae omnia manifeste suggerunt conceptum iustitiae distributivae.[31] Praeterea, in contractibus intervenit pactio sive ordinatio utriusque partis, tanquam aequalium; in meriti vero retributione (saltem quoad meritum de condigno, quod solum est meritum proprie dictum, seu involvens verum ius) intervenit promissio sive ordinatio unius tantum personae, seu praemiantis, qui, qua talis, se habet ut superior.

981. In praesenti quaestione *agitur de existentia meriti supernaturalis seu theologici,* utrum nempe homo iustus sive in gratia sanctificante constitutus, vere ac proprie sive de condigno mereri possit ac de facto mereatur apud Deum praemium supernaturale.

II. HAERESES ET ERRORES.

982. Hic iterum occurrunt duae praecipuae haereses, quibus obviam venimus inde ab initio tractatus, agentes de gratiae necessi-

[31] *In 2 Sent.,* dist. 27, q. 1, a. 3, corp, et ad 4; *In* 3 *Sent.,* dist. 18, q. 1, a. 2; *In 4 Sent.,* dist. 46, q. 1, a. 1, q§ 1; 2-2, q. 51, a. 4, ad 1; q. 108, a., ad 1.

De Letter, *op. cit.* (supra, in n. 974) 6-36, ostendere conatur S. Thomae evolutionem a iustitia distributiva, de qua in Commentario super Sententias, ad iustitiam commutativam in Summa Theologica (1-2, q. 114, a. 1 et 3).

[32] Ad rem Ioannes a S. Thoma: «Dicimus differre pretium a praemio, quia pretium solum attendit ad valorem rei, vel operationis ut in effectu, et ita solutio pretii pertinet ad iustitiam commutativam, quae adaequat rem in effectu; at vero praemium datur iuxta valorem dignitatis et proportionis personae ad mercedem, sive talis dignitas oriatur ex operibus, sive ex moribus, vel scientia, aut aliqua simili dignitate, quae etiam per opera solet acquiri. Unde si respicit effectum in obsequio operum, solum est in quantum hoc requiritur ad proportionandum subiectum cum praemio, et hoc non datur quidem ex iustitia commutativa, sicut pretium, sed ex distributiva. quae etiam est vera iustitia» *(In 1-2,* disp. 29, a. 2. n. 10).

tate (n. 705-709), scilicet *Pelagiantsmus** qui, directe exaggerans vires et meritum naturae, eo ipso negat vel minuit meritum gratiae, de quo nunc agimus (nam pelagiani puri docent hominem posse ex viribus naturae mereri ipsam vitam aeternam, semipelagiani vero meritum naturale restringunt ad primam gratiam, ac pro tanto indirecte ipsam vitam aeternam in illud meritum refundunt), et *Protestantismes,* qui, directe ad nihil reprimens vires naturae per totalem huius corruptionem quam nulla gratia intrinsece sanat, eo ipso de medio tollit ipsum fundamentum veri meriti, scilicet supernaturalem bonitatem actuum humanorum.

983. *Protestantismes?* qui est praecipua haeresis in hac materia, ad negationem meriti logice procedit ex generali doctrina de extrinseca iustificatione per solam fidem in merita Christi (cf. supra, n. 709, 758 sq., 866, 928, 957 sq.), sicut ex eadem procedit in negationem ipsius gratiae sanctificantis, in qua tum meritum tum satisfactio, tanquam moralem eius effectus fundantur.[33][34] Ex hoc enim quod iustificatio est mera extrinseca non imputatio peccatorum, relinquens naturam essentialiter corruptam et ipso libero arbitrio orbatam, ita ut omnes actus hominis, etiam iustificati, sint mali nec liberi, de medio tollitur ipsum meriti fundamentum, quod, ut diximus supra, est bonitas et libertas actus. Item, ex hoc quod homo iustificatur per solam fidem, seu meram fiduciam in merita Christi, intallectam ceteroquin non subiective pro ipso actu, sed obiective, pro obiecto fiduciae sive promissione Dei de iustificatione, excluditur omne hominis meritum, ita ut nec ipsa fides nec eius ulterior continuatio sit meritoria.

Hinc est quod protestantes maxime insistunt in merita Christi, ut simpliciter excludant merita hominis, et in totalem gratuitatem salutis, quae est unum ex praecipuis capitibus recriminationis contra doctrinam catholicam de merito et satisfactione, quam semipelagianismi insimulant. Ceterum, ipse falsus conceptus, quem quidam sibi efformant de merito, facile ipsis praebet argumentum reiciendi doctrinam catholicam, cum neque in hac ipsa doctrina de intrinseca hominis iustificatione realizari possit; putant enim ad verum meritum requiri ut opus sit undequaque perfectum seu nulla admixtum imperfectione, ut sit etiam moraliter liberum seu nulla lege debitum, ut sit

33 Cf. Riviere, *art. cil.* (supra, in η. 974) «Mérite», 639-643.

34 Cf. Riviere, *ibid.* 710-728, 761-769, er Fernandez Jimenez, *loc. cit.* (supra, in n. 974).

35 De parallela protestantica doctrina circa satisfactionem confer opus nostrum *De Poenitentia* III 143-156, 187-190.

totaliter a nobis nec etiam a gratia in nobis coopérante, et ut adaequet praemium absoluta sive arithmetica aequalitate.[36]

Eadem essentialiter manet doctrina *modernorum protestantium,* congruenter ceteroquin cum supradicto fundamentali canone de extrinseca iustificatione per solam fidem in merita Christi. Nec refert quod quidam non amplius abhorreant a nomine meriti, imo videantur concedere aliquod meritum quoad bona temporalia necnon quoad aliqua bona spiritualia, dempta tamen ipsa salute seu vita aeterna; nam in huiusmodi mitigationibus est quaestio de nomine nec mutatur ipsa res, cum illis nequaquam substernatur verus ac catholicus meriti conceptus, scilicet alicuius *veri tituli iustitiae,* quo afficiuntur opera hominis in gratia Dei constituti.[37]

984. *Baiani et lansenistae,* ob suam ipsam connexionem cum protestantisme in doctrina de debita ratione iustitiae originalis et de corruptione naturae ob peccatum originale sive de totali amissione liberi arbitrii (cf. supra, n. 867), necessario offendunt doctrinam catholicam de existentia veri ac supernaturalis meriti.

36 In abicienda catholica doctrina de merito eminet Calvinus, qui in ipsum meriti nomen, tanquam abusive ac periculose introductum, invehit. Eius sententiam breviter resumit titulus ipse capitis 15, libri 3 *Institutionis christianae religionis* (ultima ac definitiva editione a. 1559): «Quae de operum meritis iactantur, tam Dei laudem in confe-renda iustitia, quam salutis certitudinem evertere».

Subinde prosequitur: «Iam quod praecipuum est in hac causa expedivimus: quia si operibus fulciatur iustitia, corruere protinus a conspertu Dei necesse sit: sola Dei misericordia, sola Christi communicatione, ideoque sola fide contineri... Primum de Meriti nomine id mihi praefari necesse est: quicumque primus illud operibus humanis ad Dei iudicium comparatis aptavit, eum fidei sinceritati pessime consuluisse... Quorsum enim obsecro, opus fuit invehi nomen Meriti, quum pretium bonorum operum significanter alio nomine citra offendiculum explicari posset? Quantum autem offensionis in se contineat, magno cum orbis detrimento patet. Certe ut est fastuosissimum, nihil quam obscurare Dei gratiam, et homines prava superbia imbuere potest».

Tandem, abstrahendo ab ipso nomine, docet opera nostra eo sensu dici fructuosa, quod sunt fructus sive beneficia divina: «Placent itaque Deo bona opera, nec suis authoribus sunt infructuosa: quin magis amplissima Dei beneficia renumerationis loco referunt: non quia ita merentur, sed quia divina benignitas hoc illis ex seipsa pretium statuit. Quae autem ista est malignitas, non contentos illa Dei largitate, quae nihil tale merentia opera indebitis praemiis muneratur, sacrilega ambitione ultra contendere, ut operum meritis videatur rependi quod divinae totum esse munificentiae?» *(Ioannis Calvini opera selecta* [ed. P. Barth et G. Niessel] IV [Monachii 1931] 239-242).

37 De similibus necessariis mitigationibus, introductis iam ab ipso Melanchthonio in doctrina quae in toto suo rigore vix rationabiliter concipi potest, confer Riviere, *art. cit.* (supra, in n. 974) «Merite» 717-723, 768 sq. Melanchthonius distinguit, negans merita ante iustificationem et ea quodammodo admittens post iustificationem, ad obtinenda scilicet bona tam temporalia quam spiritualia. Ita in *Locis praecipuis theologicis* (ed. a. 1559), *De gratia et iustificatione — De praemiis:* «Ut remissio peccatorum et reconciliatio sit vera, donatur propter Filium Dei gratis et fide accipienda est. Fieret autem incerta, si penderet ex conditione nostrorum meritorum. Sed in reconciliatis postea bona opera, cum placeant fide propter Mediatorem, ut dictum est, merentur praemia spiritualia et corporalia in hac vita et post hanc vitam, sicut clare ostendit Parabola de negotiantibus.. Discamus igitur utroque genere bonorum opus esse et ea non frustra promitti a Deo. sed ut fides nostra exerceatur et crescat et nos invitati praemiis diligentius laboremus» *(Melanchthons Werkc* [ed. H. Engclland] 11-2 [1953] 408 sq.).

Baius ipse ex hac difficultate conatur se extricare, refundendo meritum non in gratiam reparationis, sed in gratiam originalem, seu in legem quandam naturalem, qua Deus in creatione generis humani statuerit ut pro oboedientia mandatorum vita aeterna tribueretur; hinc negat in iustificatis qua talibus, seu vi gratiae reparatae, adesse ullum meritum, quibus omne donum datur gratis tanquam indignis.35 *lansenius* vero, ut salvet rationem meriti a naufragio suae doctrinae de extinctione liberi arbitrii, docet ad meritum sufficere libertatem a coactione nec requiri libertatem a necessitate seu proprie dictam libertatem (cf. supra, n. 867), quo quidem negat verum meritum, subtracto eius necessario fundamento. Propterea inter eius discipulos *Qttesnel* sincerius imitavit Baium, negando existentiam proprie dicti meriti, quatenus docuit praemia in fidelibus esse pura dona divinae largitatis.39

985. *Quietistae* indirecte adversantur merito, quatenus damnant, tanquam malum vel saltem imperfectionem, omne opus factum ex intuitu praemii; in quo quidem suspici potest negatio vel dubium de existentia veri meriti. Ita *Michaël Molinos* ait «velle operari active, esse Deum offendere», «non debere animam cogitare nec de praemio nec de punitione», «ad sanctitatem perveniri posse absque opere exteriore» (prop. 2, 7 et 40, damnatae ab Innocentio XI,. Denz. 2202, 2207, 2240). Pariter *Franciscus de Fénelon* ait in statu amoris perfecti «neque timorem poenarum, neque desiderium remunerationum habere partem; non amari amplius Deum propter

w Quoad praecisum sensum huiusmodi ambiguae et implexae sententiae, cuius clavis est ipsa Baii doctrina tum de iustitia originali, ut debita naturae humanae (quo sensu loquitur de lege naturali), tum de illius amissione per peccatum originale (cf. supra, n. 594, 677), vide X. Le Bachelet, «Baius», *Dictionnaire de théologie catholique* II-1 (Paris 1905) 74-81, ubi singillatim explicantur 20 propositiones Baii de merito (prop. 1-18, 61, 62), damnatae a Pio V in Bulla «Ex omnibus afflictionibus» a. 1567 (Denz. 1901-1918, 1961, 1962).

39 Baius: «6. Naturali lege constitutum fuit [primo] homini, ut, si in ea oboedientia perseveraret, ad eam vitam pertransiret in qua mori non posset... 8. In redemptis per gratiam Christi nullum inveniri potest bonum meritum, quod non sit gratis indigno collatum... 11. Quod pie et iuste in hac vita mortali usque in finem vitae conversati vitam consequimur aeternam, id non proprie gratiae Dei, sed ordinationi naturali statim initio creationis constitutae iusto Dei iudicio deputandum est: neque in hac retributione bonorum ad Christi meritum respicitur, sed tantum ad primam institutionem generis humani, in qua lege naturali constitutum est, ut iusto Dei iudicio oboedientiae mandatorum vita aeterna reddatur... 13. Opera bona, a filiis adoptionis facta, non accipiunt rationem meriti ex eo, quod fiunt per spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei, sed tantum ex eo, quod sunt conformia legi, quodque per ea praestatur oboedientia legi» (Denz. 1906, 1908, 1911, 1913; cf. ibidem omnes 20 propositiones de merito, prop. 1-18, 61, 62).

lansenius: «Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione» (Denz. 2003).

Quesnel: «Fides, usus, augmentum et praemium fidei, totum est donum purae liberalitatis Dei» (Denz. 2469).

Quoad parallelam istorum doctrinam de satisfactione, confer nostrum opus *De Poenitentia* III 156-161.

meritum», et nos «nolle amplius salutem, ut mercedem nostrorum meritorum» (prop. 1 et 6, damnatae ab Innocentio XII a. 1699, Denz. 2351, 2356).

Inter recentes theologos *Orientales separatos,* plures sunt qui sub partiali influxu protestantismi existentiam veri meriti, non minus quam satisfactionis,[40] negant ut iniuriosam redemptivo operi Christi et doctrinam catholicam semipelagianismi incusant. Ita peculiariter *S. Zarin* et N. *Malinovskii.*[41]

III. ASSERTIO. Iustus vere meretur apud Deum, merito non solum de congruo sed etiam de condigno, etsi non de rigore iustitiae.

986. **Nota theologica.** Iustum vere mereri apud Deum, est *de fide* definita a Conc. Trid. Ipsum mereri proprie seu de condigno, est saltem *theologice certum* ex doctrina eiusdem Concilii, iuxta quam praemium huius meriti est merces tanquam corona iustitiae a iusto iudice fideliter reddenda.

PROBATUR 1. Ex auctoritate.

987. Magisterii doctrina exponitur praecipue a Conc. Trid., occasione haeresis protestanticae. Quam solemnem propositionem praecesserunt aliquae occasionales declarationes Conc. Arausicani, Later, et Flor., et subsecutae sunt ulteriores confirmationes in condemnatione mitigatae haeresis baiano-iansenisticae.

Indiculus, sive *Capitula Pseudo-Caelestina* (probabiliter a Prospero Aquitano, † ca. 463, concinnata), cap. 9: «Tanta enim est erga omnes homines bonitas Dei ut nostra velit esse merita, quae sunt ipsius dona, et pro his, quae largitus est, aeterna praemia sit donaturus» (Denz. 248).

Conc. Arausicanum II a. 529, can. 18: «Nullis meritis gratiam praeveniri. Debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant» (Denz. 388). In hac sententia, concinnata a Prospero Aquitano (ex Augustino, *Contra Iulianum opus imperfectum* 1. 133), docetur existentia veri meriti sive mercedis, fundati in ipsa prima gratia quae non cadit sub merito.

Conc. Later. IV docet Christum «redditurum singulis secundum opera sua, tam reprobis quam electis..., ut recipiant secundum opera sua..., illi...

40 Confer nostrum opus *De Poenitentia* III 161-165.

41 Cf. apud. S. Tyszkiewicz, «Warum venverfen die Orthodoxen unsere Vcrdienstlehre», *Zeitschrift für katholische Théologie* XLI (1917) 400-406, et M. Jugie. *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium* III (Parisiis 1933) 797 sq.

poenam perpetuam, et isti... gloriam sempiternam» (Denz. 801). Ubi aequivalenter docetur existentia veri meriti, et quidem ad ipsam gloriam.

Conc. Flor. idem docet, aiens nonnisi in communione cum Ecclesia «pietatis officia et exercitia militiae christianae praemia aeterna parturire» (Denz. 1351). Ubi praemium iusti assimilatur stipendio quod ex iustitia militibus confertur.

Conc. Tridentinum[42] doctrinam proponit in sess. 6, praecipue cap. 6 et correspondente can. 32, ubi tum existentiam veri meriti tum eius obiectum distincte definit; eandem sub aequivalenti forma proponit in can. 2, 24, 26. 31 (cf. can. 33). Docet nempe «hominem iustificatum... *vere mereri*» (can. 32) et «vere promereri» (can. 16); mercedem huius meriti esse a Deo «fideliter reddendam... [tanquam] coronam *iustitiae*... a *iusto* iudice» (cap. 16); vim meriti pendere «ex ipsius *Dei promissione*» (cap. 16); eius fundamentum esse *statum gratiae* (cap. 16: «fructus iustificationis»; can. 32: «ipsius iustificati merita»); eius *obiectum* esse «augmentum gratiae, vitam aeternam, gloriae augmentum» (can. 32). In can. 2, 24, 26, 31, excludit varios modos dicendi protestantium quoad meritum. Meritum indicat sub vocibus: merita, merces, mereri (cap. 16 et can. 32), promereri (cap. 16 et can. 2), causa augmenti gratiae (can. 24), retributio (can. 26).

In discussionibus conciliatibus quidam pro *«vere mereri»* praeferebant fortiores quasdam expressiones, quibus verum ac proprie dictum ius significaretur, ut *«magno ture»* (debetur vita aeterna), vel *«de condigno* mereri»; alii praeferebant mitiorem S. Thomae expressionem «meritum *secundum quid»* quae ceteroquin implicat meritum de condigno (cf. supra, n. 979). Ceterum, affirmatio meriti de condigno, in sensu supra exposito (ibidem), erat de mente omnium Patrum et aequivalenter exprimitur in ipso decreto, verbis: «Corona iustitiae a iusto iudice reddenda»; sed ipsa expressio «meritum de condigno» poterat esse ambigua, tum ob theologorum discrepantias circa conditiones requisitas ad huiusmodi meritum, tum ob periculum illud intelligendi in strictiori sensu perfectae condignitatis et rigoris iustitiae.

Cap. 16: «De fructu iustificationis, hoc est, de merito bonorum operum, deque ipsius meriti ratione... Bene operantibus 'usque in finem' [Mat. 10. 22] et in Deo sperantibus proponenda est vita aeterna, et tanquam gratia filiis Dei per Christum lesum misericorditer promissa, et 'tanquam merces' ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. Haec est enim illa corona iustitiae, quam post suum certamen et cursum repositam sibi esse aiebat Apostolus, a iusto iudice sibi reddendam, non solum autem sibi, sed et omnibus, qui diligunt adventum eius [2 Tim. 4. 7 sq.]... Nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro huius vitae statu satisfecisse, et vitam aeternam suo etiam tempore (si tamen in gratia decesserint) consequendam vere promeruisse censeantur» (Denz. 1545 sq.).

Can. 32: «Si quis dixerit, hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita, aut ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et lesu Christi meritum (cuius

42Cf. Riviere, *art cit.* (supra, in n. 974) «Mérite» 735-761.

vivum membrum est) fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae (si tamen in gratia decesserit) consecutionem, atque etiam gloriae augmentum: an. s.» (Denz. 1582).

In vi huius tridentinae definitionis et tanquam ei vario modo ac gradu oppositae, subinde damnatae sunt a Magisterio supra relatae propositiones *Baianorum, lansenistarum* et *Quietistarum.*^

988. In Scriptura[43] ipsa vox meritum (mereor) aut correspondens aliqua graeca vox, prout nempe significat ius ad praemium supernaturale de quo agimus, non occurrit; graeca ipsa vox quae quandoque occurrit in originali N. T. (Luc. 20. 35; 2 Thess. 1. 5) significat non ipsum ius ad praemium sed valorem sive dignitatem, quae ceteroquin est fundamentum illius iuris.[45] Conceptus vero meriti aequivalenter exprimitur sub aliis, et quidem vividioribus, vocibus quibus significatur praemium quod est obiectum meriti, scilicet *merces* (μισθός), quae erat stipendium operarii sive mercenarii, aut res quam mercatores pretio comparabant; *retributio* (ἀνταπόδοαι) et *remuneratio* (μισθαποδοσία), sive compensatio pro re recepta; *bravium* (βραβεῖον), sive praemium quod arbiter (βραβεύ) dabat victori in ludis plublicis; corona (στέφανο), siVe idem praemium in ludis, quod solebat consistere in corona ex lauro.

In frequentibus textibus, iuxta quatuor istas voces mox subiciendis, omnia elementa, ad proprie dictum *meritum de condigno* requisita, manifeste continentur, scilicet ipsum bonum ac liberum opus, eius dignitas sive valor, seu fundamentum iuris ad praemium, et ipsum ius ad praemium. Quod attinet hoc postremum ac formale meriti elementum, ipsae praefatae voces, cum indicent directe praemium sive pretium quod ex iustitia datur, implicant verum ius; directius hoc indicatur in expressione Apostoli, quam assumit Conc. Trid., de «corona iustitiae quam reddet Dominus iustus iudex»;

43 In Conc. Vaticano I parabatur incidens declaratio doctrinae de merito, his verbis: «Sicut autem formalis causa iustitiae christianae est haec iustitia Dei quae nos iustos facit, ita *per eandem gratiam adoptionis fit* ut virtutum supernaturales actus sint actus filiorum, *meritorii tum gratiae augmenti tum vitae aeternae» (Collectio Lacensis* VII 518).

44 Cf. Riviere, *art. cit.* (supra, in n. 974) «Merite» 576-612, et Berrouard, *loc. cit.* (ibid.).

45 In A. T. voces meritum, mereo, mereor, saepe occurrunt in generali sensu sanctionis ad poenam vel veniam; ita, Gen. 4. 13; los. 11. 20; 2 Par. 19. 2; Esther 16. 18; lob. 6. 2; 11. 6; Eccli. 10. 31; 16. 15; 38. 18. In N. T. bis occurrit vox mereri (non vero meritum) in eadem epistola, Hebr. 10, 29, ubi agitur de merito supplicii («Deteriora mereri [à;io){>7pe-ai=dignus est] supplicia qui Filium Dei conculcaverit») et 13. 16, ubi tamen agitur de Dei placatione («Talibus enim hostiis promeretur Deus»),

implicite idipsum indicatur tum in dignitate, quam iusti dicuntur habere ad percipienda praemia (2 Thess. 1.5: «Ut digni habeamini et regno Dei, pro quo et patimini»; cf. Luc. 20. 35); tum in nexu causali qui ostenditur adesse inter opera et praemia (Apoc. 7. 14 sq.; Mat. 25. 34 sqq., ubi praeterea instituitur antithetica comparatio inter mercedem iustorum et poenam malorum, quae est ex iustitia); tum in proportione qua praemia dicuntur distribui unicuique secundum opera eius (Mat. 16. 27; 1 Cor. 3. 8; Apoc. 22. 12). Indicatur etiam fundamentalis conditio divinae promissionis (lac. 1. 12; cf. Hebr. 6. 12), ex qua intelligitur meritum iusti, etsi de condigno, non esse tamen *de rigore iustitiae.*

989. Haec omnia tradit praecipue ac insistenter S. Paulus, expandens ipsam Christi doctrinam de mercede caelesti, promissa suis fidelibus (Mat. 5. 11 sq., 16. 27; 20. 8 sqq.; 25. 34 sqq.).

Merces. Mat. 5. 11: «Merces vestra copiosa est in caelis». Mat. 20. 8: «Voca operarios et redde illis mercedem» (parabola de operariis in vinea). 1 Cor. 3. 8: «Unusquisque autem propriam mercedem accipiet secundum suum laborem». 2 Io. 8: «Videte vosmetipsos, ne perdatis quae operati estis, sed ut mercedem plenam accipiatis». Apoc. 22. 12: «Ecce venio cito, et merces mea mecum est, reddere unicuique secundum opera sua». Cf. 1 Cor. 3. 14; Apoc. 11. 18.

Retributio, remuneratio. Coi. 3. 24 sq.: «Quodcumque facitis, ex animo operamini sicut Domino, et non hominibus; scientes quod a Domino accipietis retributionem haereditatis». Hebr. 10. 35: «Nolite itaque amittere confidentiam vestram, quae magnam habet remunerationem».

Bravium. 1 Cor. 9. 24: «Nescitis quod ii, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium? Sic currite ut comprehendatis». Phil. 3. 14: «Ad destinatum persequor, ad bravium supernae vocationis Dei».

Corona. 2 Tim. 4. 6-8: «Ego enim iam delibor, et tempus resolutionis meae instat. Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi. In reliquo reposita est mihi corona iustitiae [ὁ τη δικαιοσύνη στέφανο][46] quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex, non solum autem mihi, sed et iis, qui diligunt adventum eius» (cf. 2. 3-5). lac. 1. 12: «Beatus vir, qui suffert tqntationem. quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitae, <juam repromisit Deus diligentibus se». Apoc. 2. 10: «Esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitae».

Frustra autem *obiciuntur aliqui textus Scripturae,* quibus videtur excludi verum hominis meritum. Nam, cum aliunde eadem Scriptura non ambigue praedicet verum meritum, illi loci non aliter, salva contradictione, intelligi possunt quam de exclusione meriti condigni de rigore iustitiae, quatenus nostra merita, utut vera ac propria, fundantur in ipsa gratia gratuito a Deo

[46] Sensus est: corona, praemium iustitiae. Eadem expressio invenitur apud graecum poetam Pindarum (saec. 5. A. C.). Simili expressione utebantur reges orientales in tribuendis praemiis.

collata et in ipsa eius libera acceptatione et promissione, ut notat ipse Augustinus sibi eosdem textus obiciens. Tales sunt: *Psal. 102. 4:* «Qui coronat te in misericordia et miserationibus»; *Rom. 6. 23:* «Stipendia enim peccati mors, gratia autem Dei vita aeterna»; *Rom. 8. 18:* «Non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam»; *Rom. 8. 17:* «Si autem filii, et heredes: heredes quidem Dei, coheredes autem Christi»; *Luc. 17. 10:* «Cum feceritis omnia quae praecepta sunt vobis, dicite: servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus».

In primo textu asseritur corona, adeoque verum ius, et simul proponitur misericordia quae fundat ipsum ius illudque facit non rigorosum (cf. Augustinum infra, n. 991). In secundo textu asseritur vitam aeternam esse simpliciter gratiam Dei, quia ipsa prima gratia, per quam eam meremur, est purum Dei donum; nec vox «stipendium» dicta de sola morte excludit a vita aeterna rationem meriti, imo stipendii, ut observat Augustinus qui notat Apostolum congruentissime dicere potuisse: «Stipendium autem iustitiae, vita aeterna» (infra, n. 991). In tertio textu excluditur tantum proportio aequalitatis arithmeticae, inter gratiam et gloriam, non vero aequalitatem geometricam quae sufficit ad verum meritum iustitiae (cf. infra, n. 993). In quarto textu asseritur ius haereditatis, quod convenit ipsi nudae gratiae, sed non excluditur ius meriti, quod consequitur actum a gratia procedentem. In quinto textu, non secus ac in primo, admonetur iustus omnia eius merita, quantumvis vera, fundari in sola Dei misericordia quae, tum gratiam, meriti principium, sine merito dedit, tum libere promisit eius opera bona in meritum ordinare et acceptare, ut insistenter notat Augustinus, inquiens Deum «coronando te, dona sua coronare, non merita tua» (infra, n. 991).

990. Patres[47] in praefata Scripturae doctrina frequenter insistunt eamque ulterius determinant; in quo excellunt Patres latini, favente iuridica eorum mentalitate, et peculiariter Augustinus, non obstante sua lucta contra Pelagianismum qui urgebat ipsa iura et merita liberi arbitrii. Quod attinet terminologiam, ad exprimendum obiectum meriti Patres fere iisdem utuntur vocibus quae supra in Scriptura indicavimus, scilicet merces, retributio, corona, stipendium, praemium. Ad exprimendum vero ipsum iustitiae titulum, Patribus graecis non alia aptior vox occurrit quam ἀξία (valor, dignitas), quae directe designat tantum fundamentum tituli (cf. Justinum et Theophilum); latini vero (inde saltem a Tertulliano) introduxerunt technicum iuridicum nomen «meritum», quo immediate significatur ipse titulus iustitiae, sive ius ad praemium, quod est de

47 Cf. Riviere, *art. cit.* (supra, in n. 974) «Merite» 612-661.—H. Schultz, *art. cit,* (ibidem) 1-50.—K. H. Wirth, *Der Verdienstbegriff in der christlichen Kirche,* 2 voll., Leipzig 1892-1901 (in priori volumine agitur de Tertulliani, in altero de Cypriani, doctrina). Quoad parallelam Patrum doctrinam de *satisfactione* confer nostrum opus *De Poenitentia* III 9-12, 174-178, 181-187

ratione meriti de condigno.[43] Huiusmodi ius aliqui Patres fortioribus expressionibus premunt, ut: «Deus debitor» (Tertullianus, Augustinus), «iustitia Dei» (Hieronymus), «statera meritorum» (Ambrosius), «stipendium iustitiae», «meritum iustitiae» (Augustinus).

Ne autem huiusmodi iustitia, utut vera, ultra modum prematur, in sensu scilicet huius quod nunc dicimus meritum condigni *de rigore iustitiae,* Patres merito iustitiae, sive de condigno ex parte hominis, duplicem limitem sive mitigationem apponunt ex parte Dei. Primo scilicet, ipsam gratuitatem gratiae iustificationis quae est principium ipsius meriti; secundo, liberam ordinationem sive promissionem Dei, ratione cuius gratia illa iustificans evadit meriti principium. In quo quidem peculiariter insistit Augustinus, qui, postquam in priori periodo pugnaverat contra Manichaeos pro iuribus et meritis liberi arbitrii, in altera et acriori tempestate, in qua totus incubuit in vindicandis iuribus gratiae contra pelagianos, attigit ipsum aequilibrium sanae doctrinae, quae tum gratiae divinae tum libero arbitrio per gratiam iustificato et adiuto, propria iura concedit, servata ipsius gratiae principalitate. Idque aptissime expressit noto illo effato: «Cum ergo Deus coronat merita tua, nihil coronat nisi dona sua».

991. Ignatius Ant., *Ad Polyc.* 6: «Placete illi, cui militatis, a quo et *stipendia* [οψιόνια] fertis» (MG 5. 723).

Iustinus, *Apol. I.* 43: «Edocti a prophetis poenas et supplicia ac bonas remunerationes pro meritis *Ιχατ'αξίαν=pro valore]* cuiusque actionum irrogari, verum id esse confirmamus» (MG 6. 391 sq.).

Theophilus Ant., *Ad Autolicum* 1. 14: «Lege studiose propheticas Scripturas, ac lucem illarum tutiorem habebis ducem ut fugias aeterna supplicia et perpetua Dei bona consequaris. Nam qui dedit os ad loquendum ac aures finxit ad audiendum et oculos ad videndum, excutiet omnia et *iustum feret indicium,* suam cuique pro meritis mercedem [κατ'αξίαν τών μισθών] tribuens» (MG 6. 1046).

Tertullianus, *De poenitentia* 2. 11: «Bonum factum *Deum habet debitorem,* sicut et malum, quia iudex omnis remunerator est causae» (CCL 1. 323). *De patientia* 10. 3: «Par factum par habet meritum» (ibid. 310). *Ad Scapulam:* 4. 8: «Maiora certamina maiora sequuntur praemia» (ibid. 2. 1131). *Scorpiace* 6. 7: «Quomodo multae mansiones apud Patrem, si non pro varietate meritorum?» (ibid. 1080). *De poenitentia* 6. 6 indicat gratiam esse meriti principium, loquens de tempore praeviae poenitentiae, «cum pendente

[43] Ut notatum est supra (n. 976), *Claudius Marius Victor* (saec. 5) introduxit binomium «meritum-demeritum», quod nonnisi tardius apud mediaevales theologos fortunam habuit.

venia poena prospicitur, cum adhuc liberari non meremur, ut *possimus mereri»* (ibid. 1. 330).

Cyprianus, *De opere et eleemosynis* 26: «Si expeditos, si celeres, si in hoc operis agone currentes dies nos vel redditionis vel persecutionis invenerit, nusquam Dominus *meritis nostris* ad praemium deerit. In pace vincentibus coronam candidam pro operibus dabit, in persecutione purpuram pro passione geminabit» (ML 4. 646).

Hilarius, *De Trin.* 11. 19, indolem veri ac proprie dicti meriti sic describit: «Mereri enim eius est, qui *sibi ipsi meriti acquirendi auctor exsistat»* (ML 10. 413). *In Mat.,* c. 6, n. 5, id applicat ad nostrum meritum, inquiens: «De nostro igitur est beata illa aeternitas *promerenda,* praestandumque est aliquid ex proprio, ut bonum velimus, malum omne vitemus» (ML 9. 953) *In Psal.* 2, n. 16, ostendit conditionem meriti esse libertatem boni actus: «Voluntati ergo permissa bonitas est, ut praemium sibi voluntas bonitatis acquireret et esset nobis aeternae huius beatitudinis profectus atque usus *ex merito,* non necessitas indiscreta per legem» (ibid. 270).

Basilius, *Horn, in prine. Proverb.* 16: «'Regnum caelorum simile est homini negotiatori' [Mat. 13. 45]. Quotquot igitur evangelicam viam ambulamus, *mercatores sumus,* observandis praeceptis comparantes nobis caelestium possessionem» (MG 31. 419).

Ambrosius, *Epist. 2.* 16: «Pendet singulis nostrorum *statera meritorum* atque exiguis vel boni operis, vel degeneris flagitii momentis huc atque illuc saepe inclinatur» (ML 16. 921).

Hieronymus, *Adv. lovin.* 2. 3, indigitat libertatem ut fundamentum sive conditionem meriti: «Grandis iniustitia Dei [esset], si tantum peccata puniret et bona opera non susciperet... Neque enim *iustitiae Dei* est, ut obliviscatur bonorum operum... Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutes nec ad vitia necessitate trahimur. Alioquin ubi necessitas, nec corona est» (ML 23. 299).

Augustinus uberius loquitur, docens in operibus iustorum esse verum iustitiae titulum («stipendium iustitiae»; «meritum iustitiae»), quo Deus fit debitor nobis, cuius tamen tituli principium est ipsa gratia iustificationis, sine meritis data, et fundamentum est ipsa Dei voluntas sive promissio, ita ut «cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua».

Epist. 186. 3. 10: «Cum ergo fides impetrat iustificationem, sicut unicuique Deus partitus est etiam ipsius mensuram fidei, non gratiam Dei aliquid meriti praecedit humani, sed ipsa *gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici,* comitante non ducente, pedissequa non praevia voluntate» (ML 33. 819).

Epist. 194. 3. 6: «Quae igitur sua merita iactaturus est liberatus, cum si digna suis meritis redderentur, non esset nisi damnatus? Nullane igitur sunt merita iustorum *Sunt plane, quia iusti sunt.* Sed ut iusti fierent, merita non fuerunt; iusti enim facti sunt, cum iustificati sunt; sed sicut dicit Apostolus, 'lustificati gratis per gratiam ipsius' (Rom. 3. 24)» (ibid. 876).

Ibid. 5. 19: «Quod est ergo meritum hominis ante gratiam, quo merito percipiat gratiam, *cum omne bonum meritum nostrum non in nobis faciat nisi gratia, et cum Deus coronat merita nostra; nihil aliud coronat quam mu-*

nera sua?... Unde et ipsa vita aeterna, quae utique in fine sine fine habebitur et ideo *meritis praecedentibus redditur,* tamen quia eadem merita quibus redditur, non a nobis parata sunt per nostram sufficientiam, sed in nobis facta per gratiam, etiam ipsa gratia nuncupatur, non ob aliud nisi quia gratis datur, nec ideo quia non meritis datur, sed quia data sunt et ipsa merita quibus datur» (ibid. 880 sq.).

Ibid. 5. 20: «Cum enim dixisset [Apostolus], 'Stipendium peccati mors', quis eum non congruentissime et consequenter addere iudicaret, si diceret, *Stipendium autem iustitiae* vita aeterna? et verum est; quia sicut merito peccati tanquam stipendium redditur mors, ita *merito iustitiae tanquam stipendium* vita aeterna» (ibid. 881).

Serm. 158. 2. 2: «In his enim quae iam habemus, laudemus Deum largitorem; in his quae nondum habemus teneamus debitorem. *Debitor enim jactus est,* non aliquid a nobis accipiendo, sed quod ei placuit *promittendo.* Aliter enim dicimus homini, Debes quia dedi tibi, et aliter dicimus, Debes mihi quia promisisti mihi. Quando dicis, Debes mihi quia dedi tibi, a te processit beneficium, sed mutuatum, non donatum. Quando autem dicis, *Debes mihi quia promisisti mihi, tu nihil dedisti et tamen exigis»* (ML 38. 863).

Serm. 333. 5: «Cum ergo ei prius bona retribuit [iustificando], praevenit; sed donando bona quibus retribueret bona, ecce retribuit mercedem his bonis operibus... *Cum ergo Deus coronat merita tua, nihil coronat nisi dona sua»* (ML 38. 1466).

Enarr. in psal. 102, n. 7: «Ideo coronaberis, quia vinces; sed vide quis prior vicerit, vide quis te faciat etiam secundo victorem... Ergo *coronat te, quia dona sua coronat, non merita tua...* Ergo et quod coronaris, illius misericordia coronaris» (CCL 40. 1457).

992. Eandem doctrinam ad mentem Augustini repetunt subséquentes Patres latini, nominatim *Prosper Aquitanus (Resp. ad cap. obiect. Gall.* 6, ML 51. 161, infra cit., n. 1020; *Indiculus,* cf. supra, n. 897; *De vocatione omnium gentium.* 1. 24, ML 51. 679), *Fulgentius Ruspensis {Ad Monimum, prol.,* ML 65. 151), *Gregorius M. (Moral.* 18. 40. 63; 33. 21. 40, ML 76. 73 sq., 699), *Isidorus Hisp. (Sent. 2.* 5. 5, ML 83. 604).

PROBATUR 2. Ex ratione theologica.

993. In homine iusto verificantur omnes conditiones, quas supra (n. 977-980) diximus requiri ad verum meritum.

Primo enim ex parte subiecti adest actus liber, bonus, et utilis praemianti. Est actus liber cum possit omitti; idque valet etiam de actu debito ex lege seu moraliter necessario, cum sit physice liber ac possit omitti, et ideo eius non omissio laudabilis sit. Est actus bonus, et quidem supematuraliter, quia procedit a iusto qua tali, adeoque a gratia et a virtutibus. Est actus utilis Deo, non quidem utilitate proprie dicta, cum Deus nullo bono indigeat, sed quatenus,

manifestando bonitatem Dei in suo effectu gratiae eiusque activitatis, cedit in gloriam Dei extrinsecam.

Secundo, adest *fundamentum meriti, seu praedicti actus valor et proportio ad praemium supernaturale.* Nam gratia eiusque actus est essentialiter supernaturalis sicut praemium (abstrahendo pro nunc ab ulteriori istius determinatione, de qua agetur in q. 5, ubi de obiecto meriti in particulari). Ceterum, huiusmodi proportio duplex esse potest, vel scilicet aequalitatis, quae fundat meritum proprie dictum sive *de condigno,* vel inaequalitatis, cuius defectus suppletur per liberam acceptationem praemiantis quaeque fundat meritum improprie dictum seu *de congruo·,* et utraque verificatur in homine iusto, iuxta diversa tamen obiecta, quorum quaedam excedunt in valore ipsum actum hominis iusti (ut explicabitur in eadem quaestione de variis meriti obiectis).

Tertio, ex praefata aequalitatis proportione *oritur verum ius ad praemium, seu titulus verae iustitiae,* qui est ipsum formale elementum meriti proprie dicti sive de condigno. Id patet ex consideratione quatuor minuentium conditionum humani meriti, qui viderentur obstare rationi verae iustitiae.

Etenim, huic non obstat quod ipsa gratia, quae est principium meriti, sit *purum Dei donum* sine ullis praeviis meritis collatum; nam, semel gratis accepta, gratia pertinet ad ipsum hominem, qui potest ea libere uti. Neque obstat quod ipse usus gratiae evadat meritorius praemii consequenter ad *liberam acceptationem* sive promissionem Dei, qui posset illum non ordinare ad praemium; nam, semel facta promissione quam Deus servare tenetur ex fidelitate erga seipsum (ne desit suae ipsius perfectioni), potest exurgere titulus iustitiae, fundatus non proprie ac formaliter in ipsa promissione sed in valore ipsius operis, ita ut promissio se habeat tantum ut extrinseca ac necessaria conditio. Neque obstat quod inter Deum et hominem *non adsit aequalitas,* ad veram iustitiae rationem requisita; nam personarum aequalitas requiritur ad solam iustitiam commutativam, quae fit per commutationem rerum aequalium, simpliciter pertinentium iure proprio ad distinctas personas, quaeque proinde necessario est inter personas aequales, non vero inter Deum et creaturam quae nihil habet quod non pertineat ad Deum; personarum autem aequalitas nequaquam requiritur ad iustitiam *distributivam,* quae imo supponit personarum inaequalitatem, cum consistat in aequa distributione bonorum a superiore ad subditos (cf. dicta in

vol. 1, η. 761, ubi de virtutibus voluntatis divinae); ceterum ipsa iustitia distributiva servat quendam modum iustitiae commutativae ex parte ipsius obiecti, quatenus servat aequalitatem inter merita et praemia, seu praemia distribuit iuxta gradum meritorum/9 Neque tandem obstat quod inter actum bonum et praemium supernaturale non adsit stricta sive *arithmetica aequalitas,* sicut adest inter rem et rem; nam huiusmodi aequalitas est propria iustitiae commutativae, qualiter saltem habetur in pactionibus (ut venditione et emptione), non vero stricte exigitur a ratione iustitiae qua talis, ut patet in iustitia distributiva, ad quam sufficit aequalitas geometrica, qualiter habetur inter actionem laudabilem et rem (cf. dicta superius, **n. 980**).

Ceterum, concedendum est quod, ex prioribus saltem tribus minuentibus conditionibus meriti humani, sequitur huiusmodi ius, utut titulum verae iustitiae, non esse nec esse posse titulum rigorosae iustitiae, seu meritum *de condigno ex rigore iustitiae,* quod nempe fundetur in sola aequalitate operis, seposita gratuita promissione praemiantis (cf. supra, n. 979), et hoc sensu dici posse cum S. Thoma non adesse inter hominem et Deum iustitiam simpliciter nec meritum simpliciter (1-2, q. 114, a. 1), ac ideo, ut ait Augustinus, «cum Deus coronat merita tua, nihil coronare nisi dona sua».

QUAESTIO IV. DE CONDITIONIBUS MERITI[50]

ASSERTIO. Ad meritum supernaturale septem requiruntur conditiones, scilicet ut actus sit positivus, liber, bonus supernaturaliter, utilis ad gloriam Dei, elicitus in statu viae et in statu gratiae, a Deo ipso positive ordinatus ad praemium.

EXPLICATUR ET PROBATUR.

994. Iam agendo superius (n. 978) de tribus elementis, quibus omne meritum coalescit, generales illius conditiones indicavimus, saltem ex parte ipsius actus qui est immediatum subiectum meriti seu iuris ad praemium, scilicet actus libertatem, bonitatem et utili-

49 Ut dictum est supra, aliqui theologi, ut Suarez, sustinent etiam inter hominem et Deum adesse, quoad *meritum,* iustitiam commutativam. Ceterum *satisfactio* hominis ad Deum est actus iustitiae commutativae, quatenus virtus Poenitentiae, cuius actus est satisfactio, est pars potentialis iustitiae commutativae, ut explicatur in nostro opere *De Poenitentia* I 300-308, 329-335.

50 Confer bibliographiam allatam in n. 974.

latem. Ex nuper autem disputatis necnon ex aliis quibusdam rationibus deductis ex ipsis fontibus, possumus nunc easdem conditiones determinare per respectum ad meritum supernaturale easque ampliare iuxta *tria capita*, scilicet conditiones *ex parte actus, ex parte subiecti* (scilicet remoti subiecti ex quo procedit ipse actus, adeoque ex parte hominis) et *ex parte Dei praemiantis.*

995. *1. Ex parte actus sive operis, quatuor numerari possunt* ■*conditiones, scilicet actus positivus, liber, bonus supernaturaliter et utilis ad gloriam Dei.*

Primo, requiritur verus ac *positivus actus,* seu non sufficit mera omissio actus mali, quia mera omissio non est quid morale, cum moralitas sit proprietas actus humani, ut dictum est supra (n. 978). Ceterum ipsa fuga malarum occasionum et resistentia tentationibus est actus positivus ac ideo meritorius, qui concomitanter se habet ad omissionem peccati; pariter ipsa volitio omittendi peccatum (puta non furandi) est actus positivus ac ideo meritorius.

Secundo requiritur ut sit *actus liber,* proprie dicta libertate, seu non solum a coactione sed etiam *a necessitate.* Id patet ex ipsa ratione, nam libertas est fundamentum bonitatis moralis, quae est vicissim proximum fundamentum meriti, ut dictum est supra (n. 978), et confirmatur testimonio tum Magisterii damnantis contrariam Iansenii propositionem (cf. supra, n. 984), tum Patrum (cf. Hilarium et Hieronymum supra). Unde meritoria non est, sive necessaria volitio beatitudinis in communi, sive necessaria adhaesio voluntatis ad Deum in visione beatifica (cf. supra, n. 859). Non tamen requiritur libertas specificationis, sed sufficit libertas exercitii, ut supra dictum est; hoc modo salvatur vera libertas in Deo, in humanitate Christi et in actibus beatorum (praeter beatificam fruitionem), quamvis in sola humanitate Christi, dum esset viator, salvetur ratio meriti.

Exinde sequitur meritorium esse tum *actum fidei,* quia, quamvis sit formaliter actus intellectus, involvit tamen influxum liberi actus voluntatis (2-2, q. 2, a. 9 et 10; *De veritate,* q. 14, a. 3); tum *actum praeceptum,* quia, quamvis moraliter necessarius, est physice liber, cum omitti possit (2-2, q. 58, a. 3, ad 2; q. 81, a. 6, ad 3; q. 104, a. 1, ad 3); tum *actum secundum quid involuntarium,* puta ex metu poenae elicitum, quia est simpliciter voluntarius et liber (cf. *De veritate,* q. 26, a. 6-7); tum *actum liberum qui non sit deliberatus,* qualis est actus in quo Deus ipse per gratiam operantem supplet deliberationem voluntatis (ut contingit peculiariter in actibus donorum Spiritus

S.), qui quidem est unicus casus in quo meritum est effectus non gratiae cooperantis sed operantis.[151]

Tertio requiritur ut *actus sit moraliter bonus, et quidem supernaturaliter,* nam moralis bonitas est fundamentum cuiuslibet meriti (ut dictum est supra, n. 978), ac ideo supernaturalis bonitas debet esse fundamentum supernaturalis meriti, sive iuris ad supernaturale praemium. Ceterum, id sequitur etiam ex infra dicendis de principio meriti, quod est ipsa gratia per charitatem operans.

Unde nequit esse meritorius actus indifferens (qui ceteroquin non datur; cf. 1-2, q. 18, a. 9), aut imperfectio qua talis, aut actus venialiter malus, aut actus ex aliqua parte non bonus (puta ex obiecto, vel fine, vel aliqua circumstantia afficiente actus substantiam), quia actus est simpliciter malus ex quocumque defectu. Est vero meritorius actus substantialiter bonus, cui adiacenter tantum admisceatur aliqua imperfectio vel venialitas, nam hae non inficiunt ipsam actus substantiam. Praeterea in homine iusto est supernaturaliter meritorius omnis actus naturalis liber, qui non sit peccatum veniale, eo quod charitas, quae est principium meriti, illum reddit supernaturalem ex parte finis, illum ordinando ad suum proprium finem.

Quarto, requiritur ut *actus sit quodammodo utilis* Deo, seu cedat in eius honorem. Attamen, haec conditio quae maxime attenditur in merito humano sive civili, ut patet ex dictis supra (n. 978), hic peculiare momentum non habet, tum quia Deo nulla vera utilitas sed sola gloria eius externa, quae est potius nostra utilitas, ex nostris bonis operibus provenire potest (1-2, q. 114, a. 1, ad 2; 2-2, q. 81, a. 6, ad 2), tum quia huiusmodi externa gloria et honor necessario resultat ex bonis nostris operibus, prout manifestant perfectionem et bonitatem causae divinae ex qua procedunt, ac ideo haec conditio non indiget explicite intendi.

996. 2. *Ex parte subiecti, sive personae operantis, duplex requiritur conditio, scilicet status viae et status gratiae.*

Statum viae' (qui nempe clauditur morte sive separatione ani-

[151] Confer dicta superius, n. 858 sq., ubi etiam distinximus inter actum vitalem (ac necessarium, etsi non coactum), actum liberum et actum deliberatum; prior non est meritorius, quia caret libertate, secundus et tertius sunt meritorii. De merito in unione extatica confer Alphonsum a S. Ioseph, *loc. cit.* (supra, in n. 974).

Quidam ulterius quaerunt num *actus semideliberati,* seu primo-primi, sint meritorii; quod videtur negandum, cum in illis probabilius nulla inveniatur formalis bonitas moralis; si tamen quis, ob initialem aliquam libertatem in illis inventam, dicat eos esse inchoative et secundum quid bonos, poterit consequenter dicere eos esse inchoative et secundum quid meritorios (cf. *De veritate,* q 26, a. 6, a. 17).

[152] p., q. 62, a. 9, ad 1 et 3; 2-2, q. 13, a. 4; q. 83, a. 11; 3 p., q. 19, a. 3; *In 3 Sent.,* dist. 18, q. 1, a. 2; *In 4 Sent.,* dist. 15, q. 4, a. 6, q* 2, ad 3; dist. 17, q. 2, a. 4, q' 3, ad 3; C. *Gent.* 4. 92-95; *De veritate,* q. 29, a. 6; *De malo,* q. 7, a. 1L·

mac a corpore) requiri ad meritum, saltem essentiale (quod respicit visionem beatificam) et saltem de lege Dei tum ordinata tum ordinaria, sine disputatione admittitur ab omnibus theologis, atque eruitur ex Scriptura, documentis Magisterii et ratione ipsa theologica.

Ex *Scriptura* ad rem faciunt Io. 9. 4: «Me oportet operari opera eius qui misit me, donec dies est; venit nox, quando nemo potest operari» (quae verba de morte, ut termino meriti, interpretantur Patres); Gal. 6. 10: «Dum tempus habemus, operemur bonum»; 2 Cor. 5. 10: «Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum sive malum»; Hebr. 9. 27: «Statutum est hominibus semel mori, post hoc autem iudicium». *Magisterium* definit, immediate post mortem animas definitive destinari ad visionem beatificam vel ab ea excludi (Conc. Lugd., Benedictus XII et Conc. Flor., Denz. 856-858, 1000 sq., 1305 sq.); ex quo sequitur tunc claudi tempus merendi, saltem quod attinet essentiale meritum visionis beatificae.

Ratio theologica duplex afferri potest, quae rei convenientiam ostendat. Primo nempe, meritum importat essentialiter viam ad praemium sicut ad te Tminum, quo proinde consecuto, cessat meritum (1 p., q. 62, a. 9, ad 1; *De veritate,* q. 29, a. 6); haec tamen ratio valet stricte de solis beatis, non vero de animabus purgatorii, et de ipsis beatis quoad solam consecutionem gloriae, non vero quoad possibile augmentum illius aut adnexam aliquam gloriam accidentalem. Secundo, connaturale est homini ut suam perfectionem acquirat per corpus, ac ideo etiam meritum absolvatur in unione animae cum corpore, eo vel magis quod anima separata non est proprie persona (utpote substantia incompleta), ad quam proprie pertinet mereri; haec tamen ratio non valet quoad beatos qui corpus habent vel quando habebunt.

997. *Quatuor autem a theologis disputantur.*

Primo, num de potentia Dei absoluta possit quis mereri aliquid extra statum viae, ita scilicet ut beati mereantur non ipsam visionem beatificam, quam iam habent, sed eius *augmentum et accidentalem aliquam gloriam;* et hoc omnes facile admittunt, quoniam non repugnat visionem beatificam et a fortiori accidentalem gloriam augeri.[53]

[53] Quidam etiam putant non repugnare quominus quis mereatur ipsam visionem beatificam iam habitam, sicut generaliter non repugnat ut alicui conferatur praemium per anticipatam eius solutionem, sub conditione ut postea illud mereatur per opera sua. Attamen, in eo casu ideo quis mereretur beatitudinem quia eam nondum haberet simpli-

Secundo, num id possit fieri de lege Dei ordinata et ordinaria, saltem quoad praemium aliquod accidentale, utrum scilicet beati de facto per suos actus bonos mereantur *aliquod praemium accidentale.* Id admittit Vazquez *(Iu 1-2,* disp. 214, c. 4) contra communem aliorum sententiam, iam explicite expressam a S. Thoma (1 p., q. 62, a. 9, ad 3; 2-2, q. 13, a. 4; *In 4 Seni.,* dist. 17, q. 2, a. 4, q* 3, ad 3; De *malo,* q. 7, a. 11, ad 6), qui docet gloriam accidentalem se habere tanquam effectum et resultandam ipsius gloriae essentialis, non vero tanquam obiectum meriti.

Tertio, num vicissim omnis qui sit in statu viae mereatur; quod quidem practice quaeritur *de Cristo* ante mortem suam et *de Elia atque Henoch* qui nondum mortui reputantur.Et quidem de merito Christi nemo dubitat, quoniam etsi ipse non potuerit mereri visionem beatificam quam iam habebat, potuit mereri, tam sibi gloriam corporis quam nobis omna bona, eo quod esset, secundum corpus et inferiorem partem animae, vere viator (3 p., q. 15, a. 10; de qua re agitur in tractatu De Verbo Incarnato); quoad Eliam vero et Henoch, affirmativae ac communiori sententiae contradicunt praecipue Suarez *(De gratia,* l. 12, c. 15) et Vazquez *(In 1-2,* disp. 216, c. 14), restringentes statum viae ad communem modum vivendi, sub lege nempe mortalitatis, miseriae ac dolorum, quae ad meritum ipsum contribuunt.

Quarto, utrum status viae, quod attinet meritum et demeritum, intelligendus sit tantum usque ad ultimum instans conjunctionis animae cum corpore, ut congruenter docet communis sententia, an includat etiam *ipsum instans mortis* seu separationis animae a corpore, quae proinde mereri ac demereri posset in primo instanti aeternitatis, ut peregrine docet Caietanus *(In 1 p.,* q. 63, a. 3, n. 3 sqq.; q. 64, a. 2, n. 18).

998. *Statum gratiae** requiri ad meritum saltem proprie dictum sive de condigno, et saltem relate ad praecipuum praemium vitae aeternae, est doctrina catholica, ad minus *theologice certa,* explicite proposita a *Conc. Tridentino** Id satis clare proponitur in ipsa *Scriptura,* Io. 15. 4: «Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis» (vera autem unio sive incorporatio et insertio in Christum sine

citer et iure suo, sed tantum modo quasi praecario ac mutuato. Unde formaliter verum manet quod docet S. Thomas (3 p., q. 19, a. 3), scilicet ad merendum requiri carentiam praemii.

54 1-2, q. 109, a. 5; q. 114, a. 2. Praeterea, *In 2 Sent.,* dist. 28, a. 1; dist. 29, a. 1; *C. Gent.* 3. 147 et 149; *De veritate,* q. 24, a. 1, ad 2; a. 14; q. 27, a. 5.

55 Concilium in sess. 6, can. 2, explicite ut de fide definit hominem non posse «sine gratia» promereri vitam aeternam, sed non explicite loquitur de statu gratiae habitualis. Hunc vero explicite sed indirecte indigitat in can. 32, loquens de hominis «iustificati meritis» etiam relate ad vitam aeternam, explicite tandem ac signate proponit in cap. 16, docens; «Ille ipse Christus lesus tanquam 'caput in membra' [Ephes. 4. 15] et tanquam 'vitis in palmites' [Io. 15. 5] in ipsos iustificatos iugiter virtutem influit, quae virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur et subsequitur, et *sine qua nullo pacta Deo grata et meritoria esse possent»* (Denz 1546). Eandem doctrinam Magisterium confirmavit per condemnationem supradictarum *Baii* propositionum (n. 984).

statu gratiae non habetur); 1 Cor. 13. 2 sq.: «Si habuero omnem fidem..., caritatem autem non habuero, nihil sum... Et si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest» (charitas autem sine statu gratiae non datur, et qui nihil est, aut quod nihil valet, in ordine supernaturali, meritum non compatitur).

Ratio autem theologica est quia quidquid praecedit statum gratiae, utut supernaturale quoad substantiam (qualis est omnis actus ad iustificationem praeparatorius, elicitus sub auxilio ipsius gratiae actualis), non habet proportionem ad gratiam ipsam habitualem et multo minus ad gloriam, quoniam fit ab homine peccatore et habitualiter averso a Deo, in qua aversione nihil habet simpliciter supernaturalem bonitatem et valorem, qui est ipsius meriti fundamentum (1-2, q. 114, a. 2).[50] Idipsum confirmatur et explicatur ex eo quod nemo apud aliquem meretur nisi sit ipsi gratus et acceptus, homo autem nonnisi per gratiam sanctificantem fit Deo gratus et acceptus, cum nequeat talis esse qui a Deo est habitualiter aversus.[56] De modo autem quo gratia influit in meritum, ita ut sit non solum conditio, sed etiam eius principium, dicetur in quaestione sequenti.

999. Disputant autem theologi num saltem *de potentia Dei absoluta* posset in homine haberi meritum de condigno absque gratia sanctificante. Id affirmant plures theologi, ut Scotus *(In 1 Sent.,* dist. 17, q. 2), Caietanus (insinuative, *In 1-2,* q. 114, a. 2), Medina *(In 1-2,* q. 114, a. 2) et Suarez *(De gratia,* l. 12, c. 14), quorum praecipua ratio est quia meritum pendet a divina acceptatione, nec ideo repugnat quominus Deus acceptet, ut meritoria vitae

[56] Ipse *actus perfectae contritionis,* qui est ultima dispositio ad infusionem gratiae sanctificantis, suam meritoriam indolem non accipit nisi ab ipsa gratia sanctificante, sive in probabiliori sententia iuxta quam ipse subsequitur efficienter gratiam sanctificantem quamvis simul antecedat in ratione dispositionis (cf. supra, n. 938-940), sive etiam in aliorum sententia qui dicunt illum simpliciter et efficienter praecedere gratiam sanctificantem, nam et ipsi affirmant et conantur explicare quomodo ille actus accipiat subinde suam indolem meritoriam ex gratia sanctificante (cf. Ioannem a S. Thoma, *In 1-2,* disp. 31, a. 1, n. 6, 7, 13, 17).

[57] Inepte autem obiceretur quod ad *impetrationem* (effectum orationis) et *satisfactionem* non requiritur status gratiae, adeoque neque ad meritum. Nam imprimis alia est ratio impetrationis, quae est merus effectus divinae misericordiae (ac ideo suam efficaciam exerit etiam in peccatore), alia ratio satisfactionis, quae respicit iustitiam hominis ad Deum, seu debitum pro culpa quod Deus exigit ab ipso peccatore, et alia ratio meriti, quae respicit iustitiam Dei ad hominem, fundatam in ipsa hominis acceptabilitate et gratiositate apud Deum, quam sola gratia efficere potest. Ceterum, etiam ipsa satisfactio, ob aliam quidem rationem, exigit statum gratiae, imo procedit a charitate, quamvis non immediate sicut meritum, sed mediante virtute poenitentiae, cuius principalis actus est ipsa satisfactio exhibita per actum contritionis. Confer nostrum opus *De Poenitentia* **II** 217-219; **III** 362 sq., 365.

aeternae, opera facta ex solis viribus naturae (ita Scotus et Medina) vel ex viribus solius gratiae actualis (ita, ad mentem, Caietanus et Suarez). Merito autem id negant alii, ut Vazquez *(In 1-2,* disp. 116, c. 2) et Salmanticenses *(De merito,* disp. 3, dub. 1, § 2-3), iuxta ipsius S. Thomae mentem, quia scilicet ad meritum non sufficit mera Dei acceptatio, sed requiritur ipse intrinsecus valor operis, qui sit proportionatus praemio, cuique accedit divina acceptatio; nullum autem opus hominis, sive in natura pura, sive in natura integra, sive in natura elevata sed lapsa (in qua etiam additur praefata indignitas aversionis a fine ultimo), habet proportionem cum gratia sanctificante et cum gloria; aliis verbis, repugnat quominus Deus habeat ut acceptabile et gratum, quod in se acceptabile et gratum non est.

1000. 3. *Ex parte Dei, sive personae praemiantis, requiritur aliqua eius vera, explicita vel implicita acceptatio, qua opus ordinatur ad praemium**

Quod de facto huiusmodi Dei acceptatio sive promissio adsit, a nemine dubitatur estque explicita doctrina *Conc. Trid.,* proponentis vitam aeternam «tanquam gratiam filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissam, et tanquam mercedem ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddendam» (supra, n. 987). *Scriptura* idipsum insinuat in parabola de operariis in vinea: «Conventione autem facta cum operariis ex denario diurno, misit eos in vineam suam» (Mat. 20. 2) et etiam explicite significat: «Accipiet coronam vitae, quam repromisit Deus diligentibus se» (Iac. 1. 12). Eandem promissionem extollit *Augustinus, Serm.* 158. 2. 2 (supra cit., n. 992).

1001. Disputant autem theologi tum de necessitate, tum de vi, tum de indole huiusmodi divinae ordinationis. Illius *necessitatem* admittunt communissime theologi, contra *Vazquez (In 1-2,* disp. 214) qui totam meriti vim refundit in ipsum intrinsecum operum valorem, secluso omni Dei pacto vel promissione; ratio est quia, independenter a divina ordinatione, meritum hominis esset non solum de condigno sed etiam de rigore iustitiae, quae quidem stricta iustitia nequit dari inter Deum et hominem, ut supra dictum est (n. 993). *Vim* autem illius ordinationis exaggerat *Scotus (In 1 Sent.,* dist. 17, q. 1, a. 1), in eam refundens totam meriti rationem, abstrahendo nempe ab intrinseco operis valore;[58] cuius sententiam reiiciunt communiter alii theologi et peculiariter refutat Caietanus *(In 1-2,* q. 114, a. 3), quoniam ita destruitur ipsa meriti ratio et totum negotium reducitur ad merum Dei donum, dempto omni titulo iustitiae. Quod tandem attinet illius ordinationis *indolem,* quidam,

[58] 1-2, q. 114, a. 1, corp, et ad 3; a. 3; *In* 2 *Sent.,* dist. 27, q. 1, a. 3, ad 4.

[59] De Scoti sententia disserit W. Dettloff, *Die Lehre der Acceptatio Divina bei Johannes Duns Skotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre,* Werl westf. 1954.

ut Suarez, (De *gratia,* l. 12, c. 17 sq.), requirunt distinctam et formalem Dei promissionem, alii vero, ut thomistae communiter, docent sufficere virtualem sive implicitam promissionem, contentam in ipsa collatione gratiae, tanquam alicuius medii ordinati ad attingendum finem gloriae; quem quidem ordinationis modum Caietanus ita extenuat in sua confutatione extremae sententiae Scoti, ut vix non incidat in supradictum contrarium extremum Vazquesii, in quo aufertur cuiuslibet ordinationis necessitas.

QUAESTIO V. DE PRINCIPIO MERITI[60]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

1002. Diximus supra (n. 998) statum gratiae seu gratiam sanctificantem esse necessariam conditionem meriti. Cum autem meritum sit qualitas actus et gratia sanctificans sit radicale principium actuum supernaturalium, mediantibus nempe habitibus virtutum quae ab ea fluunt vel saltem eam consequuntur, sequitur ipsam esse radicale sive *remotum principium meriti,* nec tantum meram conditionem, virtutes vero esse immediatum meriti principium, ita ut ab ipsis eliciantur actus meritorii. Cum tamen variae virtutes non sint ab invicem prorsus independentes sed omnes colligantur vinculo charitatis, quae, utpote immediate ordinans hominem ad finem ultimum, ceteras complet in ipsa ratione perfectae virtutis veluti forma earum (cf. supra, n. 832), quaeri potest num ceterae virtutes pendeant a charitate etiam sub ratione meriti, ita nempe ut *charitas sit causa quare earum actus sint meritorii ac ideo sit immediatum ac formale principium omnis meriti.*

1003. Porro sub aliqua generali ratione, dependentia omnis meriti a charitate absque controversia admittitur a theologis. Sed in modo explicandi huiusmodi dependentiam, *quatuor prolatae sunt sententiae,* quarum duae postremae influxum charitatis tantopere extenuant ut fere ad nihilum illum reducant, ita ut reapse negent charitatem esse immediatum ac formale meriti principium. Ad cuius intelligentiam notandum est quadrupliciter concipi posse influxum charitatis in actus aliarum virtutum (vel, si placet, relationem istarum ad charitatem, vel ad Deum ut finem ultimum qui est proprium obiectum

60 1-2, q. 114, a. 4; *In 3 Sent.,* dist. 30, a. 5; *De veritate,* q. 14, a. 5, corp, et ad 5. Praeterea, 1-2, q. 8, a. 2-3; 2-2, q. 2, a. 9; ad 1; q. 124, a. 2, ad 2; *In 2 Sent.,* dist. 24, q. 1, a. 4, ad 4; dist. 29, q. 1, a. 4; dist. 38, q. 1, a. 1, ad 4; dist. 40, q. 1. a. 5; *In 3 Sent.,* dist. 18, q. 1, a. 2, ad 4; a. 5, ad 5; *In 4 Sent.,* dist. 49, q. 5, a. 1; *De veritate,* q. 22, a. 14; q. 26, a. 6 et 7; *De potentia,* q. 6, a. 9; *De malo,* q. *2,* a. 5, ad 7; *De charitate,* a. 11, ad 2.

Ad rem facit tum generalis bibliographia de merito, relata in n. 974 (cf. peculiariter De Letter, Lumbreras, Neveut et Zychlinski), tum peculiaris bibliographia de charitate ut forma virtutum, relata in n. 832.

charitatis), scilicet *actualiter, virtualiter, habitualiter et interpretative* (eo fere modo quo in re sacramentaria distingui solet quadruplex intentio).[61]

lamvero, *influxum actualem,* in eo sensu quod actus aliarum virtutum ut sint meritorii debeant procedere sub influxu seu imperio actus charitatis actualiter eliciti, videntur admisisse *Durandus (In 3 Sent.,* dist. 23, q. 8) et *Paludatius (In 3 Sent.,* dist. 23, a. 3); quae tamen sententia est prorsus obsoleta, utpote exaggerata.

Influxum virtualem, in eo sensu quod actus charitatis, olim elicitus atque intermissus, sufficit ad imperandos actus aliarum virtutum eosque ordinandos ad finem proprium charitatis, ex quo ipsi accipiunt perfectam bonitatem et meriti rationem, admittunt communiter *thomistae cum S. Thoma,* quos sequuntur alii plures, nominatim Bellarminus *(De iustificatione,* c. 15), Billot, Janssens, Boyer; qui et ipsi inter se differunt in explicando huiusmodi virtuali influxu alicuius actus qui simpliciter pertransierit.

Influxum tantum habitualem, consistentem in mera concomitantia sive existentia habitus charitatis cum actu aliarum virtutum, sive in mero facto quod subtectum, eliciens actus aliarum virtutum, habet habitum charitatis, sustinuit praecipue *Vazquez (In 1-2,* disp. 217, per totam), docens ad meritum sufficere moralem ipsam bonitatem quae est propria cuiuslibet actus, dummodo hic fiat a iusto, quo pacto ordinatur habitualiter ad finem supernaturalem.

Influxum quendam interpretativum, consistentem in eo quod quilibet actus (alius a charitatis actu), elicitus ex motivo supernaturali, connaturali quodam pondere et sine ulteriori influxu charitatis inclinatur in eundem ultimum finem ad quem formaliter tendit charitas, docuit *Suarez (De gratia,* l. 12, c. 9 et 10), dicens actus virtutum infusarum habere suam propriam supernaturalem bonitatem, per quam, independenter ab extrinseco charitatis influxu, fiunt meritorii, et actus virtutum naturalium hanc supernaturalem bonitatem accipere ex actuali imperio cuiuslibet virtutis infusae (si nempe eliciuntur ex aliquo quolibet supernaturali motivo), et proinde utrosque per se non habere ad charitatem nisi praefatam connaturalem inclinationem in finem ultimum (quae a quibusdam, ut ait, vocatur virtualis, sed aptius innata vel quasi connaturalis dicenda est).[62]

II. ASSERTIO. Immediatum ac formale principium meriti in omnibus actibus virtuosis, tam essentialiter supematuralibus quam

[61] De qua distinctione confer philosophos, v. g. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* II, n. 881. Confer etiam Caietanum, *In 1-2,* q. 8, a. 3, n. 4 sq., qui eam applicat ad praesentem materiam.

[62] Comparando ad invicem utramque Vazquesii et Suaresii sententiam, apparet utram minus quam alteram concedere charitati sub diverso respectu. Nam Vazquez conatur influxum charitatis salvare, sed illum reducens ad merum influxum habitualem qui revera nihil est, illum simpliciter evacuat, refundens totum meritum in ipsam moralem bonitatem cuiuslibet actus, etiam naturalis, ac ita removens ab actu meritorio qua tali ipsam rationem supematuralitatis. Suarez vero ponit directum, imo actualem, influxum, non tamen ipsius charitatis, sed ordinationis in finem ultimum quae sit propria cuiuslibet virtutis supernaturalis quaeque non aliter quam similitudinarie (et hoc sensu interpretative) refertur ad charitatem.

naturalibus, est sola charitas, per virtualem ac verum influxum quo ceterarum virtutum actus informat et imperat.

PROBATUR.

1004. In ipsa Scriptura charitati tribuitur non solum principalitas in merendo sed etiam aliquis causalitatis influxus in meritoriam efficaciam actuum ceterarum virtutum. Ita in locis ubi repromittitur merces et praemium pro bonis operibus, frequenter apponitur conditio, si fiant *in nomine Christi vel propter Christum vel in gloriam Dei,* quae quidem implicat specialem ordinationem ad finem ultimum supernaturalem, proprium obiectum charitatis; Mare. 9. 40: «Quisquis enim potum dederit vobis calicem aquae in nomine meo, quia Christi estis, amen, dico vobis, non perdet mercedem suam»; Mat. 19. 29: «Et omnis, qui reliquerit domum vel fratres aut sorores aut fratrem aut matrem aut uxorem aut filios aut agros propter nomen meum, centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit»; 1 Cor. 10. 31: «Sive ergo manducatis sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite»; Coi. 3. 17: «Omne quodeumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini lesu Christi gratias agentes Deo et Patri per ipsum».

Praeterea, acceptabilitas observationis mandatorum fit pendula a *dilectione Dei;* Io. 14. 15, 21: «Si diligitis me, mandata mea servate... Qui habet mandata mea et servat ea, ille est qui diligit me»; Mat. 25. 34, in ultimo iudicio Christus ideo remunerabit opera charitatis erga proximum quia important charitatem erga Deum: «Amen, dico vobis, quandiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis»; lac. 1. 12: «Beatus vir, qui suffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitae, quam repromisit Deus diligentibus se»; 2 Tim. 4. 6-8, sermo est de «corona iustitiae quam reddet Dominus iis qui diligunt adventum eius».

Tandem, explicite Apostolus significat *sine charitate nihil supernaturaliter valere aut prodesse,* neque ipsam fidem ipsumque martyrium, et ad charitatem refert ipsos actus variarum virtutum ac si essent ipsius charitatis actus; Gal. 5. 6: «Nam in Christo lesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed fides quae per charitatem operatur»; 1 Cor. 13. 1-7: «Et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum. Et si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et, si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest. Caritas patiens est, benigna est;

caritas non emulatur, non agit perperam..., omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet».

1005. Explicitius Patres omnem supernaturalem meriti valorem in charitatem refundunt.

Augustinus: «Non enim fructus est bonus, qui de charitatis radice non surgit. Porro autem si adsit fides quae per dilectionem operatur (Gal. 5. 6), incipit condelectari legi Dei secundum interiorem hominem» *(De spir. et litt.* 14. 26, ML 44. 217). *Leo M.:* «Quamvis enim magnum sit habere fidem rectam sanamque doctrinam, et multa laude digna sit circumcisio gulae, lenitas mansuetudinis, puritas castitatis, nudae sunt tamen omnes sine charitate virtutes, nec potest dici in qualibet morum excellentia fructuosum quod non dilectionis partus ediderit» *(Sertn.* 48. 3, ML 54. 299). *Gregorius M.:* «Omne mandatum de sola dilectione est, et omnia unum praeceptum sunt, quia quid praecipitur, in sola charitate solidatur. Ut enim multi arboris rami ex una radice prodeunt, sic multae virtutes ex una charitate generantur. Nec habet aliquid viriditatis ramus boni operis, si non manet in radice charitatis» *(Horn.* 27, in evang., n. 1, ML 76. 1205).

1006. Ex *Conc. Trid.* nihil directe erui potest neque pro neque contra. Nec refert quod Concilium (sess. 6, cap. 6 et 16) loquatur de merito debito pro observatione mandatorum et bonis operibus iusti, nulla facta mentione influxus charitatis; nam nihil in contextu eam explicitam mentionem exigit, cum sufficiat meritum referre ad statum gratiae et ad influxum actualis gratiae, quae, ut ait Concilium, bona opera antecedit, comitatur et subsequitur, quaeque ceteroquin praecipue per charitatem operatur. Ceterum, ea mentio non simpliciter deest, cum Concilium explicite provocet ac referat verba Apostoli de corona iustitiae, reddenda iis qui diligunt Deum (cap. 16, supra, n. 987).

Pariter non obstat condemnatio sequentium propositionum *Quesnel:* «Deus non coronat nisi charitatem: qui currit ex alio impulsu et ex alio motivo, in vanum currit.—Deus non remunerat nisi caritatem: quoniam caritas sola Deum honorat» (Denz. 2455 sq.); nam huiusmodi propositiones sunt damnatae in sensu exclusive ac iansenistico de duplici amore quo omnia nostra opera inficiuntur et de intrinseca pravitate omnium operum praeter amorem charitatis, quo quidem negatur ipsa existentia ceterarum virtutum praeter charitatem (cf. alias propositiones in Denz. 2444 sqq.).

1007. Ratio theologica deducitur cum S. Thoma ex eo quod ad hoc ut aliquis actus sit meritorius, *oportet ut sit ordinatus ad finem ultimum supernaturalem,* quae ordinatio est propria solius virtutis charitatis, in cuius proinde elicito actu primo residet ratio meriti et per cuius virtualem influxum communicatur actibus aliarum virtutum, prout ab illo imperantur.

Haec ratio sequenti modo extendi potest, ut evidentior fiat. Ut supra explicatum est (n. 977 sq.), proprium meriti fundamentum, ex quo nempe exurgit ius ad praemium, est ipsa actus bonitas prout habet proportionem valoris cum praemio. lamvero, abstrahendo a charitate eiusque influxu, actus aliarum virtutum non habent talem supernaturalem bonitatem quae sit proportionata in suo valore cum praemio vitae aeternae, consistente in consecutione finis ultimi (iuxta quod praemium, cetera meriti obiecta coordinantur ac mensurantur).

Etenim, ut habeatur huiusmodi proportio, oportet ut actus ordinetur ad praefatum finem ultimum; ordinatio autem ad finem ultimum, tanquam ad finem operis, est aliquid proprium actus charitatis, qui habet pro specifico obiecto Deum simpliciter et absolute, prout praecise est finis ultimus, dum ceterae virtutes ordinantur ad particularem aliquem finem (aut creatum, ut virtutes morales, aut increatum, ut theologicae virtutes fidei et spei, quae Deum respiciunt sub particulari aspectu primae veritatis et primi boni concupiscibilis), nec proinde nisi a charitate, seu sub eius influxu et imperio, ordinari possunt ad finem ultimum simpliciter, tanquam ad finem operantis. Ergo solus actus charitatis habet, ex propria et intrinseca vi, valorem actus meritorii, actus vero ceterarum virtutum nonnisi ex actu charitatis eundem valorem emendicare possunt; quo pacto sola charitas est immediatum ac formale principium omnis meriti.

Ex quibus sequitur charitatem non solum esse quomodolibet *formam virtutum,* ut omnes perfunctorie admittunt, sed etiam *formam meriti.* Imo haec duo esse practice unum et idem, vel unum ex altero immediate procedere; nam non aliter charitas est forma virtutum *quam operative,* seu per praefatum influxum et imperium, cum entitative nullus habitus aut actus possit alium habitum aut actum informare, ex eo autem influxu quo actus charitatis imperat et ordinat ad proprium finem ultimum actus ceterarum virtutum, sequitur in his ea proportio ac dignitas ex qua ratio meriti proxime consurgit.

1008. Et haec eadem est *doctrina a S. Thoma* constanter ac decisive inculcata.

1-2, q. 114, a. 4: «Vita aeterna [quae est praecipuum obiectum meriti] in Dei fruitione consistit. Motus autem humanae mentis ad fruitionem divini boni, est proprius actus charitatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliae virtutes imperantur a charitate. Et ideo meritum vitae aeternae primo pertinet ad charitatem; ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus a charitate imperantur».

Ibid., ad 1: «Charitas inquantum habet ultimum finem pro obiecto. movet alias virtutes ad operandum. Semper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus ad quos pertinent ea quae sunt ad finem».

Ibid., ad 3: «Fidei actus non est meritorius nisi fides 'per dilectionem

operetur', ut dicitur ad Gal. 5. 6: Similiter etiam actus patientiae et fortitudinis non est meritorius nisi aliquis ex charitate haec operetur, secundum illud 1 Cor. 13. 3: 'Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest».

De veritate, q. 26, a. 6: «[Actus] qui a voluntate operantur per alias potentias eliciti, ut ambulare, loqui et huiusmodi... non sunt condigni quasi pretium respectu vitae aeternae, nisi secundum quod sunt gratia et charitate informati. Unde ad hoc quod aliquis actus sit per se meritorius, oportet quod sit actus voluntatis vel imperantis vel elicientis; et iterum quod sit charitate informatus» (cf. q. 14, a. 5, ad 5). Cf. alios textus infra.

Ex dictis sequitur praefatum influxum charitatis in actus ceterarum virtutum, tam supernaturalium quam naturalium, non posse intelligi de influxu tum actuali, tum habituali, tum interpretativo, *iuxta tres supradictas opiniones* (n. 1002 sq.), sed de solo influxu virtuali intelligendum esse.

Influxus quidem actualis non requiritur, tum quia potest aliquis actus ordinari in finem, etiam si cesset actualis consideratio finis; tum quia secus omni merito defraudarentur quamplurimi actus virtuosi, cum constans actualis consideratio finis sit talis perfectio quae non est possibilis in via sed erit tantum in patria (2-2, q. 184, a. 2).

Influxus habitualis non sufficit, tum quia, ut notant Suarez et Ioannes a S. Thoma, per habitum charitatis sola persona sive potentia refertur ad finem ultimum, non vero ipse actus aliarum virtutum qui ab habitu charitatis non elicitur; tum quia ad merendum non sufficit habitus charitatis sed requiritur eius actus, cum meritum sit qualitas actus, «quia ex hoc quod est in habitu, nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur» *(In 2 Sent.,* dist. 40, q. 1, a. 5, ad 6); tum quia secus etiam peccatum veniale esset meritorium, quia, ob praesentiam habitus charitatis, ordinaretur in Deum (ibid., dist. 38, q. 1, a. 1, ad 4). Propterea in sententia Vazquesii reapse excluditur omnis influxus charitatis et totum fundamentum meriti ponitur in mera moralitate cuiuslibet actus etiam naturalis, charitas vero reducitur ad meram requisitam conditionem.

Influxus interpretativus, qualiter proponitur a Suaresio, non sufficit, quoniam, ut ostensum est, sola charitas est de se ordinata ad finem ultimum, ceterae vero virtutes, utut supernaturales atque etiam theologicae, huiusmodi ordinatione carent, cum claudantur in ambitu proprii ac specifici obiecti formalis quod non est finis ultimus. Inaniter autem fingitur connaturale quoddam ac innatum pondus quo omnis virtus feratur in finem ultimum, cum nulla virtus feratur ultra proprium obiectum formale et nihil sit magis determinativum et limitativum quam obiectum formale; non aliter ergo aliae virtutes possunt in finem ultimum tendere, nisi quatenus trahantur in propriam spheram charitatis et sub eius pondere ferantur. Frustra pariter invocatur propria bonitas uniuscuiusque virtutis, nam haec, quantumvis magna ac supernaturalis, non est de se ordinata ad finem ultimum nec ideo habet valorem proportionatum praemio vitae aeternae, ut supra dictum est.

Restat igitur solus *influxus virtualis,* qui, ut describitur a S. Thoma, in eo consistit quod actus charitatis, semel positus nec amplius existens, habet

adhuc vim ordinandi omnes futuros actus aliarum virtutum ad suum finem ultimum et hoc modo eos imperandi atque informandi.

In 2 Sent., dist. 38, q. 1, ad 4: «Ad hoc quod alicuius actionis finis sit Deus vel charitas, non oportet quod agendo illam actionem aliquis de Deo vel charitate cogitet; nec iterum sufficit quod aliquis in habitu tantum Deum et charitatem habeat, quia sic etiam actum venialis peccati aliquis in Deum ordinaret, quod falsum est, sed oportet quod *prius fuerit cogitatio de fine,* qui est charitas vel Deus, *et quod ratio actiones sequentes in hunc finem ordinaverit,* ita quod rectitudo illius ordinationis in actionibus sequentibus salvetur: ut patet in exemplo quod Avicenna ponit de artifice, qui, si dum opus suum exercet, semper de regula artis cogitaret, multum in opere impediretur, sed sicut prius excogitavit per regulas artis, ita postmodum operatur».

Ibid., dist. 40, q. 1, a. 5, ad 6: «Non sufficit omnino habitualis ordinatio actus in Deum, quia ex hoc quod est in habitu, nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur. Nec tamen oportet quod intentio actualis ordinans in finem ultimum sit semper coniuncta cuilibet actioni quae dirigitur in aliquem finem proximum; sed *sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem ultimum referantur,* sicut fit quando aliquis cogitat se totum ad Dei dilectionem dirigere; tunc enim quidquid ad se ipsum ordinat, in Deum ordinatum erit. Et si quaeratur quando oporteat actum referre in finem ultimum, hoc nihil aliud est quam quaerere quando oportet habitum charitatis exire in actum: quia quandocumque habitus charitatis in actum exit, *fit ordinatio totius hominis in finem ultimum,* et per consequens omnium eorum quae in ipsum ordinantur ut bona sibi» (cf. ad 3).

De charitate, a. 11, ad 2: «Sicut in causis efficientibus virtus primae causae manet in omnibus causis sequentibus, ita etiam intentio principalis finis virtute manet in omnibus finibus secundariis; unde quicumque actu intendit aliquem finem secundarium, virtute intendit finem principalem; sicut medicus, dum colligit herbas actu, intendit conficere potionem, nihil fortassis de sanitate cogitans, virtualiter tamen intendit sanitatem, propter quam potionem dat. Sic igitur cum aliquis seipsum ordinat in Deum sicut in finem, in omnibus quae propter seipsum facit manet virtute intentio ultimi finis qui Deus est; unde in omnibus mereri potest, si charitatem habeat. Hoc igitur modo Apostolus praecipit quod omnia in Dei gloriam referantur».

1010. *Fatendum tamen est aliquam difficultatem inveniri in intelligendo quomodo influxus actus charitatis, iam praeteriti, iugiter perseveret,* ita ut possit dici vere virtualis, quin actualiter influat per aliquam sui vim relictam in voluntate, nec potius pertransiendo abierit in quandam intentionem quae sit iam mere habitualis, ac ideo insufficiens ad imperandos et informandos subséquentes actus aliarum virtutum, quemadmodum in administratione sacramentorum intentio olim posita nec revocata, quae tamen actu non influit, non reputatur virtualis sed mere habitualis.[63][64]

Propterea, aliqui thomistae, nominatim *Salmanticenses?* quos sequitur

63 Hanc obiectionem urget Suarez, *De gratia,* l. 12, c. n. 1.
64 *De merito,* disp. 4, dub. 5, § 6, n. 85-91.

Billot,[65][66] ad explicandum huiusmodi virtualem influxum, seposito ipso actu charitatis, recurrunt ad eius habitum qui, ut aiunt, consequenter ad actum vel forte antecedenter ad ipsum actum, informat voluntatem et omnes habitus virtutum qui in ea inveniuntur (idque, iuxta Salmanticenses, per quandam formalem modalitatem, distinctam ab ipsa charitate, quae est ipsius charitatis participatio), ita ut quandocumque voluntas transit in actus aliarum virtutum, hos eliciat ut informata et modificata a charitate (per eius praecedentem actum vel saltem per eius habitum) ac proinde huiusmodi actus sint formaliter actus illarum virtutum (puta fidei, spei, poenitentiae, temperantiae) et concomitanter sive virtualiter actus charitatis.

Attamen, imprimis huiusmodi explicatio valde difficilis est captu, imo frustranea videtur; non enim intelligitur quid esse possit ea ceterarum virtutum veluti entitativa informatio per habitum charitatis, cum nonnisi operative haec possit alias informare (ut notatum est supra, n. 1007), et multo minus intelligitur praefata Salmanticensium formalis modalitas, distincta a charitate.'* Praeterea, recursus ad eam explicationem nullatenus necessarius est, cum adsit alia via, eaque convenientissima ac necessaria, praefatam difficultatem solvendi, quam explicite nec semel proponit ipse S. Thomas, praecipue 1-2, q. 8, a. 2 et 3 (cf. comment. Caietani); *De veritate,* q. 22, a. 14; *De charitate,* a. 11, ad 2, quaeque ad hoc reducitur ut dicatur volitionem finis ultimi, quae est propria actus charitatis, semel elicitam ac formaliter praeteritam, virtualiter ac necessario permanere in ipsa intentione quorumlibet mediorum, seu in subsequentibus actibus ceterarum virtutum, idque provenire ex intrinseca connexione inter finem et medium, quorum unum in altero necessario includitur.

1011. Quando scilicet duo ad invicem ordinantur et unum in alio includitur, potest voluntas ea velle aut per distinctos actus quorum unus est causa alterius, puta volitionem finis et intentionem mediorum, vel *per unum et eundem actum, in quo unum obiectum vult formaliter et aliud virtualiter,*. ratione virtualis eius continentiae in altero. Ita, per unum et eundem actum quo voluntas formaliter vult media, virtualiter ac necessario vult ipsum finem, quia, cum finis sit proprium obiectum voluntatis, voluntas nequit alia velle nisi quia vult finem, «nec potest [in alia] ferri nisi feratur in ipsum finem» (1-2, q. 8, a. 3), imo «hoc ipsum quod in eis vult, est finis» (ibid., a. 2), ac ideo *actus intentionis mediorum necessario in se continet virtualiter actum volitionis finis,* tanquam formalis «ratio volendi ea quae sunt ad finem» (ibid., a. 3). Sic igitur, semel volito fine ultimo per actum charitatis, omnes actus qui subinde ab aliis virtutibus eliciuntur circa media sive particulares fines, *continent necessario, etsi virtualiter tantum, intentionem ultimi finis seu ipsum actum charitatis;* ob quam virtualem continentiam illi actus

65 *De gratia Christi,* thes. 20, § 2, circa finem.

66 Ipse Billot, huiusmodi difficultate conscius, suae qualicumque explicationi haec praemittit: «In hac igitur quaestionis obscuritate convenit certe sapere ad sobrietatem. Occurrunt tamen duo principia, eaque non conficta, sed verissima, ex quibus forsitan desideratam licebit deducere solutionem».

dicuntur vere, utut virtualiter, ab actu charitatis imperari, imo operative affici et informari, ac consequenter ita dignificari ut inde participent ipsam meriti rationem, quae est propria solius virtutis charitatis. Quo sensu charitas, ratione finis ultimi qui, actu etsi virtualiter, intenditur in omnibus actibus ceterarum virtutum, est tum *forma virtutum* tum ac consequenter *forma meriti,* seu immediatum ac formale principium omnis meriti, ut supra dictum est (n. 1007).[67]

Exinde intelligitur discrimen inter virtualem influxum actus charitatis et supradictum virtualem influxum intentionis in administratione sacramentorum (n. 1010), aut cuiuslibet alius intentionis infra lineam charitatis. Nam, quamvis virtualis influxus sit quid commune omni fini respectu suorum mediorum, ac ideo in omni mediorum intentione adsit et virtualiter influat volitio finis, tamen intentio cuiuslibet particularis sive proximi finis potest intermitti et locum cedere influxui alius finis relate ad sua propria media, ita ut evadat mere habitualis (seu manens in sola dispositione subiecti absque ullo influxu) aut etiam simpliciter evanescat. E contra, intentio ultimi finis nequit ullo modo intermitti ac cessare, sed iugiter virtualiter manet et virtualiter influit, quia finis ultimus est universalis ambitque omnes particulares fines et omnia media, ad quae voluntas se convertere potest, ac proinde, sicut in linea causarum efficientium nulla causa movet nisi sub actuali influxu causae primae, ita in linea causarum finalium nullus finis movet nisi sub influxu ultimi finis, nec ideo potest voluntas quidquam velle nisi sub virtuali influxu ipsius volitionis ultimi finis, ita ut in omni volitione velit virtualiter ipsum ultimum finem. Cum igitur charitas, elevando hominem ad ordinem supernaturalern, assumit regimen totius voluntatis eamque ordinat ad Deum ut ultimum finem simpliciter et in omni ordine, eius actus necessario immiscetur omnibus liberis actibus cuiuslibet virtutis, tam supernaturalis quam naturalis, eos virtualiter movens, imperans, informans ac meritorios reddens (cf. *De charitate,* a. 11, ad 2, supra cit., n. 1009).

1012. *Ex dictis de formali influxu charitatis in omne meritum resolvuntur tres particulares quaestiones de meriti extensione, qualitate et gradu,* quarum prima respicit meriti existentiam, altera essentiam, tertia accidens. His etiam implicite satisfit quibusdam *obiectionibus* quae contra ipsam statutam doctrinam fieri possunt.

67 Huiusmodi virtualis influxus, qui invenitur in omni illa intentione quae virtualis vocari solet (confer quadruplicem divisionem intentionis supra relatam, n. 1002), sic apte explicatur a Gredt: «[Homo] virtualiter agit propter finem, cum ex intentione, quae antea actu exsistebat erga finem, derivatur electio et volitio eorum, quae sunt ad finem. Sicut enim causa efficiens, quae iam cessavit esse, potest causare, virtute a se relicta, ita intentio actualis, cum desinit esse, potest relinquere sui virtutem et virtualiter permanere, ut cum quis, postquam actu intendit Romam pergere, vi huius intentionis parat vestimenta, ascendit currum, etc., prioris intentionis iam oblitus. *In intentione virtuali contingit quaedam dictaminum practicorum concatenatio, quorum alterum pellit ad alterum, quo conservatur primae intentionis virtus.* Et licet haec concatenatio aliquando omnino interrumpatur, puta per somnum, conservatur nihilominus primae intentionis virtus, cum in memoria aliquid eius conservatur, vi cuius post interruptionem continuatur intentio virtualis, quin actualis iteretur» *(Elementa philosophiae aristotelico-tbomisticac* II, n. 881).

Quod attinet meriti extensionem, dicendum est in iusto *omnes actus liberos nec peccaminosos, etiam mere naturales* (ut manducare, bibere, ludere, ambulare, variis operibus et officiis incumbere, bono proprio temporali prospicere, familiae curam habere, etc.), *esse supernaturaliter meritorios,* et quidem augmenti gratiae et vitae aeternae. Ratio est, quia ex una parte omnis actus liber, consideratus in individuo, est moraliter bonus aut malus, nec datur actus moraliter indifferens, et ex alia parte charitas per suam informationem et influxum assumit regimen totius voluntatis, virtualiter influens in omnes actus liberos ac bonos, eosque ordinans ad finem ultimum, ita ut exinde ipsi etiam actus naturales fiant supernaturales quoad modum et fecundentur valore meritorio.

Haec sententia aliquod fundamentum habet in verbis Apostoli, Rom. 8. 28: «Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum»; 1 Cor. 10. 31: «Sive ergo manducatis sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite». Est autem *explicita sententia S. Thornae,* quam sequuntur communiter thomistae (Capreolus, Caietanus, *In 1-2,* q. 8, a. 3; q. 21, a. 3; Ferrariensis, *In C. Gent.* 3. 109; D. Soto, Medina, Zumel, Gonet, Salmanticenses, Billuart, Hugon, Garrigou-Lagrange) et plures alii, contra paucos qui, vel negant omnem actum liberum esse bonum aut malum, seu admittunt actus liberos indifferentes, vel negant ad rationem meriti sufficere praefatam generalem ordinationem charitatis et requirunt immediatum et actualem influxum vel charitatis vel cuiuslibet virtutis supernaturalis in actus naturalium virtutum,, seu ut hi fiant explicite ex aliquo motivo supernaturali (ita Suarez, *De gratia* l. 12, c. 10, n. 14 sq., cf. dicta superius, n. 1003).

Primam rationem seu impossibilitatem actus liberi indifferentis in individuo probat S. Thomas ex eo quod actus accipit bonitatem non solum ex obiecto, ex quo potest esse indifferens, sed etiam ex fine, ex quo nequit esse indifferens sicut nec ipse finis, quia aut malus aut bonus est (1-2, q. 18, a. 9; *In 2 Sent.,* dist. q. 40, a. 5; *De malo,* q. 2, a. 5).ω Alteram rationem deducit S. Thomas ex eo quod charitas per suam ordinationem ad ultimum finem regulat et ordinat totum hominem (cf. textus citatos supra, n. 1009, et *In 2 Sent.,* mox cit.). Unde simpliciter concludit: «Habentibus charitatem omnis actus est meritorius vel demeritorius» *(De malo,* q. 2, a. 5, ad 7). Integram autem doctrinam sic aptissime proponit: «Nullus [actus]... qui voluntatem deliberatam sequitur indifferens erit, sed de necessitate vel bonus vel malus *bonitate vel malitia civili* [seu naturali]; sed tamen actus bonitate civili perfectus non est susceptibilis efficaciae merendi nisi in eo qui gratiam habet; et ideo in eo qui caret gratia indifferens est ad meritum et demeritum; sed in illo qui gratiam habet oportet vel meritorium vel demeritorium esse: quia sicut malus erit demeritorius, sic etiam bonus erit meritorius. Quia, cum charitas imperet omnibus virtutibus sicut voluntas omnibus potentiis, oportet

68 Cf. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* II, n. 926-930.

ut quidquid ordinatur in finem alicuius virtutis, ordinetur in finem charitatis; et cum omnis actus bonus ordinetur in finem alicuius virtutis, in finem charitatis ordinatus remanebit, et ita meritorius erit. *Et sic comedere et bibere, servato modo temperantiae, et ludere ad recreationem, servato modo eutrapeliae,* quae medium tenet in ludis, ut dicitur in Ethic., c. 9, *meritorium erit* in eo qui charitatem habet, qua Deum ultimum finem vitae suae constituit» (/« 2 *Sent.,* dist. 40, q. 1, a. 5; cf. ad 2, 3, 5).

1013. Huiusmodi universalitati non obstat sive existentia *imperfectionis* in iusto, sive actus virtutis qui eliceretur ab *homine iustificato per sacramentum* antequam eliciat primum actum charitatis.

Nam *imperfectio* accipitur vel pro peccato veniali omnino levi, et ita, ideo non est actus meritorius quia non est bonus; vel pro actu indeliberato, cuius frequentia minuitur in voluntatibus sanctioribus, et iste actus, cum non sit liber, non est meritorius nec demeritorius; vel pro actu semideliberato, et hic nequit esse meritorius nisi qua parte et pro quanto est liber (cf. supra, n. 995).

Casus vero *hominis iustificati per solum sacramentum* (supposita quidem attritione), qui ante primum actum charitatis eliceret actum alicuius virtutis (puta fidei, vel spei, vel poenitentiae, vel religionis), diversimode resolvitur ab auctoribus. Quidam, ut Gonet, concedunt exceptionem, seu huiusmodi actum non esse meritorium, et ideo, si ille homo moritur ante elicitum primum actum charitatis, vitam aeternam obtinere non titulo meriti sed solo titulo haereditatis, non secus ac parvulos baptizatos et adultum qui, iustificatus per sacramentum in statu inconscientiae, in hoc statu moreretur. Sed, quia S. Thomas universaliter affirmat omnes actus iusti esse meritorios, ideo alii, ut Salmanticenses et Billot, iterum hic recurrunt ad suam opinionem de modificatione omnium virtutum ab habitu charitatis independenter et antecedenter ad ipsum actum charitatis (cf. supra, n. 1010), dicentes praefatum actum cuiuslibet virtutis procedere a virtute iam ita modificata ac ideo esse meritorium.

Ceterum, videtur non concedendam exceptionem nec recurrendum ad huiusmodi explicationem, sed negandum ipsum suppositum, quod scilicet possit actus alius virtutis absolute praecedere primum actum charitatis. Nam, si homo per sacramentum iustificatur in statu conscientiae, actus charitatis et contritionis erit necessario immediata dispositio ad iustificationem, procedens efficienter ab ipsa gratia iustificante media charitate et poenitentia; si vero iustificatur in statu inconscientiae, cum ab hoc statu revocatur, primus eius actus, prioritate temporis vel saltem naturae, erit ipse actus charitatis, cum primum quod homini occurrat, sit decidere de suo fine. Ceterum, fieri potest ut duo actus, charitatis et alius virtutis, simul tempore contingant et alter, ob suam indolem manifestativam sit magis apparens (propterea S. Thomas, 1-2, q. 8, a. 3, ait actum circa finem «quandoque praecedere tempore» actum circa media .adeoque non semper), imo, ut observat Caietanus *(In h. I.)* fieri potest ut idem materialiter actus procedat formaliter ac simultanée ab utraque virtute, altera praebente materiam, puta eleemosynam aut materiam religionis (vel quodlibet medium ad finem ultimum), et altera praebente formam, sive ipsam ordinationem ad finem ultimum (ut nempe fiat propter Deum), «ea

namque quae sunt ad finem, comparantur ad finem ut materia ad formam».

1014. *Quod attinet meriti qualitatem,* dicendum est hanc pendere *tum a forma meriti,* quae est actus charitatis, *tum etiam ab eius materia,* quae est actus ceterarum virtutum, tam supernaturalium quam naturalium. Aliis verbis, meritum non fundatur in sola bonitate quae inest ipsi actui charitatis, sed etiam in bonitate quae inest actibus aliarum virtutum, nam et isti habent suam propriam bonitatem, quamvis haec non valeat fundare meritum nisi afficiatur ac formalizetur bonitate charitatis.[69] Unde, stante eadem charitate informante, diversum meritum corresponde! martyrio et eleemosynae, fidei et spei, humilitati et castitati, actui virtutis supernaturalis et actui virtutis naturalis. Et ratio est quia, quamvis una sit forma charitatis, tamen eius materia est diversa, ac ideo, pro illius diversitate, ipsa diversimode informat et influit; fundamentum enim meriti est ipsa bonitas actus, ut completa et formalizata a charitate. Si tota ratio sumeretur a sola charitate (ut unus vel alter theologus sensit, nominatim Bafiez, *In 2-2,* q. 24, a. 6, dub. 5, conci. 3), non explicaretur quomodo diversae virtutes influere possint in gradum meriti (de quo infra), magis enim meretur qui cum eodem gradu charitatis subit martyrium, quam qui dat eleemosynam, et qui dat totum quod habet, quam qui dat tantum partem.

1015. *Quod tandem attinet gradum meriti?* hic mensuratur ex duplici ipsa causa, in quo meritum fundatur, seu tum ac principaliter ex charitate informante ac imperante, tum ex ipsis operibus sive actibus aliarum virtutum imperatis et informatis. *Ex parte ipsius charitatis,* meritum mensuratur tum ex *gradu sive intentione ipsius actus charitatis,* tum ex *gradu sive quantitate influxus* illius actus in alios actus vel opera. Ita, maius est meritum actus qui fit una cum actuali ac formali actu charitatis (ac ideo iuvat semper formalem actum charitatis elicere, ut melius ceteri actus informentur), maius est meritum in actibus virtutum supernaturalium, in quas charitas proximius influit, quam naturalium (magis enim meretur homo orando quam honeste bibendo aut ludendo). Pariter *ex*

[69] Ad rem S. Thomas *In } Sent.,* dist. 18, q. 1, a. 5: «Quamvis meritum sit in charitate sicut in radice, non tamen meremur sola charitate, sed etiam aliis virtutibus, in quantum earum actus sunt a charitate imperati».

[70] Cf. *In 2 Sent.,* dist. 29, q. 1, a. 4, ubi S. Thomas meritum mensurat ex triplici capite, scilicet ex gradu gratiae, voluntatis (seu voluntarietatis) et obiecti ex quo actus speciem desumit (seu ex arduitate sive perfectione actus).

parte operum sive actuum aliarum virtutum, meritum dupliciter mensuratur. Primo nempe *ex gradu perfectionis illorum;* nam, ut supra dictum est, diversis virtutibus diversa et inaequalis competit bonitas, et ita actus fidei et spei sunt magis meritorii quam actus virtutum moralium, actus virtutum supernaturalium sunt magis meritorii quam actus virtutum naturalium (magis enim meretur bomo orando quam bibendo, et magis superioribus oboediendo quam suos familiares naturaliter amando), actus humilitatis est magis meritorius quam actus castitatis, et ita porro, iuxta absolute vel relative maiorem perfectionem unius virtutis prae alia. Secundo, meritum mensuratur *ex gradu sive quantitate operis;* ita maiori humilitati, aut castitati,, aut patientiae, aut eleemosynae, maius meritum correspondet.

1016. Ad huiusmodi operis quantitatem concurrere potest tum arduitas sive difficultas operis tum influxus passionum. *Arduitas operis* auget meritum, si est tantum *obiectiva,* seu si provenit ex ipsa magnitudine operis, quia ita refunditur in ipsam actus perfectionem vel quantitatem; ita magis meritorium est subire martyrium quam obire ordinariae vitae difficultates, etiam peculiares, et magis meritorium est vincere tentationes impuritatis quam facere eleemosynam; ceterum, ipsa maior charitas ad ardua impellit et ideo in illis operibus, ipse gradus charitatis ad maius meritum concurrit. Minuit vero meritum arduitas mere *subiectiva,* quae nempe provenit ex defectu ipsius operantis; nam infirmiori animo idem opus difficilius est et unicuique laboriosum ac difficile est quod non prompta voluntate facit (1-2, q. 114, a. 4, ad 2; *In 2 Sent.* dist. 29, q. 1, a. 4; 2-2, q. 27, a. 8, ad 3; q. 182, a. 2, ad 1; q. 184, a. 8, ad 6).[71]

Passiones vero tripliciter connectuntur cum actus moralitate et merito. Vel scilicet antecedunt iudicium rationis, illud obnubilando, et sic *minuunt* bonitatem et meritum; nam laudabilius est facere opus charitatis ex iudicio rationis quam ex passione misericordiae. Vel subsequuntur per modum mere redundantiae appetitus superioris in inferiorem, et sic nec minuunt nec augent bonitatem et meritum, sed tantum *sunt signum* maioris bonitatis et meriti. Vel subsequuntur per modum electionis, quando homo ad promptius operandum eligit affici aliqua passione ut appetitus sensitivus cooperetur intellectivo, et sic passiones *augent* bonitatem et meritum, quia redundant in promptiorem operationem (1-2, q. 24, a. 3, ad 1; *De veritate,* q. 26. a. 7; cf. a. 6).

Omnibus autem consideratis, gradus meriti praeprimis pensandus est ex gradu charitatis, quae est vinculum perfectionis et forma meriti, ita ut, v. g., ex duobus facientibus eleemosynam et habentibus inaequalem charitatem ille

71 Quoad distinctionem inter *arduitatem* operis, quae pertinet ad *meritum,* et eiusdem *poenalitatem,* quae pertinet ad *satisfactionem,* confer nostrum opus *De Poenitentia* **III** 266-270.

magis mereatur qui maiorem habet charitatem, sive det aequalem eleemosynam sive etiam minorem; ex duobus vero habentibus eandem charitatem ille magis mereatur qui maiorem dat eleemosynam.

Ceterum, praeter meritum essentiale, respiciens ipsam gratiam et gloriam, datur etiam *praemium accidentale* sive secundaria aliqua gloria, de qua gaudent beati quaeque praefatis legibus non mensuratur, sed sequitur peculiariter ipsam supradictam arduitatem operis, tam obiectivam quam subiectivam. Ita, quamvis aliquis sanctus, habens maiorem charitatem quam martyr, emineat huic quoad praemium essentiale, martyr, eminet quoad praemium accidentale, quod dicitur aureola martyrii *(In 4 Sent.,* dist. 49, q. 5, a. 1); et idem dic de missionario, qui sit minus sanctus quam monachus claustralis, quique tamen in laboribus et difficultatibus apostolicis insudavit; idemque dici potest de viro imperfecto, qui cum subiectiva ipsa difficultate, seu cum non prompta et passionibus onerata voluntate, vincit aliquam tentationem. Reddit enim Deus unicuique secundum opera sua.

Imo S. Thomas videtur assignare particulare praemium accidentale omnibus et singulis virtutibus: «Omnes virtutes habent efficaciam merendi a charitate, quae nos unit Deo a quo meremur et voluntatem perficit per quam meremur, singulae tamen virtutes merentur singularia quaedam praemia eis proportionaliter respondentia, sicut humilitas meretur exaltationem et paupertas regnum» *(De potentia,* q. 6, a. 9).

M
I

QUAESTIO VI. DE OBIECTO MERITI[72]

I. SENSUS QUAESTIONIS.

1017. Ex hoc quod meritum stricte dictum (tam de condigno quam de congruo) supponit statum gratiae et procedit a charitate ut a suo principio, ut probatum est in duabus praecedentibus quaestionibus, sequitur primo, quod proprium obiectum huius meriti sit aliquid pertinens ad eandem supernaturalem lineam ac gratia, puta alia gratia, augmentum prioris gratiae et gloria; secundo, quod obiectum talis meriti nequeat esse sive quidquid in eodem subiecto praecedit ipsam gratiam iustificantem (puta gratiae actuales sub quibus eliciuntur actus praeparatorii ad iustificationem), cum nondum adsit principium meriti, sive ipsa gratia iustificans, cum ipsa sit principium meriti nec possit principium meriti cadere sub merito, secus esset causa suipsius.

Nihilominus ex his nondum manent solutae omnes quaestiones quae moveri possunt circa obiectum meriti. Nam ex una parte, praeter meritum de congruo stricte dictum, datur etiam quoddam meritum de congruo late dictum (confer supra, n. 979), cui fortasse ea quae praecedunt gratiam et ipsa gratia subesse possint; praeterea, praeter subiectum merens, sunt alii homines, quibus fortasse homo in gratia constitutus possit mereri primam gratiam quam sibi mereri non potest; tandem, in ipso homine in gratia constituto, praeter ipsius gratiae augmentum et gloriam possunt considerari aliqui particulares

[72] 1-2, q. 114, a. 5-10. Confer alios locos S. Thomae relatos infra ad singula obiecta et generalem bibiiographiam de merito allatam in n. 974.

effectus vel aspectus status gratiae, puta restitutio ipsius pro casu quo amittatur et perseverantia in ipso, qui possint fortasse cadere sub merito.

Hinc plures particulares quaestiones resolvendae manent, quae, una cum praedictis principalibus, possunt omnes coadunari sub duplice capite, quid nempe homo possit mereri et quid non possit, atque in *triplex sequens quaesitum* dividi: 1. Utrum homo iustus possit de condigno mereri vitam aeternam, augmentum gratiae et gloriae, et bona etiam temporalia. 2. Utrum homo ante iustificationem non possit de condigno mereri primam gratiam, tam actualem quam habitualem. 3. Utrum homo post iustificationem non possit de condigno mereri alicui primam gratiam, nec sibi reparationem post lapsum et finalem perseverantiam.

In quibus quaestionibus, quarum plures ferunt sigillum doctrinae catholicae, non adsunt notabiles controversiae inter theologos, sed tantum aliquis dissensus de re possibili et aliquod discrimen in modo loquendi vel appretiandi sic dictum meritum de congruo, ut indicabitur in decursu tractationis.

II. ASSERTIO 1. **Iustus meretur, et quidem de condigno, vita aeternam, augmentum gratiae cum correspodente augmento vitae aeternae, et bona etiam temporalia quatenus prosunt ad fines gratiae et vitae aeternae.**

1018. Nota theologica. Iustum vere mereri tum vitam aeternam tum augmentum gratiae atque vitae aeternae, est *de fide* ex Conc. Trid.; huiusmodi meritum esse de condigno, est *theologice certum* ex doctrina eiusdem Concilii, ut iam ostensum est supra (n. 986 sq.), agendo de ipsa meriti existentia. De merito circa bona temporalia nihil dicitur in Magisterii documentis, sed est, saltem nunc, communissima sententia theologorum.

PROBATUR.

1019. 1. *De merito vitae aeternae'* loquuntur explicite, sin minus fere exclusive, *fontes supra relati* (n. 987-992), cum ea sit praecipuum meriti obiectum ad quod cetera ordinantur. *Conc. Tridentinum* hanc veritatem solemniter definit, adhibens duplicatam expressionem «vere meretur vitam aeternam et ipsius vitae aeternae

73 1-2, q. 114. a. 3. Confer alios locos supra, n. 974.

(si tamen in gratia decesserit) consecutionem» (cf. supra, n. 987); quo quidem non significat duplex meriti obiectum, sed solutionem praemii non fieri immediate sed post mortem et alligari non amissioni ipsius iuris per subsequens peccatum. *Theologica autem ratio* allata est supra (n. 993).

Posset quidem obici quod gloria est aliquid altius ac perfectius quam gratia, ut patet praecipue ex eius actu visionis beatificae et ex eius aeternitate sive inamissibilitate, ac ideo non habetur inter utramque ea valoris aequalitas quae requiritur saltem in merito de condigno.

Sed *respondetur* discrimen inter gratiam et gloriam esse tantum accidentale et secundum quid,[74] cum ipsa gratia non sit tantum mera iustificatio, sanctificatio et elevatio, sed importet participationem divinae naturae, filiationem adoptivam cum iure haereditatis gloriae, inhabitationem Spiritus S. qui est sufficiens causa gloriae, ac pro tanto sit vere semen ipsius gloriae, in qua nempe gloria virtualiter continetur sicut tota arbor in semine. Ipsa quoque amissibilitas non est gratiae intrinseca, sed provenit'ex extrinseca conditione subiecti, sicut inamissibilitas gloriae provenit quoque ex subiecti conditione, quod, videndo Deum immediate, peccare non potest. Quapropter gratia est aequalis gloriae, *quoad essentiam et in virtute,* sicut semen est aequalis arbori, quamvis non sit aequalis actu et quoad omnes effectus, et huiusmodi geometrica aequalitas sufficit ad rationem meriti de condigno.[75]

Ceterum, in merito attendenda est etiam ipsa *Dei positiva ordinatio,* sine qua gratia non fundaret meritum, sed tantum ius haereditatis, et ratione cuius completur ipsa praefata accidentalis inaequalitas inter gratiam et gloriam. Sicut enim conductor operariorum posset illis pro mercede operis iuste assignare sive ducentas sive tercentas libellas, et in utroque casu servaret justitiam et aequalitatem mercedis cum opere, ita Deus potuisset quidem pro mercede gratiae assignare tantummodo aliam gratiam seu augmentum primae gratiae, ipsam autem gloriam conferre solo titulo haereditatis, sed generose voluit etiam gloriam conferre sub iustitia et corona meriti. Quo sensu ipsa Scriptura loquitur de «mercede copiosa in caelis» (Mat. 5. 12) et de «mensura bona et conferta et coagitata et superefluente» (Luc. 6. 38) et S. Thomas affirmat: «Cum Deus sit excellentissimus dator propter abundantiam suae bonitatis, oportet quod semper eius datio in bonis superexcedat receptionem quae est proportionata recipienti. Pro eodem autem computatur minus malum et maius bonum, ut dicitur in 5 *Ethic.,* c. 5; et ideo Deus semper dat ultra condignum de bonis et semper mala poenae irrogat citra condignum» *('Iη 4 Sent.,* dist. 46, q. 2, a. 2, q* 1).

1020. 2. *Augmentum gratiae et correspondons augmentum*

™ Confer dicta superius, n. 8

75 1-2, q. 114, a. 3, ad 3: «Gratia Spiritus Sancti quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute, sicut semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus Santus, qui est sufficiens causa vitae aeternae; unde et dicitur esse 'pignus her^itatis nostrae', 2 Cor. 1. 22».

*gloriae** esse obiectum meriti, est definitum ut de fide a *Conc. Trid.,* sess. 6, can. 24: «Si quis dixerit, iustitiam acceptam non conservari atque etiam non augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse iustificationis acceptae, non etiam ipsius augendae causam: an. s.» (Denz. 1574) et explicitius in can. 32, in quo integrum meriti obiectum exhibetur: «Si quis dixerit, hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita, aut ipsum iustificatum bonis operibus... non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae (si tamen in gratia decesserit) consecutionem, atque etiam gloriae augmentum: an. s.» (Denz. 1582; cf. cap. 10 et 16).

Scriptura idipsum innuit in pluribus locis, quorum aliqui in hunc sensum adducuntur ab ipso Conc. Trid. (cap. 10). *Patres* vero id explicitius proferunt.

Psal. 83. 5, 8: «Beati qui habitant in domo tua, Domine..., ibunt de virtute in virtutem»; Prov. 4. 18: «Iustorum autem semita quasi lux splendens, procedit et crescit usque ad perfectum diem»; Eccli. 18. 22: «Non impediaris orare semper et ne verearis usque ad mortem iustificati, quoniam merces Dei manet in aeternum»; 2 Cor. 4. 16: «Is qui intus est [i. e. interior homo] renovatur de die in diem»; Ephes. 4. 15: «Veritatem autem facientes in caritate crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus»; 1 Petr. 2. 1: «Sicut modo geniti infantes, rationabile sine dolo lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem»; Apoc. 22. 11 sq.: «Qui iustus est iustificetur adhuc, et sanctus sanctificetur adhuc. Ecce venio cito, et merces mea mecum est, reddere unicuique secundum opera sua».

Augustinus: «Ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici» *(Epist.* 186, cit. supra, n. 991); «Intelligamus Spiritum sanctum habere qui diligit, et habendo mereri ut plus habeat, et plus habendo plus diligat... Proinde non solum non habenti, verum etiam habenti, non incassum promittitur: non habenti quidem, ut habeatur; habenti autem ut amplius habeatur» *(In Io.,* tract. 74, n. 2, CCL 36. 513 sq.); «[Charitas] ut perficiatur, nascitur; cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit nutrita, roboratur; cum fuerit roborata, perficitur; cum ad perfectionem venerit, quid dicit [Apostolus]? 'Mihi vivere Christus est, et mori lucrum. Optabam dissolvi et esse cum Christo; multum enim magis optimum: manere in carne necessarium propter vos' (Phil. 1. 21-24)» *(In Io.,* tract. 5, c. 3, n. 4, ML 35, 2014). Prosper Aquitanus: «lustificatus itaque homo, id est, ex impio pius factus, nullo praecedente bono merito, accipit donum, quo dono acquirat et meritum, ut quod in illo inchoatum est per gratiam Christi, etiam per industriam liberi augeatur arbitrii» *(Resp ad capit. Callorum,* c. 6, ML 51. 161). Gregorius M.: «Nec mirum si de virtute in virtutem gradus sunt, quando unaquaeque virtus quasi quibusdam

76 1-2, q. 114, a. 8; *In 2 Sent.,* dist. 27, q. 1, a. 5.

gradibus augetur, et sic per incrementa meritorum ad summa perducitur» (*In Ezech.,* l. 2, hom. 3, n. 4, ML 76. 960).

Ratio theologica assignatur cum S. Thoma (1-2, q. 114, a. 8) ex eo quod, cum gratia sit semen gloriae, augmentum gratiae est veluti augmentum seminis gloriae, quasi medium constitutum inter primam gratiam et gloriam, ac ideo, sicut gloria cadit sub merito ita pariter augmentum gratiae cadit sub merito, quasi via ac primus gressus ad ultimum terminum meriti. Aliis verbis: cum gratia sit ordinata ad gloriam merendam, augmentum gratiae cadit medium inter gratiam et gloriam non solum physice sed etiam moraliter seu in linea meriti. Ex qua paritatis ratione sequitur etiam hoc esse meritum de condigno, sicut est meritum ipsius gloriae; idque confirmatur etiam ratione a fortiori, nam qui potest de condigno mereri ultimum terminum seu gloriam, potest a fortiori de condigno mereri terminum proximum et minoris valoris. Nec valet obicere hominem non posse mereri reparationem gratiae post lapsum et finalem perseverantiam (ut infra ostendetur), quamvis se habeant ut medius terminus inter gratiam et gloriam; nam, nonnisi apparenter ac materialiter haec duo mediant inter gratiam et gloriam, vere autem ac formaliter ipsa se habent ex parte gratiae, seu ipsius principii meriti quod non cadit sub merito, quia respiciunt ipsam existentiam gratiae, quae, eatenus est subiectum meriti, quatenus perseverat in esse nec interrumpitur.

Quod dictum est de gratiae augmento, valet etiam ac necessario de augmento virtutum et donorum, quae ex gratia fluunt vel in ipsa radicantur, eo vel magis quod gratia non meretur nisi per ipsas virtutes, cum meritum sit qualitas actus; ob quam rationem dici etiam potest meritum redundare primo super ipsas virtutes per quas attingit gratiam, sicut primo procedit ex eisdem virtutibus nec nisi mediate ex gratia.

1021. *Contra nostram assertionem quinque* **obici** *possunt.*

Primo, actus virtutis, saltem si est intensior, producit efficienter physice augmentum ipsius virtutis; ergo illud non meretur, cum nemo per meritum expectet ab alio, id quod ex suis intrinsecis principiis necessario producit. *Resp.* Negatur quod virtus supernaturalis seu infusa augetur physice per suos actus, sicut virtus acquisita; physice enim augetur per solum influxum divinum seu per infusionem, eo nempe modo quo ipsam existentiam acquirit (cf. supra, n. 835); per suos ergo actus nequit nisi efficienter moraliter augeri, seu per meriti causalitatem.

Secundo, si augmentum gratiae esset obiectum meriti, sequeretur quod,

hoc obiecto obtento, quiesceret meritum, cum merces iam obtenta fuit, nec ideo esset locus ulteriori praemio vitae aeternae. *Resp.* Obiectio valeret, si augmentum gratiae esset ultimus terminus meriti, cum tamen sit tantum terminus intermedius, quo obtento, gratia, suo ipso augmento cumulata, iugiter expectat vitam aeternam, et quidem in maiori gradu, pro gradu ipsius augmenti. In humanis quidem favoribus merces solet esse ultimus terminus meriti, quod proinde cessat, soluta mercede, quamvis etiam in ipsis possit contingere ut meritum attingat plura obiecta subordinala, donec ad ultimum, quod principaliter intenditur, perveniatur (1-2, q. 114, a. 8, ad 1).

Tertio, nihil agit ultra suam speciem et vires. Ergo gratia nequit mereri aliquid ultra seipsam, seu suum augmentum. *Resp.* Augmentum gratiae est eiusdem speciei ac gratia, et quamvis superet gratiam quoad quantitatem, non eam superat quoad virtutem; nam intra virtutem gratiae ipsa etiam gloria continetur, quemadmodum arbor, etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra eius virtutem (ibid., ad 2).

Quarto, gratia est eiusdem speciei ac eius augmentum. Atqui homo nequit mereri ipsam gratiam, ut infra ostendetur. Ergo neque augmentum eius. *Resp.* Ratio quare homo nequeat ipsam gratiam mereri non est eius species, seu supernaturalitas, sed conditio subiecti, quia scilicet ante gratiam deest ipsum principium meriti quod est ipsa gratia; quo quidem posito, homo mereri potest non solum augmentum gratiae sed etiam vitam aeternam.

Quinto, si augmentum gratiae esset obiectum meriti, gratia augeretur per quemlibet actum bonum, etiam remissum seu parvi valoris, qui nempe non adaequaret ipsam perfectionem gratiae (puta si quis habens gratiam gradu ut octo, elicit actum charitatis intensum ut quatuor); iamvero gratia nequit augeri per actum remissum, quia actus se habet ut dispositio ad augmentum et actus remissus est inadaequata dispositio; ergo huiusmodi meritum in hoc casu aut non datur aut est frustraneum, et si hoc valet in uno casu, valet in omni casu, quia ratio meriti semper eadem est. *Resp.* Actus bonus se habet ad gratiae augmentum sive ut dispositio physica sive ut causa moralis seu ut meritum. Actus igitur remissus, sub ratione meriti consequitur immediate suum effectum seu confert ius ad augmentum gratiae, sed quia ipse deficit a ratione proportionatae dispositionis physicae, augmentum non immediate homini confertur, sed tunc tantum quando per alium actum intensiorem succedet congrua physica dispositio. Et confirmatur a paritate cum ipsa gloria, quae, quamvis in iure habeatur per quodlibet meritum, tamen non statim confertur sed suo tempore (ibid., ad 3). Ceterum, idipsum valeret etiam si actus bonus non esset meritorius sed mera physica dispositio ad augmentum gratiae; eadem enim obiectio recurreret, de modo scilicet et tempore quo fit sic dicta *reviviscentia meritorum.* Quam quaestionem, pertractari solitam in tractatu de virtutibus (ubi de charitate) vel de sacramento Poenitentiae, quidam theologi alio modo resolvunt, concedendo etiam per actus remissos ac meritorios augmentum gratiae immediate conferri; ac ita hanc obiectionem de medio tollunt (confer supra, n. 835).

1022. 3. *Bona ipsa temporalia*[77] sunt obiectum supernaturalis meriti de condigno, pro quanto conducunt ad vitam aeternam seu prosunt fidelibus ad salutem, puta ad facilius exercitium virtutum.

Huius veritatis aliquod fundamentum non inepte petitur ex quibusdam textibus *Scripturae,* in quibus asseritur observantibus Dei mandata non deesse necessaria bona temporalia, quamvis id posset intelligi de mera generali Dei providentia quae de omnibus hominibus, tam bonis quam malis, curam gerit, iuxta illud Eccle. 9. 2: «Universa aeque eveniunt iusto et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti». Nihilominus, cum bona temporalia de facto possint prodesse iustis ad salutem, convenienter dicitur in sequentibus locis agi de vero merito: Psal. 33. 10 sq.: «Timete Dominum omnes sancti eius, quoniam non est inopia timentibus eum. Divites eguerunt et esurierunt, inquirentes autem Dominum non minuentur omni bono»; Psal. 36. *25:* «Iunior fui, etenim senui, et non vidi iustum derelictum, nec semen eius quaerens panem»; Mat. 6. 31-33: «Nolite ergo solliciti esse dicentes: Quid manducabimus aut quid bibemus aut quo operiemur. Quaerite ergo primum regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adidentur vobis» (cf. Luc. 12. 29-32); Mat. 19. 29: «Et omnis qui reliquerit domum vel fratres aut sorores aut patrem aut matrem aut uxorem aut filios aut agros propter nomen meum, centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit». Idipsum ostendit historia Iob (cf. Iob 42. 10: «Et addidit Dominus omnia, quaecumque fuerant Iob, duplicia») necnon tota historia ipsius populi israelitici, nam, ut observat S. Thomas, «patet historias veteris testamenti revolventi, [quod] communis status populi semper sub lege in prosperitate fuit, quandiu legem observabant, et statim declinantes a praeceptis legis divinae, in multas adversitates incidebant» (1-2, q. 99, a. 6, ad 3).

Ratio theologica desumitur cum S. Thoma ex eo quod bona temporalia possunt, quibusdam hominibus et in quibusdam circumstantiis et sub quadam ratione ac mensura, esse utilia ad exercitium virtutum et consequenter conducere ad finem ultimum salutis. Iamvero, qui potest mereri finem potest etiam mereri ea quae ducunt ad finem; nam media qua talia participant de bonitate finis, ac ideo valor operis meritorii, adaequans aestimabilitatem finis ac petens finem ut praemium, adaequat etiam aestimabilitatem medii ac petit hoc ut praemium. Ergo «temporalia bona, considerata prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam aeternam... directe et simpliciter [adeoque proprie et de condigno] cadunt sub merito, sicut et augmentum gratiae, et omnia illa quibus homo adiuvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam. Tan-

77 1-2, q. 114, a. 10; 2-2, q. 122, a. 5, ad 4; 3 p., q. 89, a 6, ad 3; *De potentia,* q. 6, a. 9. Cf. P. Lumbreras, «Prosperidad terrena dei justo», *Vida sobrcnatural* II (1921) 179 sqq.—«Temporal goods and merit», *Americani Catholic quarterly review* XLVI 1921) 429 sqq.—«Naturale meritum ad Deum», *Angelicum* XIX (1942) 139-178.

tum enim dat Deus viris iustis de bonis temporalibus, et etiam de malis, quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam aeternam» (1-2, q. 114, a. 10).[78]

1023. Ad ampliorem huiusmodi obiecti meriti intelligentiam et ad *solvendas difficultates* quae moveri possunt, adverte sequentia:

Primo, bona temporalia sunt obiectum *meriti de condigno,* ut sequitur ex praefata ratione, nec tantum de congruo, ut sustinuit unus vel alter theologus, nominatim Soto *{In 4 Sent.,* dist. 15, q. 2, a. 4, ad 3) et Vazquez *(Comm, in 1-2,* q. 114, a. 10), arguentes tum ex eo quod haec bona se habent tanquam auxilia extrinseca ex parte principii meriti quod non cadit sub merito, tum ex eo quod non infallibiliter conferuntur, ut patet quia ex duobus hominibus, aequaliter iustis et aequalis meriti, unus est pauper et alter dives. Sed ad primum respondetur bona temporalia non se habere ex parte principii meriti, seu subiecti ut gratia ornati, praecise quia sunt illi principio extrinseca, sed se habere ut terminum intermedium, conducentem ad ultimum terminum salutis. Ad alterum pariter negatur bona temporalia non infallibiliter conferri alicui iusto, si et quatenus ipsi prosunt ad finem salutis; solus autem Deus scit cuinam et quando et in qua mensura ea bona prosint, ac propterea videmus quosdam iustos minus de illis bonis obtinere quam alios iustos, vel iustum minus quam peccatorem, vel iustum illis bonis prorsus carere, quando nempe ea bona vel minus vel nihil prosunt.

Ad quod observandum est cum S. Thoma quod bona temporalia magis alliciunt homines imperfectos ad observationem mandatorum, unde «oportet eum qui vult inducere hominem ad observationem praeceptorum, ut ex illis eum movere incipiat quae sunt in eius affectu, sicut pueri provocantur ad aliquid faciendum aliquibus puerilibus munusculis... Imperfectorum autem est quod temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum» (1-2, q. 99, a. 6). Praeterea, bona temporalia sunt quid parvum in comparationem spiritualium, ac ideo minus quam ista conveniunt iusto in via salutis, eo vel magis quod ob hominis fragilitatem solent esse obstaculum virtutis et radix tentationum,[79] ac ideo non solent in magna copia iustis conferri sed «tantum quantum sufficit ad virtutem» (1-2, q. 87, a. 7, ad 2), seu «tantum quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam aeternam» (1-2, q. 114, a. 10). Unde duplex ratio esse potest, quare iustus bonis temporalibus careat aut eis minus abundet, vel nempe eius maior perfectio, ut scilicet a temporalibus abstrahar et spiritualibus magis inhaereat, vel eius imperfectio, quia scilicet, si ea habe-

78 Inter bona temporalia, quae iustus mereri potest, computatur etiam *longaevitas.* quatenus quibusdam est medium ducens ad salutem: quod si pluribus ea denegatur, ratio est quia eis non prodesset ad salutem, iuxta illud Sap. 4. 13: «Consummatus in brevi explevit tempora multa; placita enim erat Deo anima eius, propter hoc properavit educere illum de medio iniquitatum» (cf. v. 16). Imo S. Thomas ait hominem longaevitatem mereri peculiariter per ipsum actum naturalis virtutis quo *honorat parentes* suae vitae auctores: «Beneficium vitae corporalis post Deum a parentibus habemus. Et ideo ille qui ho norat parentes, quasi beneficio gratus, meretur vitae conservationem: qui autem non honorat parentes, tanquam ingratus, meretur vita privari» (2-2, q. 122, a. 5. ad 4).

79 Confer dicta in vol. 1, n. 790, ubi de divina providentia.

ret, totus in illis defigeretur et a Deo elongaretur (1-2, q. 99, a. 6, ad 3). Manet tamen inconcussum principium, quod iustus de condigno meretur bona temporalia eaque infallibiliter obtinet, eo modo, mensura et tempore, quo ei prosunt ad salutem.

1024. Secundo, iustus potest etiam *mereri alteri* bona temporalia, non tamen de condigno, quia nulla ostenditur haberi quoad hoc divina ordinatio sive acceptatio, sed tantum *de congruo* stricte dicto, seu de iure amicabili, quia, si potest hoc modo alteri mereri primam conversionis gratiam (ut infra ostendetur), a fortiori potest mereri bona temporalia quae sunt minus, quatenus tamen ad finem ipsius gratiae conducunt.

1025. Tertio, *iniustus,* sive quilibet peccator, nequit bona temporalia utut conducentia ad finem salutis, mereri merito supernaturali (de quo loquimur), neque de condigno neque de congruo stricte dicto, cum utrumque fundetur in statu gratiae. Potest tamen ea mereri *de congruo late dicto (De potentia,* q. 6, a. 9; cf. supra, n. 979), quo quidem modo potest etiam bona spiritualia mereri. Praeterea competit ei etiam quoddam meritum naturale, de quo infra.

1026. Quarto, *bona temporalia, considerata secundum se* nec prout conducentia ad salutem, nullo modo sunt obiectum meriti supernaturalis, tam de condigno quam de congruo (sive stricte dicti sive late dicti) et tam in iusto quam in peccatore; unde ipse iustus, non obstante sua amicitia cum Deo, nequit illa bona mereri nisi inquantum ei prosunt ad salutem. Ratio est quia quodlibet meritum supernaturale est essentialiter ordinatum ad salutem seu ad finem ultimum, ac ideo non attingit nisi ea obiecta quae, et prout, ad hunc finem conducunt.

Quaeri tantum potest num bona temporalia, sic accepta, sint saltem obiectum alicuius veri *meriti naturalis* in praesenti statu naturae lapsae, sicut fuissent in possibili naturali statu naturae purae vel integrae (quae nempe careret gratia sanctificante). Id prima fronte videtur docere S. Thomas, dicens ea bona «non simpliciter cadere sub merito sed *secundum quid*» (1-2, q. 114, a. 10), et confirmatur ex quibusdam biblicis exemplis, ut de Achab (3 Reg. 21) et de Ninivitis (Ion. 3. 10; 4. 11), quibus Deus ob aliquod bonum opus distulit poenam suorum peccatorum, de obstetricibus quae aliquid temporale meruerunt liberando pueros hebraeorum (Exod. 1. 17, 20 sq.), de Nabuchodonosor rege Babylonis qui expugnando Tyrum meruit a Deo victoriam super Aegyptum (Ezech. 29. 19 sq.: «Dedi ei terram Aegypti, pro eo quod laboraverit mihi, ait Dominus Deus»), item ex assertione *Augustini,* ulterius explicata a S. Thoma, iuxta quam Deus dedit romanis imperium mundi in praemium naturalium virtutum illorum.[50] Attamen, videtur dicendum in his non

[80] Augustinus, *De civ. Dei,* l. 5, c. 12: «Proinde videamus, quos Romanorum mores et quam ob causam Deus ad augendum imperium adiuvare dignatus est»; c. 15: «[Romani] litteris et historia gloriosi sunt paene in omnibus gentibus: non est [ergo] quod de summi et veri Dei iustitia conquerantur; 'perceperunt mercedem suam'... Merces autem sanctorum longe alia est...» (CCL 47. 142, 149).

S. Thomas, Opusc. *De regimine principium,* l. 13, c. 4 (qui tamen liber 13 proba-

agi de vero merito, etiam naturali (tam de condigno quam de congruo), nec in praesenti ordine naturae elevatae dari aliud verum meritum apud Deum praeter supernaturale, quia omne verum meritum apud Deum accipitur per respectum ad ipsum Deum ut finem ultimum, nec in praesenti ordine datur alius finis ultimus quam supernaturalis. Unde nonnisi in latissimo sensu ac veluti abusive loqui possumus de merito naturali, quatenus nempe agitur de quibusdam effectibus ad quos providentia divina aptat congruentes causas, ita ut hae dicantur mercedem accipere in eo sensu quod physice perveniunt ad illos effectus ad quos ordinantur et moventur a Deo.[81] Ceterum, si quis velit absolute loqui de vero merito naturali, nequit loqui nisi de merito naturali de congruo late dicto, quatenus nempe generali Dei providentiae «decet ut ubicumque dispositionem invenit, perfectionem adiiciat» (I« *4 Sent.*, dist. 15, supra cit., n. 979) ac pro tanto «reddat unicuique secundum opera sua» (Apoc. 22. 12).

ASSERTIO 2. Homo nequit sibi mereri primam gratiam, tam actualem quam habitualem, merito ta" de condigno quam de congruo stricte dicto. Id tamen potest de congruo late dicto.[82]

1027. Nota theologica. Id est *de fide* quoad exclusionem meriti de condigno relate ad utramque gratiam. Attenta tamen sola doctrina Conc. Trid., id est tantum proximum fidei.

PROBATUR.

1028. *Magisterii, Scripturae et Patrum* doctrina iam exposita est in cap. 1 (n. 722-726), agendo de necessitate gratiae in homine nondum iustificato. Quod attinet exclusionem ipsius gratiae habitualis a merito de condigno, adde tum textus Scripturae relatos in n. 989 (sub forma obiectionis), quorum aliorumque summa exhibetur

biliter non est S. Thomae sed eius socii ac confessarii Ptolomaei Lucensis, f 1327): «Et quia, inter omnes reges et principes mundi, romani ad praedicta magis fuerunt solliciti, Deus illis inspiravit ad bene regendum, unde et digne meruerunt imperium, ut probat Augustinus, in libro *De civitate Dei*... Et hoc requirit conditio divinae iustitiae unicuique mercedem rependere iuxta virtutis opus, ut verbum scriptum in Apoc. [14. 13] impleatur in eis: 'Opera eorum sequuntur illos'. Et iterum in Math. [25. 15] scribitur quod 'Dominus dedit unicuique secundum propriam virtutem'».

[81] Et hic est sensus quem ipse S. Thomas dat praefato merito quod secundum quid appellat: «[Bona temporalia, considerata secundum seipsa] non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid, *inquatnum scilicet homines moventur a Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur, Deo favente.* Ut sicut vita aeterna est simpliciter praemium operum iustitiae per relationem ad motionem divinam, sicut supra dictum est, ita temporalia bona in se considerata habeant rationem mercedis, habito respectu ad motionem divinam qua voluntates hominum moventur ad haec prosequenda, licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem» (1-2, q. 114, a. 10).

[82] 1-2, q. 114, a. 5; *In 2 Sent.*, dist. 37, a. 4; a. 5, ad 3; *In 3 Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 4, q1 1; dist. 19, a. 1, q* 1; *C. Gent.* 3. 149; *De veritate*, q. 29, a. 6.

in verbis Apostoli: «Iustificati gratis per gratiam ipsius» (Rom. 3. 24; 11. 6), tum doctrina Patrum de gratuitate gratiae prout est ipsum principium meriti, relata in n. 990, cuius summa continetur in eo effato pluries ab Augustino prolato: «Cum ergo Deus coronat merita tua, nihil coronat nisi dona sua».

Integram doctrinam quoad utramque gratiam exhibet *Conc. Trid.* Quoad -gratiam *actualem:* «Declarat praeterea, ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Iesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione, qua *nullis eorum exsistentibus meritis vocantur,* ut qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur» (sess. 6, cap. 5, Denz. 1525). Quoad gratiam *habitualem:* «Gratis autem iustificari ideo dicimur, quia *nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur;* 'si enim gratia est, iam non ex operibus; alioquin (ut idem Apostolus inquit) gratia iam non est gratia' [Rom. 11. 6]» (cap. 8, Denz. 1532).

1029. *Ratio theologica* quoad exclusionem *meriti de condigno ad primam gratiam actualem,* desumitur ex eo quod quidquid hanc gratiam praecedit est actus naturalis qui proinde non habet proportionem cum illa quae est essentialiter supernaturalis, ac ideo nequit esse dispositio sive physica (confer supra, n. 727), sive moralis qualis est meritum de condigno, quod fundatur immediate in proportione valoris inter opus et praemium. Nec aliunde invocari potest *meritum de congruo stricte dicto,* quia hoc, cum sit ius amicabile, supponit Dei amicitiam sive statum gratiae. Pariter excludendum videtur ipsum *meritum de congruo late dictum* (quod e converso aliqui theologi suggerunt); nam, quamvis huiusmodi meritum fundetur in congruitate se habente ex parte solius praemiantis, tamen supponit aliquod opus habens quendam moralem valorem eiusdem ordinis ac praemium, nulla autem relatio conformitatis habetur inter actum essentialiter naturalem et primam gratiam quae est essentialiter supernaturalis. Nihilominus quia quilibet homo, etiam ante primam explicitant illustrationem intellectus et inspirationem voluntatis quae proprie dici solet prima gratia actualis sive initium salutis, habet a Deo aliquod auxilium saltem remote sufficiens ad salutem, quod potest consistere etiam in aliquo auxilio naturali cui homo aliquo modo, saltem negative, correspondere potest (confer dicta in vol. 1, n. 783), fortasse in huiusmodi remota ac naturali correspondentia posset aliquis fundare aliquod meritum de congruo

late dictum. A fortiori id dicendum est de secunda gratia actuali et sequentibus, quarum una potest esse obiectum meriti de congruo late dicto, fundato in actu praecedente.

Quoad exclusionem *meriti de condigno quoad primam gratiam habitualem,* ratio est quia haec ipsa gratia est principium ipsius meriti de condigno (ut ostensum est supra, n. 998) nec potest principium meriti cadere sub merito, secus causa esset effectus sui effectus et causaret semetipsam. Ut ostensum est supra (n. 999), neque de potentia Dei absoluta fieri potest ut sit meritum de condigno absque gratia sanctificante. Quidam, ut Suarez *(In 1 p., De praedestinatione,* c. 20; *In 3 p.,* disp. 10, sect. 4), Granadus, Coninch et Ripalda, dicunt gratiam hoc saltem modo posse cadere sub merito de condigno ut quis eam mereatur per merita subsequentia ipsam gratiae acceptionem, sicut in humanis moribus aliquis qui accepit equum a domino, potest illum mereri per opera subsequentia, puta bene utendo equo in domini servitio; sed, ut notat S. Thomas (1-2, q. 114, a. 5, corp, et ad 3), id impossibile est, quia gratia est principium ipsius meriti, dum in obiecto exemplo et similibus de donis humanis, id quod datur non est principium meriti, ut patet de equo, non enim bonus usus equi provenit ab equo, sed ab ipso homine per sua intrinseca principia, dum bonus usus gratiae nequit provenire nisi ab ipsa gratia.

Excludendus est pariter *meritum de congruo stricte dictum,* quia hoc importat ius amicabile, quod supponit Dei amicitiam seu ipsam gratiam habitualem. Admitti vero potest et communiter admittitur a theologis *meritum de congruo late dictum,* scilicet in actibus qui ad iustificationem disponunt (fide, spe, timore, amore initiali, attritione), eo quod isti sunt supernaturales necnon ad gratiam habitualem consequendam a Deo ordinati et requisiti, ac ideo habent valorem eiusdem supernaturalis ordinis ac illa gratia, quamvis inaequalem et insufficientem ad fundandam strictam meriti rationem seu verum aliquod ius. Quidam theologi, ut Soto, Medina et inter modernos Del Prado et Lumbreras, ideo praefatis actibus negant simpliciter rationem meriti de congruo, quia non agnoscunt existentiam meriti de congruo late dicti, seu nullam meriti rationem agnoscunt extra statum gratiae, cum tamen ea distinctio sit sufficienter fundata etiam in S. Thoma, ut notatum est supra (n. 979).

ASSERTIO 3. Iustus nequit de condigno mereri alteri primam gratiam, tam actualem quam habitualem, nec sibi reparationem post lapsum et finalem perseverantiam. Potest tamen mereri alteri primam gratiam de congruo stricte dicto, sibi vero reparationem post lapsum et finalem perseverantiam de congruo late dicto.

1030. Nota theologica. Attento solo merito de condigno, exclusio primae gratiae alienae videtur *theologice certa,* utpote satis intime connexa cum dogmate fidei de Christo universali causa salutis (quidam id dicunt de fide). Exclusio propriae reparationis post lapsum, videtur pariter *theologice certa,* utpote sequens ex doctrina fidei de gratuitate iustificationis (quidam id dicunt de fide, vel saltem theologice certum). Exclusio propriae perseverantiae finalis est *theologice certa,* utpote sequens ex dogmate fidei de gratuitate praedestinationis et de incertitudine finalis perseverantiae (et in hac nota conveniunt theologi moderni).

PROBATUR.

1031. 1. *Iustum non posse de condigno mereri alteri primam gratiam, tam actualem quam habitualem,*^ sequitur immediate ex dogmate fidei de Christo universali causa salutis. Cum enim existentia huiusmodi meriti pendeat a divina ordinatione, etiam si absolute posset Deus facere ut unus homo purus mereatur salutem pro altero, de facto tamen solum Christum, seu habentem humanitatem hypostatice unitam Divinitati, constituit tanquam universalem causam salutis, ut ostenditur in tractatu De Verbo Incarnato (cf. 3 p., q. 8, a. 1 et 6; q. 19, a. 4; q. 48, a. 1), ubi de gratia Christi capitali, et ut patet vel ex frequentibus textibus *Scripturae,* Io. 1. 16: «Et de plenitudine eius nos omnes accepimus et gratiam pro gratia»; Act. 4. 12: «Et non est in aliquo alio salus; nec enim aliud nomen est sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri»; Ephes. 4. 7: «Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi»; Hebr. 2. 10: «Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum». Propterea in A. T. Deus significat nequidem orationes quas pro aliis fundunt sanctissimi et excellentissimi viri, quales Moyses et Samuel, titulum iustitiae habere coram se; 1er. 15. 1: «Si steterit Moyses et Samuel co-

w 1-2, q. 114, a. 6 et 7; *In 2 Sent.,* dist. 27, a. 6; *In 3 Sent.,* dist. 19, q. 1, a. 5, q' 3, ad 5; *In 4 Sent.,* dist. 45, q. 2, a. 1, ql 1; *De veritate,* q. 29, a. 7. Cf. Czerny, *Das iibernatHrliche Verdienst für andere,* Freiburg Schw. 1957.

ram me, non est anima mea ad populum istum; eice illos a facie mea».

Ratio theologica ad idem redit, quia scilicet gratia sanctificans secundum se importat personalem sanctificationem ipsius subiecti eiusque motionem ad vitam aeternam, in qua motione currit et absolvitur meritum (1-2, q. 114, a. 6); nec ideo gratia unius hominis potest meritorie influere in sanctificationem alterius, nisi Deus positive huiusmodi ordinationem superaddat, puta constituens unum hominem ut morale caput ceterorum et principium influens in alios in ordine salutis, aut nisi huiusmodi ordinatio connaturaliter fluat ex conditione subiecti, ut contingit in gratia Christi capitali ob unionem hypostaticam. Quod autem valet de *gratia habituali,* valet quoque de *prima gratia actuali, a* qua incipit ac pendet totum opus salutis.

1032. *Disputant autem theologi num de potentia Dei absoluta* possit purus homo (seu non hypostatice unitus Divinitati) ordinari ad merendum primam gratiam seu sanctificationem pro aliis.[84] Ubi *duplex quaestio* distinguenda est, prout agitur de prima gratia danda alteri non peccatori (puta in statu naturae non lapsae) vel peccatori (ut in statu naturae lapsae).

Quoad priorem hypothesim, affirmative communius respondent theologi (Soto, Vega, Suarez, *In 3 p.,* disp. 4, sect. 17, loannes a S. Thoma, *In 1-2,* disp. 31, a. 2; *In 3 p.,* disp. 1, a. 2, ad 6, Gonet, Lugo, Salmanticenses) contra paucos (praecipue Vazquez, *In 3 p.,* disp. 4, c. 5). Et ratio est quia in opere iusti verificarentur omnes supradictae conditiones (n. 994-1001) requisitae ad merendum alteri de condigno primam gratiam, seu actus libertas, bonitas, utilitas, status viae, status gratiae, divina ordinatio, nec deesset ipsa requisita proportionalis aequalitas inter opus et praemium, in qua meritum proxime fundatur, siquiden agitur de danda gratia pro gratia, quarum utraque est finiti valoris et eiusdem supernaturalis dignitatis.

Nec valet obicere quod gratia ut danda homini non digno, seu ea carenti, excedit in ratione praemii gratiam ut ipsi iusto merenti communicandam; nam huiusmodi excessus est accidentalis ipsi gratiae ac se habet ex parte subiecti, et ceteroquin posset compensari, ita v. g. ut iustus, habens gratiam ut quatuor, mereatur alteri gratiam ut duo. Item, non obstat quod gratia est semen gloriae quod nequit fructificare nisi in proprio subiecto, aut quod gratia, utpote praemium, nequit conferri nisi subiecto merenti, cum nemo dicatur accipere laudem et praemium ex opere alterius; nam gratia, praeterquam semen physicum, quod nonnisi in proprio subiecto fructificare queit, potest etiam esse semen morale, seu ad modum meriti, et sic influere in aliud subiectum; item, praemium dupliciter considerari potest, seu moraliter et in ratione laudabilitatis, ac ita competit soli merenti, et physice in ratione doni,

[84] Hanc quaestionem diffuse pertractant Salmanticenses, *De merito,* disp. 6, dub. 2.

ac ita potest conferri alteri quam merenti, quatenus huiusmodi datio est grata ipsi merenti ac veluti moraliter bonum ipsius; ceterum, has rationes non obstare, patet ex ipsa existentia veri ac condigni meriti Christi pro nobis et meriti de congruo unius iusti pro alio. Nihilominus concedenda etiam est probabilitas contrariae sententiae, praecipue ob priorem obiectam rationem de excessu praemii supra meritum cum agitur de gratia alteri merenda et ob aliquos locos S. Thomae (3 p., q. 8, a. 6; *In 2 Sent.,* dist. 27, q. 1, a. 6; *In 4 Sent.,* dist. 45, q. 2, a. 1), in quibus S. Doctor videtur docere meritum de condigno pro aliis esse proprium Christi, ratione gratiae capitalis, ex sola unione hypostatica provenientis.

1033. *Quoad alteram hypothesim* de prima gratia merenda ipsi peccatori, seu de merendo alteri ipsam remissionem peccati, magis inter se dividuntur theologi ob ampliorem ipsam rei difficultatem.[55] Nam in hoc casu, praeter rationem meriti de condigno, intervenit relate ad peccatum etiam ratio condignae satisfactionis, quae, iuxta, communem saltem sententiam (etsi pauci, praecipue Scotus, refragentur, contra quos agitur in tractatu De Verbo Incarnato), nequit praestari a puro homine, sed requirit hypostaticam unionem in homine satisfaciente, ob infinitatem peccati quae nequit aequari nisi per infinitum valorem actus reparationis.

Ob hanc rationem plures theologi, ut loannes Vincentius, Cornejo, Martinez de Prado, Vazquez *(In 3 p.,* disp. 4, c. 5), Hurtado, Lugo, Salmanticenses *(De merito,* disp. 6, dub. 2, § 3-6), negant, tanquam contradictoriam, possibilitatem in puro homine merendi primam gratiam alteri peccatori, quippe quae requirit infinitum valorem in gratia merentis ut adaequet infinitum valorem gratiae reparandae seu peccati auferendi. In hoc enim casu, praemium conferendum assumit moralem atque infinitum valorem doni extinguentis offensam infinitam, praeter proprium physicum valorem doni sanctificantis animam; nec ceteroquin possunt duo isti affectus ab invicem separari, ita nempe ut gratia conferatur per viam meriti et non etiam per viam satisfactionis, seu ita quod Deus det gratiam propter meritum et tamen non remittat offensam, cum ipsi sint necessario coniuncti, sicut ipsa privatio gratiae est indissolubiliter coniuncta cum ratione offensae.

Nihilominus alii theologi, ut Soto, Suarez *(In 3 p.,* disp. 4, sect. 17), loannes a S. Thoma *(In 1-2,* disp. 31, a. 2, n. 4; *In 3 p.,* disp. 1, a. 2, ad 6), Gonet *(De iustificatione et merito,* disp. 2, a. 7, conci. 3, n. 198-200), Godoy, Ripalda, docent hominem purum posse alteri mereri de condigno gratiam iustificationis, quamvis in eo actu non satisfaciat dc condigno, ita ut gratia illa conferatur vi condigni meriti nec condignae satisfactionis, vel, si placet, Deus remittat offensam acceptando non condignam satisfactionem, contentam in actu meritorio de condigno; unde in hoc casu meritum attingit directe et per se solam collationem gratiae, nec nisi indirecte et per accidens remissionem ipsius offensae qua talis, quae consequenter aufertur per collationem gratiae cum qua consistere non potest.

Huic alteri sententiae probabilioritatem conferre videtur locus S. Tho-

[85] Confer dicta in nostro opere *De Poenitentia* III 93-96.

mac, 3 p., q. 64, a. 4, in quo insistunt praefati auctores et ubi asseritur Christum potuisse hominibus communicare suam potestatem excellentiae, «dando scilicet eis tantam gratiae plenitudinem ut eorum meritum operaretur ad sacramentorum effectus, ut ad invocationem nominis ipsorum sanctificarentur sacramenta, et ut ipsi possent sacramenta instituere et sine ritu sacramentorum effectum sacramentorum conferre solo imperio». Attamen, huic sententiae obici potest tum quod textus S. Thomae non est satis clarus ac potest intelligi de communicatione potestatis merendi, non tamen eo modo quo Christus eam habet seu per modum meriti de condigno, sed alio modo seu per modum meriti de congruo; tum quod, si ea sententia vera esset, sequeretur Deum teneri ad acceptandam non condignam satisfactionem contentam in actu meritorio de condigno, siquidem ex iustitia tenetur retribuere meritum, quod tamen videtur inconveniens, cum limitaret iura Dei vel potius poneret •contradictionem inter Dei obligationem et Dei ius: simul enim Deus teneretur dare gratam, utpote debitam pro merito, et non teneretur eam dare, utpote extinctivam offensae quam absque condigna satisfactione remittere non teneretur.

Res confirmatur ex pluribus textibus *Scripturae,* in quibus significatur particularis efficacia orationis vel operis iusti pro aliis: Psal. 144. 19: «Voluntatem timentium se faciet et deprecationem eorum exaudiet»; Mat. 9. 2: -«Videns lesus fidem illorum, dixit paralytico: Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua»; Luc. 16. 9: «Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut, cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula» (ubi, ut notat S. Thomas, ibid., ad 3, unus sensus esse potest: «Merendo alia bona ex congruo»); lac. 5. 16: «Orate pro invicem, ut salvemini, multum enim valet deprecatio iusti adsidua»; 1 Io. 5.16: «Qui scit fratrem suum peccare peccatum non ad mortem petat, et dabitur ei vita peccanti non ad mortem».

1034. Posse autem iustum *de congruo stricte dicto* mereri alteri utramque habitualem et actualem primam gratiam, sequitur ex eo quod huiusmodi meritum nullam strictam iustitiam importat sed tantum quoddam improprie dictum ius amicabile, quod iustus necessario habet ob ipsum statum gratiae et amicitiae cum Deo. «Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius, licet quandoque possit haberi impedimentum ex parte illius cuius aliquis sanctus iustificationem desiderat» (1-2, q. 114, a. 6). In quibus ultimis verbis S. Doctor indicat distinctionem inter aliquid mereri et aliquid actu consequi, cui consecutioni obstare potest impedimentum ex parte recipientis.

Ecclesia quoque in suis orationibus attribuit conversionem Pauli precibus S. Stephani pro persecutoribus et conversionem Augustini precibus S. Monicae. Theologi mariologi pariter tribuunt meritis B. Virginis conversionem

peccatorum, imo conficiunt generale illud principium, iuxta quod B. Virgo nobis meruit de congruo quidquid Christus meruit de condigno. Notandum autem est, orationem de qua agitur in pluribus ex his testimoniis, praetergredi meram vim impetrationis quae convenit etiam peccatoribus, et ex ipso statu amicitiae cum Deo induere ulteriorem vim meriti de congruo.

Ex eodem amicabilis iuris fundamento sequitur iustum posse pro aliis eodem modo mereri etiam *subséquentes gratias actuales, augmentum gratiae habitualis, reparationem post lapsum et perseverantiam,* quae tamen duo postrema iustus nequit mereri pro seipso, ita ut confici possit generale hoc principium: Iustus potest de congruo stricte dicto mereri pro aliiis, quidquid meretur pro seipso tam de condigno quam de congruo stricte dicto, et praeterea ipsam primam gratiam, reparationem post lapsum et perseverantiam, quae tamen pro seipso neutro illo merito mereri potest.

1035. 2. *Iustum non posse de condigno sibi mereri reparationem post lapsum** sequitur imprimis ex doctrina *Conc. Trid., Scripturae et Traditionis* de gratuitate iustificationis impii (supra, n. 1028); nam, in merito reparationis post lapsum, meritum ipsius iustificationis involvitur, nec refert quod agatur de actu bono ac meritorio, exercito ab homine dum est in statu gratiae, nam haec subiecti conditio accidentaliter se habet relate ad ipsum obiectum meriti, quod esset prima iustificatio in subiecto ea carente, ut mox amplius explicabitur. Ceterum, Conc. Trid. absque ulla distinctione affirmare videtur «nihil eorum quae iustificationem praecedunt..., ipsam iustificationis gratiam promereri» (supra, n. 1028) et pariter Scriptura absolute pronuntiat: «Si autem averterit se iustus a iustitia sua et fecerit iniquitatem..., omnes iustitiae eius, quas fecerat, non recordabuntur» (Èzech. 18. 24).

Ratio theologica, allata a S. Thoma aliisque doctoribus, est «quia ratio huius meriti [de condigno] dependet ex motione divinae gratiae, quae quidem motio interrumpitur per sequens peccatum» (1-2, q. 114, a. 7).

Ad cuius rationis intelligentiam, quae non est immediate evidens ob apparentem similitudinem huius casus cum merito gloriae quod pariter interrumpitur per peccatum et nihilominus non redditur exinde impossibile nec evacuatur, adverte imprimis peccatum futurum per se non obstare praesenti merito, ac ideo actum quo quis desiderat ac orat Deum pro reparatione post

86 1-2, q. 114, a. 7; *In 2 Sent.,* dist. 27, a. 4, ad 3; a 6; *In Hebr.* c. 6, lect. 3.

lapsum esse bonum ac meritorium, non tamen ipsius reparationis sed vitae aeternae, si quando reparatio et perseverantia sequantur. Praeterea, quod attinet meritum gloriae, futurum peccatum non influit nunc nec obstat ipsi existentiae meriti, quia non inficit ipsum meriti obiectum, sed tantum, influit in consecutionem praemii, quatenus haec est pendula a perseveranta meriti seu a non interruptione meriti per peccatum, qua interruptione remota, meritum iam existens resumit suam efficaciam per reviviscentiam; e converso, futurum peccatum impedit ipsam existentiam meriti relate ad reparationem ab illo, *quia inficit ipsum meriti obiectum,* quod, cum involvat collationem gratiae pro momento in quo subiectum erit sine gratia seu indignum titulo iustitiae, non potest esse obiectum meriti iustitiae seu de condigno, cuius essentialis conditio est ipsa gratia.[87]

Unde accidentale est, per respectum ad huiusmodi meritum, quod quis eliciat actum bonum dum est in statu gratiae vel dum eo caret, quia in utroque casu *deest ipsum obiectum meriti,* cum agatur de consecutione primae gratiae, et in utroque casu verificaretur quod principium meriti, seu ipsa gratia, caderet sub merito, quod quidem impossibile est, ut ostendimus supra (n. 1029).

1036. Nec reparatio post lapsum esse potest obiectum *meriti de congruo stricte dicto,* ob eandem rationem defectus status gratiae et amicitiae, in quo huiusmodi meritum tanquam amicabile ius fundatur. Nam, quamvis talis status adsit nunc, cum actus bonus elicitur, non erit tamen tunc, quando reparatio facienda erit, ac ideo huiusmodi defectus inficit iterum ipsum obiectum meriti, illudque impossibile reddit; secus homo, tanquam amicus nunc, mereretur ut amissum beneficium ei restituatur, tanquam inimico tunc, ut si quis v. g. diceret amico suo: «Facio tibi hunc favorem vel donum, ut, cum postea te offendam vel tuum filium occidam, iure saltem amicali remittas mihi hanc offensam et restituas mihi tuam amicitiam». Propterea S. Thomas utrumque meritum de condigno et de congruo simpliciter removet, ob communem rationem defectus status gratiae in merente, inquiens: «Nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui», et, concesso homini iusto aliquo merito de congruo stricte dicto quoad primam gratiam alteri conferendam, absolute omne meritum excludit quoad reparationem proprii lapsus, propter «impedimentum quod est et in eo qui meretur et in eo cui meretur; hic enim utrumque in unam personam concurrit» (1-2, q. 114, a. 7).

Unde contraria sententia paucorum theologorum, magni quidem nominis, ut Bonaventurae *(In 2 Sent.,* dist. 28, dub. 2, circa

87 Cf. Caietanum, *In 1-2,* q 114, a. 7.

Jiteram), Scoti *(In 4 Sent.,* dist. 2, q. 1, a. 2), Bellarmini *(De iustificatione,* l. 5, c. 22), Suarez *(De gratia,* l. 12, c. 38, n. 3-8), derelinquenda est, tanquam discordans ab ipso principio ex quo iidem auctores apte excludunt meritum de condigno quoad idem obiectum, seu necessitate status gratiae et amicitiae; ex quo principio logice deducitur etiam exclusio meriti de congruo stricte dicto.

1037. Ceterum, concedendum est aliquod *meritum de congruo late dicto,* quatenus nempe congruit amori et misericordiae divinae, ut recordetur, cum quadam deploratione simul ac desiderio, praeteritae iustitiae ac deperditi amici, ovemque errantem sollicitus quaerat.

In quem sensum referri solent, magis vel minus incerte, aliqui *Scripturae* loci, ut 2 Parai. 19. 2 sq.: «Idcirco iram quidem Domini merebaris, sed bona opera inventa sunt in te, eo quod abstuleris lucos de terra luda et praeparaveris cor tuum ut requireres Dominum»; Apoc. 2. 2-5: «Scio opera tua et laborem et patientiam tuam... Sed habeo adversum te, quod charitatem tuam primam reliquisti. Memor esto itaque unde excideris et age poenitentiam et prima opera fac»; Hebr. 6. 10: «Non enim iniustus Deus, ut obliviscatur operis vestri et dilectionis». Nec magis fortasse quam huiusmodi late dictum meritum proponere intendit S. *Thomas* in sequentibus fortioribus verbis in eundem Apostoli locum, quibus prima fronte videtur proponere meritum de congruo stricte dicto ac contradicere explicitae huius negationi quam profert in Summa Theologica: «Dicendum quod duplex est meritum. Unum quod innititur iustitiae, et istud est meritum condigni; aliud quod soli misericordiae innititur, quod dicitur meritum congrui. Et de isto dicit [Apostolus] quod iustum est, id est congruum, quod homo, qui multa bona facit, mereatur. Ista enim misericordia est adiuncta quodammodo iustitiae, plusquam in illo, qui numquam aliud fecit. Et isto modo non obliviscitur Deus operis et dilectionis. Soli enim charitati debetur [merito de condigno] vita aeterna» *(In Hebr.,* c. 6, lect. 3).

1038. 3. *Iustum non posse de condigno sibi mereri finalem perseverantiam,* seu coniunctionem status gratiae cum morte,[89]

[88] 1-2, q. 114, a. 9.

[89] In cap. 1, q. 4 (n. 744, 755), agendo de necessitate specialis gratiae ad finalem perseverantiam, explicavimus istius notionem, prout nempe ipsa nihil aliud est formaliter, quam ipsum factum coniunctionis status gratiae cum morte, seu permanentia aut conservatio gratiae in momento mortis. Et de hac tantum perseverantia hic agimus, non secus ac in illa quaestione. Ceterum, attendendo ad *varias acceptiones perseverantiae* ibidem traditas, haec nota quod attinet hanc quaestionem de obiecto meriti condigni.

Perseverantia, accepta pro particulari virtute, quae reducitur ad fortitudinem, vel etiam pro generali mentis proposito perseverandi in bono, est obiectum meriti quantum ad eius augmentum non vero quantum ad eius esse seu infusionem, non secus ac ceterae virtutes et ipsa gratia sanctificans. Accepta vero pro facto permanentiae in statu gratiae, si sumitur adaequate prout complectitur integrum statum iustitiae a prima gratia usque

deducitur ex triplici veritate, explicite a *Magjsterio, Scriptura et Patribus* proposita. Primo scilicet, *ex gratuitate praedestinationis* quae nequit cadere sub merito (de qua in vol. 1, n. 793 sqq.); nam, cum finalis perseverantia importet conjunctionem gratiae cum gloria (huic enim de facto aequivalet coniunctio gratiae cum morte), si ipsa caderet sub merito, etiam praedestinatio caderet sub merito (cf. supra, n. 754). Secundo *ex incertitudine finalis perseverantiae* (cf. Conc. Arausicanum II et Tridentinum, necnon textus Scripturae et Patrum, supra, n. 751-753); nam, si perseverantia caderet sub merito, esset aliquid certum, sicut est certum augmentum gratiae, ac ideo omnis qui faceret actum meritorium non posset carere perseverantia, utpote debita, et ita omnes iusti necessario salvarentur, quod patet esse falsum; nec valet obicere quid id contingit ob interruptionem meriti per peccatum, nam, ut observat S. Thomas (In 1-2, q. 114, a. 9, sed contra), cum haec ipsa interruptio sit contra rationem perseverantiae, si quis mereretur finalem perseverantiam, mereretur quoque ipso facto quod meritum non possit finaliter interrumpi et quod Deus hominem adiuvet ad resurgendum, si aliquando interruptio per peccatum contingeret. Tertio, ex eo quod perseverantia dicitur esse *specialissimum Dei donum* (confer eadem testimonia ibidem); quod dici non posset, si ipsa esset obiectum communis meriti, sicut augmentum gratiae.

Propterea, *Conc. Trid.* (supra, n. 1020), enumeratis variis meriti obiectis, non solum tacet de finali perseverantia sed etiam aequivalenter eam excludit per incisum «Si tamen in gratia decesserit», appositum ut conditionem consequendae vitae aeternae; quo manifeste significat decessum in statu gratiae, seu perseverantiam, esse

ad ultimam, nequit esse obiectum meriti, ut patet, quia, ut diximus, prima gratia non cadit sub merito. Si autem sumitur pro permanentia in iam accepta gratia, sive brevi sive diuturna, sive interrupta sive non interrupta, sive coniuncta cum morte sive non, pariter non est obiectum meriti, quia ita involvit ipsam primam gratiam quae est principium meriti, ut mox ostendetur. Unde, quamvis in nostra quaestione agamus directe de perseverantia stricte sumpta, prout dicit merum factum coniunctionis status gratiae cum morte, quomodolibct id contingat, tamen eadem ratio, qua hanc perseverantiam excludimus a meriti obiccto, valet etiam ad excludendam quamlibet perseverantiam, acceptam pro qualibet permanentia sive conservatione status gratiae, etiam pro brevissimo tempore.

Praeterea, sedulo notanda est distinctio inter praefatam quaestionem de necessitate specialis gratiae ad finalem perseverantiam et praesentem quaestionem de exclusione eiusdem perseverantiae ab obiecto meriti, ne res commisceantur aut frustranee tepetantur, ut contingit apud aliquos auctores. Nam duae istae quaestiones sunt invidem independentes; ex hoc enim quod ad perseverantiam requiratur specialis gratia (et hoc sensu sit gratuita) non sequitur quod non cadat sub merito, cum possit etiam specialis ac necessaria gratia cadere sub merito (et hoc sensu non esse gratuita); unde eius exclusio a merito ex alia ratione probanda est quam ex suo speciali charactere.

quid incertum ac ideo non cadere sub infallibili efficacia meriti de condigno. Inter Patres *Augustinus* independentiam perseverantiae a nostris meritis explicite docet: «Unde satis dilucide ostenditur, et inchoandi, et usque in finem perseverandi gratiam Dei non secundum merita nostra dari; sed dari secundum ipsius secretissima eandemque iustissimam, sapientissimam, beneficentissimam voluntatem: quoniam quos praedestinavit, ipsos et vocavit (Rom. 8. 30), vocatione illa de qua dictum est, 'Sine poenitentia sunt dona et vocatio Dei' (Rom. 11. 29)» *(De dono perseverantiae* 13. 33, ML 45. 1012).[90]

1039. Et istae rationes respiciunt *ipsum factum,* quod est praecipue hic in quaestione quantum ad catholicam doctrinam, seu quod saltem de facto perseverantia non sit obiectum meriti de condigno. Praeterea S. Thomas affert praecipuam *rationem theologicam,* qua funditus stabilitur factum, excludendo *ipsam possibilitatem* quod perseverantia cadat sub merito de condigno.[91] Scilicet, principium meriti non cadit sub merito, ut omnes concedunt. lamvero, perseverantia se habet ex parte principii meriti, quod est ipsa gratia sanctificans. Nam perseverantia in gratia nihil aliud est identice quam ipsa gratia, ut conservata, continuata, non interrupta (vel si placet perseverantia est conservatio gratiae, seu ipsa datio gratiae ut conservata, continuata, non interrupta), idem enim est entitative

90 Confer alios textus apud J. Chene, *La théologie de Saint* Augustin. *Grâce et prédestination* (Le Puy-Lyon 1961) 552-574.

91 In hoc S. Thomae consentiunt plures theologi, praecipue inter thomistas, ut Caietanus *(In 1-2,* q. 114, a. 9), Medina. loannes Vincentius, Arauxo, Gonet *(De iustificatione et merito,* disp. 2, a. 9), Salmanticenses *(De merito,* disp. 6, dub 5), Billuart, Hugon, Garrigou-Lagrange, Lumbreras. Dissentiunt vero alii (etiam inter thomistas), ut Zumel, Lorca, Godoy et Suarez *(De gratia,* l. 12, c. 26, n. 36), quorum sententiam sic proponit nec reprobat ipse Ioannes a S. Thoma: «Pater Lorca ad hoc reducit impossibilitatem merendi perseverantiam, quia Deus [de facto] non ordinat gratiam ad id merendum, neque fecit nobiscum pactum, ut daretur perseverantia in praemium et mercedem nostrorum actuum, alias omnis qui faceret actum meritorium non posset carere perseverantia et non salvari. Nec S. Thomas aliud requirit in articulo, cuius verba nihil significant de possibili, sed de facto. Ceterum qui velit interpretari D. Thomam in sensu rigoroso, quod non possit ullo modo perseverantia cadere sub meritum, potest dicere... [Prosequitur referens, tanquam Caietani interpretationem, rationem mox explicandam]» *(In 1-2,* disp. 31, a. 3, n. 2-4).

Praeterea notanda est media ac peregrina positio *Suaresii,* qui docet perseverantiam posse cadere sub merito, imo *etiam de facto* cadere sub merito, si sumitur non absolute sed cum adiecta conditione quod homo non ponat obicem seu interruptionem meriti per peccatum. Hanc tamen conditionem ipse S. Thomas, ut nuper ostendimus, dicit opponi ipsi rationi perseverantiae: nam si quis meretur finaliter perseverare, eo ipso meretur finalem non interruptionem per peccatum; unde admittere praefatam conditionatam perseverantiam, esset idem ac dicere: homo meretur perseverare, si perseverat, seu si non interrumpit meritum per peccatum.

gratia data et gratia conservata, gratiae datio et gratiae conservatio, sicut idem est entitative rerum creatio et rerum conservatio (cf. 1 p., q. 104, a. 1, ad 4). Unde sicut gratia, sive gratiae datio, nequit cadere sub merito, ita nec perseverantia, sive gratiae conservatio (1-2, q. 114, a. 9; Caietanus, *In h. I.).*

Huius rationis vim infirmare conatur *Suarez,* dicens dationem gratiae et eius conservationem, etsi physice idem, esse moraliter duo distincta ac separabilia beneficia, imo etiam physice distingui, cum conservatio importet temporis durationem quam non importat simplex datio; unde potest conservatio gratiae cadere sub merito, etiam si datio gratiae non potest. Attamen, quomodolibet illarum distinctio intelligatur, stat iugiter quod utraque, sive datio sive conservatio gratiae, se habet ex parte principii quod est ipsa gratia; ad cuius rationem et influxus accidentale est quod sit data vel conservata, sed unice requiritur ut sit existens, sive per primam dationem sive per ulteriorem conservationem.

1040. Obiectiones, quae fieri solent, sunt: 1. Homo meretur gloriam; ergo meretur perseverantiam gloriae (seu ut, semel habita, nunquam interrumpatur); ergo a fortiori meretur perseverantiam in gratia, quae minus est. 3. Homo meretur augmentum gratiae, quod plus est; ergo a fortiori meretur permanentiam in gratia. 4. Etsi homo non possit mereri ipsam physicam permanentiam gratiae, potest tamen mereri ultimum auxilium gratiae, quo coniungitur gratia cum morte et cum gloria, cum illud auxilium distinguatur ab ipsa gratia, ac ideo hoc modo potest homo mereri perseverantiam.

Respondetur. 1. Meritum gloriae non exigit meritum illorum mediorum quae, utpote se habentia ex parte principii meriti, nequeunt cadere sub merito, ut patet de ipsa prima datione gratiae; meritum gloriae exigit gloriam in sensu composito, seu dependenter ab ipso principio meriti quod est gratia data et conservata. 2. Perseverantia gloriae se habet ex parte ipsius gloriae quae est terminus meriti, ac ideo cadit sub merito una cum ipsa gloria, dum perseverantia gratiae se habet ex parte principii meriti ac ideo nequit, sicut ipsa gratia, cadere sub merito; et pro tanto in linea meriti non est minus sed magis qua illa, quemadmodum sub eadem ratione ipsa gratia est aliquid magis quam gloria, utpote donum omnino gratuitum, ut dictum est supra (n. 973). 3. Idem valet de augmento gratiae; quamvis scilicet hoc sit materialiter plus quam gratia, formaliter tamen et in ratione doni et in linea meriti, est aliquid minus, seu plus est gratiae datio et conservatio quam gratiae augmentatio. 4. Ultimum auxilium quod homo mereretur et ratione cuius de facto contingeret ut mors accideret in statu gratiae (cf. supra, n. 755), quamvis physice distinguatur ab ipsa gratia, tamen, formaliter ut coniungens gratiam cum morte sub motione et intentione divinae providentiae, coalescit moraliter cum ipsa gratia in unum totalem effectum, qui est praecise finalis perseverantia (nam haec non est mera permanentia gratiae, sed permanentia gratiae ut coniuncta cum momento mortis), ac ideo qua tale non est obiectum meriti, sed se habet, una cum ipsa permanentia gratiae, ex parte principii meriti.

1041. Neque potest iustus perseverantiam sibi mereri *de congruo stricte dicto,* quod nempe importet verum ius amicabile, fundatum in ipso statu gratiae et amicitiae. Ita communius thomistae, ut Caietanus *{In 1-2,* q. 114, a. 9 et 10) et alii supra relati (n. 1039), in hoc sensu interpretantes ipsam litteram S. Thomae, qui, dum in praecedentibus articulis distinxerat inter meritum de condigno et meritum de congruo, in praesenti a. 9 absque ulla distinctione simpliciter negat perseverantiam cadere sub merito. Oppositam vero affirmativam sententiam tenent Vega, Bellarminus, Vazquez, Suarez *{De gratia,* 1. 12, c. 38, qui rem diffuse et in varium sensum discutit, ita ut non facile appareat quid praecise doceat, cum tandem videatur hoc meritum ad orationis infallibilitatem reducere), Lorea et Ripalda.

Ratio autem eadem est qua exclusimus meritum de condigno, quia scilicet perseverantia se habet ex parte principii meriti quod sub merito non cadit. Nec proinde refert quod hic agatur non de proprie dicto iure iustitiae sed de mero iure amicabili et quod subiectum sit in statu gratiae: nam huiusmodi ius est verum ius habetque suam infallibilitatem nec proinde attingere potest ipsum principium meriti; quod vero subiectum sit in statu gratiae, non sufficit ad constituendum ipsum ius ubi desit obiectum, ut dictum est supra (n. 1036) contra meritum reparationis post lapsum. Nec obstat quod iustus possit de congruo stricte dicto mereri alteri perseverantiam, necnon primam ipsam gratiam et reparationem post lapsum (cf. supra, n. 1034); nam negatur paritas, quia in praesenti casu ille cui meretur est idem ac ille qui meretur et per respectum ad istum perseverantia se habet necessario ex parte principii meriti. Confirmatur assertum ex tribus rationibus supra invocatis (n. 1038), quibus excluditur saltem factum sive existentia huiusmodi meriti, quia scilicet secus praedestinatio non esset gratuita et perseverantia non esset incerta nec dici posset specialissimum donum.

1042. Potest tamen iustus perseverantiam mereri *de congruo late dicto,* quod nempe non implicat verum ius sed meram condecentiam, quodque non longe distat a simplici impetratoria vi orationis, etsi ab ea distinguatur, iuxta dicta superius (n. 979). Decet scilicet divinae bonitati et largitati ut amicum suum, orantem pro sua perseverantia vel ad hunc finem dirigentem alia opera bona, exaudiat. In quem sensum intelligi possunt tum verba *Augustini'.* «Hoc ergo Dei donum suppliciter emereri potest» *{De dono persev.,.*

c. 7, n. 10, ML 45. 999) et «An vero quisquam... est, qui non sibi poscat a Deo ut perseveret in eo,» *(ibid.,* c. 2, n. 3, coi. 996; cf. *De corrept. et gratia* 6. 10, ML 44. 922), tum verba *S. Thomae*·. «Perseverantiae donum aliquis petendo a Deo impetrat vel sibi vel alii, quamvis sub merito non cadat» (1-2, q. 114, a. 9; cf. ad 1; C. *Gent.* 3. 155); tum *variae promissiones* perseverantiae finalis, quae dicuntur adnecti quibusdam piis exercitiis (signanter praxi communionis per novem continuos menses in feria sexta, iuxta revelationem SS. Cordis lesu ad Margaritam Mariam Alacoque) aliisque moribus (ut permanentiae in religioso instituto, usui alicuius vestis vel scapularis, et alia id genus), quaeque, stante perseverantiae incertitudine ab ipso Conc. Trid. definita (Denz. 1541, 1566), nequeunt excedere vim cuiusdam peculiaris auxilii ad efficacius orandum pro propria perseverantia, ad faciliorem reddendam bonam mortem, puta per perceptionem sacramentorum, et generaliter ad exercenda ipsa opera virtutum, quibus homo perseveranter suam praedestinationem adimplet.[92]

Haec ceteroquin omnia petimus a Deo in dominica oratione: «Et ne nos inducas in tentationem»; et a B. Virgine in quotidiana illa prece: «Ora pro nobis peccatoribus, nunc et in hora mortis nostrae. Arnen». Quodlibet tamen meritum, tam de condigno quam de congruo, ultra propriam orationis vim et ultra puram Dei misericordiam procedit, sollicitans ipsam Eius fidelitatem qui dixit: «Esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitae» (Apoc. 2. 10).

[92] Cf. I. Van der Meersch, *De gratia* (ed. 2, Brugis 1925), n. 388.—A. Vermeersch, *La grande promesse du Sacré Coeur,* Paris 1903.—P. Bainvel, «Coeur Sacré de Jésus (Dévotion au)», *Dictionnaire de théologie catholique* III-1 (Paris 1907) 331.—R. du Bouays de la Begassiere, «Coeur de Jésus (Culte du)», *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (éd. 4) I (Paris, 1925) 582 sq.

INDEX ANALYTICUS

(Indicantur *numeri marginales)*

Abaelardus.
Videtur docere mysterium Trinitatis per rationem cognosci posse, imo ita loquitur ut videatur incidere in quendam larvatum Modalismum, vel Tritheismum, 8, 15, 153, 287, 294
Videtur distribuere attributa divina inaequaliter inter tres personas, 287; ex quo sequeretur operationes ad extra non esse communes tribus personis, 294
Exaggerat vim tentationum daemonum, 475
Peccatum originale concipit non ut veram culpam, sed ut meram poenam, nobis transmissam per peccatum Adae, 659, 678

Actio.
Conceptus et divisio actionis, 357
Sola actio transiens est formaliter actio, constituens nempe praedicamentum actionis; actio vero immanens (ut intellectio et volitio) est tantum virtualiter actio, formaliter vero qualitas, 126, 357.
Actio et passio realiter identificantur cum motu, 179
Axioma «Actiones sunt suppositorum», 192, 202, 299
In ente spirituali (Deo et angelo) nequit concipi nisi duplex actio et potentia, seu intellectus et voluntatis, nec concipi potest tertia potentia motrix, ab illis distincta, 359, 446, 452
Actiones Dei ad extra sunt communes tribus personis divinis, 217, 295-299
Adoptiani negabant Trinitatem, Christum habentes ut merum filium Dei adoptivum, 33 sq., 42.
Vide: *Unitarii*
Almaricus de Benis, pantheista medii aevi, docuit Deum esse formam mundi, 343
Alogi, ut sonat ipsum nomen, negabant esse in Deo Verbum, 33, 224

Amor Dei.
Est non solum affectivus, sicut amor humanus, sed etiam effectivus, seu producens in rebus ipsam bonitatem quam amat, 768
Amor initialis (hominis erga Deum) est remota dispositio ad iustificationem, 966, amor vero charitatis est proxima dispositio, 969. Vide: *Charitas. Dispositio. Gratia. lustificatio*

Angelus.
Nominum «angelus» et «spiritus» sensus et usus, 419, 466
Propria nomina aliquorum angelorum, indicata in ipsa Scriptura, 422, 427
Existentia angelorum, 421-425, nequit sola ratione probari sed pluribus convenientiis et signis suadetur, 424 sq.
Omnes angeli ex nihilo creati sunt, nec aliter produci potuerunt, utpote spirituales, 426. Nequit enim unus angelus alium producere aut generare, secus esset causa suipsius, aliter ac homo, 371
Substantia spiritualis creata (angelus et anima rationalis), quamvis incorruptibilis, est contingens ac ideo non petit esse semper seu creari ab aeterno, 388

De momento in quo angeli creati fuerint, utrum ante vel post mundum corporalem, non conveniunt Patres, 396
Probabiliter angeli indicantur sub voce «coelum» in genesiaco binomio «Creavit coelum et terram», 398
Difficulter concipitur quod angeli creati sint in loco, ut tamen docet S. Thomas, 426
Certe magnus valde est numerus angelorum, fortasse **maior** quam numerus omnium hominum simul sumptorum, 426 sq.
Angelus est purus spiritus, seu simplex essentia, absque ullius materiae admixtione vel compositione, 432-439. Secus enim non distingueretur ab homine, 437. Nequit autem fingi subtilior aliqua materia cum qua forma angelica componeret, 438. Omnes autem quorundam obiectiones proveniunt ex confusione inter compositionem potentiae et actus, quae datur in angelo (essentia et esse) et compositionem materiae et formae, 439
Omnes angeli inter se specifice distinguuntur, ita ut tot sint species quot individua, 440 sq.
Distributionis angelorum in hierarchias et ordines origo et vis, 442-445, 466
Potentia operatrix in angelis, sicut in Deo, non distinguitur ab intellectu et voluntate, 446, 452
Discrimen inter intellectionem angelicam et humanam, quoad medium, obiectum et modum, 447-450.
Angelus intelligit per species, tum impressas a Deo in ipsa creatione, tum expressas ab intellectu, 448; non tamen per speciem impressam intelligit suam ipsius essentiam, cum sit intelligibilis in actu, nec Dei existentiam et essentiam, quas cognoscit in ipsa sua essentia ut in effectu, 449
Nequit angelus naturaliter cognoscere futura libera, nec secreta cordium, nec veritates supernaturales, nisi per species praeternaturaliter ac subsequenter a Deo infusas, 449
Quod attinet modum cognitionis, angelus non indiget inellectu agente, nec intelligit per iudicium et ratiocinium, sed per simplicem ac intuitivam apprehensionem, ratione cuius nequit naturaliter errare, 450
Voluntas angeli parificatur in omnibus voluntati humanae, nisi quod sit perfectioris naturae nec coniungatur appetitui sensitivo, 451. Sicut autem est infallibilis in iudicio, ita est inflexibilis in electione, ratione cuius daemon est obstinatus et impoenitens, 451, 509
De modo quo unus angelus influit in intellectum et voluntatem alterius, 453-455, et unus loquitur alteri, 454
Angelus influit in corpora immediate per solum motum localem, quo mediante provocat etiam transmutationes, 456 sq. Nequit tamen eodem tempore movere duo corpora ut duo, 457. Nec potest sua virtute operari miracula, 425, 456,481
Potuit angelus Deo ministrare in efformatione corporis primi hominis, sicut ministrabit in hominis resurrectione, 524
Per motum localem corporum an-

gelus acquirit eo ipso praesentiam in loco (in quo potest etiam violenter detineri), necnon motum localem suipsius, non tamen praesentiam in tempore, cum eius praesentia mensuretur aevo, 458-460
In hominem pariter angelus nequit influere nisi immediate per motum localem in corpus et eo mediante in animam, obiective illuminando intellectum et inclinando voluntatem, 461
Eodem modo explicantur omnia quae referuntur ad angelorum apparitiones, missionem, custodiam et daemonum impugnationem, 462-481. Vide: *Angelus custos, Angelus missus. Apparitiones. Daemon*
Angelus creatus est in beatitudine naturali, saltem quod attinet intellectum; num etiam quoad voluntatem, seu simpliciter, controvertitur, 482, 489, 503
Angeli elevati sunt ad ordinem supernaturalem, 485 - 489, et quidem in momento suae creationis, ad solam tamen gratiam, 490 sq., per quam quidam gloriam meruerunt et a qua alii peccando ceciderunt, 492-495
In sua prima iustificatione angelus exercuit actum liberae acceptationis, libertate tamen solius exercitii, 491
Gratia, ab eo recepta, est eiusdem speciei ac nostra gratia, 491, 800, 803
Gloriam pro merito gratiae, vel damnationem pro peccato, angelus immediate post primum actum electionis obtinuit. Unde nonnisi tribus instantibus via angelorum constitit, 492 sq.
Gratia et gloria data est angelis secundum gradationem naturae singulorum, ita ut angeli nobiliores maiorem gratiae gradum habuerint et maiorem gloriam meruerint, 494
Aliqui angeli a statu elevationis ceciderunt, 501-504. Explicatur ipsa possibilitas peccati in angelo, quamvis eius intellectus errare non possit, 450, 502
Disputatur num angelus fuerit impeccabilis in ordine naturali, 503
Angelus non potuit peccare in primo actu voluntatis, sed tantum in secundo, seu in actu electionis, 504
Inter angelos alii aliis gravius peccaverunt, eodem superbiae peccato, 504
Multi angeli ceciderunt, imo probabiliter plures quam qui in gratia permanenserunt, 504
Primum angeli peccatum fuit superbiae, qua voluit beatitudinem sua propria virtute assequi, 505-507. Falsa autem est quorundam antiquorum opinio de carnali angelorum commercio cum feminis, 434 sq.
Angelus post primum peccatum obduratus est in malo, immediate, irreparabiliter et ab intrinseco, 508 sq.
Angelus post primum peccatum subditus est aeternae poenae, tam damni quam sensus per ignem, 510-513
Difficultatis hanc alteram poenam concipiendi, conveniens solutio est eam consistere in alligatione virtutis operativae angeli, per ignem tamquam per instrumentum, 512 sq.
Angelos cuçtos.
Angeli boni determinatam aliquam ac particularem homi-

num custodiam gerunt, 467-473
Modus quo ipsa exercetur est immediate per motum localem in corpora, 456, sq., 471
Num possit dari vera possessio angelica, sicut datur possessio diabolica, 471
Proprium angelum custodem habet certe omnis fidelis, probabiliter etiam quilibet homo, utut infidelis, 468, 471. Ulteriores vero determinationes in hac re sunt satis incertae, 472

Angelus missus.
Quid importet missio in genere, 300, 466
Missio est proprium angelorum officium, a quo ipsum nomen «angelus» derivatur, 466
Quinam ex variis categoriis angelorum mittantur et ad quasnam categorias pertineant illi qui nominatim exhibentur missi (Michael, Raphael, Gabriel), non constat, 466

Anima.
Errores et opiniones de immortalitate animae, 564, et de anima ut vera ac unica corporis forma, 565-569
Anima humana est spiritualis et immortalis, 570-579
Eius spiritualitas sequitur necessario ex natura intellectualis sive spiritualis operationis, 576. Ipsa quoque i[illegible]ortalitas probatur certo ex philosophica ratione, seu praecipue ex ipsa spiritualitate, quidquid in contrarium putaverint aliqui theologi, 578 sq.
Anima humana per se solam et abstrahendo a corpore, non est proprie suppositum sive persona, 577
Anima, tum primi hominis tum ceterorum, non creatur antequam corpori infundatur, imo nec potest ita creari, cum a corpore individuationem accipiat, 395, 437, 524, 556, 557
Probabilius anima infunditur in corpus non in momento fecundationis sed post aliquod tempus, 557-562
Anima est unica substantialis forma corporis, 580-588
Axioma «Solus Deus illabitur animae», 448, 449

Annihilatio.
Qualiter differat a creatione aliisque mutationibus, 342, 364
Mundus, etiam materialis, nunquam annihilabitur, sed tantum in fine saeculorum transformabitur, 404
Actio Dei annihilativa aequivaleret miraculo, 404
Vide: *Creatio*

Anselmus Cantuariensis.
Indulgens cuidam apriorismo, videtur velle mysterium Trinitatis argumento rationis demonstrare, 8
Ex eius operibus desumptum est, fere ad verbum, celebre effatum Conc. Florentini: «In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio», 144, 146, 147

Apollinaris, haereticus saec. 4, secutus platonicam trichotomiam de tribus animabus, posuit Verbum pro anima intellectiva ad explicandam Incarnationem, 567, 586. Vide: *Trichotornia*

Apparitiones.
Sunt verae et obiectivae, seu exercentur in exterioribus corporibus, quibus angeli conjunguntur tamquam motores, 463 sq.
Fiunt omnes per ipsos angelos›

etiam cum alii (ut Deus, Christus, B. Virgo, animae defunctorum) apparere cernuntur, 464 sq.

Appropriatio trinitaria.
Est attributio, uni vel alteri personae divinae, eorum quae sunt tribus personis communia, 331
De eius convenientia, fundamento et modo, 332-334
Peculiares appropriationes Patri, Filio et Spiritui S., 334. Huic tertiae personae appropriantur opus sanctificationis, creatio, Incarnatio, sacramentum Confirmationis, 253, 334

Arabes philosophi commentatores Aristotelis, ut Avicenna et Averroes)
Operatio Dei in mundum explicatur per quaedam entia intermedia, 366
Mundus existit ab aeterno, ut docuit ipse Aristoteles, 382, 388
Angeli sunt creati ab aeterno, 420
Deus creavit tantum primam substantiam, ex qua ceterae processerunt, 366, 406
Anima humana creatur non immediate a Deo sed ab angelis sive primis creaturis, 516
Anima singulorum hominum est sensitiva et mortalis, 564, 566

Arausicanum Conc. II.
Solemnis damnatio semipelagianismi, a Bonifatio II confirmata, 707
De existentia peccati originalis contra pelagianos et semipelagianos, 660, 666
Concilium non negat extra statum gratiae posse elici aliquos actus moraliter bonos, 715
Momentosa definitio contra semipelagianos de impossibilitate quidquam supernaturale peragendi ex solis viribus naturae, 723, 726
Ipse iustus indiget ulterius moveri a Deo per gratiam actualem ut eliciat actum salutarem, 746
De integra libertate hominis sub motione gratiae, 871, 877
De intrinseca gratiae efficacia, 888, 891, 903, 905

Ariani.
Huius haeresis, tum christologicae qua negatur divinitas Verbi, tum ac consequenter trinitariae qua negatur pluralitas personarum in Deo, historia et doctrina, 39 sq., 42, 70
Ex identitate paternitatis cum essentia divina deducebant Filium sive Verbum non esse Deum, 152
Abutebantur nomine «Ingenitus», proprio primae personae, ut concluderent secundam personam non esse Deum, 219
Negabant secundam personam procedere per immanentem processionem intellectualem, 224, et praecipue per veram genèrationem, 225, 234
Dicebant Deum in creatione ceterorum entium usum esse Verbo, prima ipsa creatura, tanquam instrumento, 39, 366, 368, 40'6
Consequenter reiciebant tum aequalitatem divinarum personarum, 287, tum earum unitatem in operationibus ad extra, quas omnes tribuebant Verbo, 294
Una arianorum secta, seu semiariani vel homoiousiani, non longe a doctrina catholica discrepabat, quamvis haeretice nicaenam definitionem et formulas reiceret, 40, 105, et talibus

formulis uteretur quae saperent Tritheismum, 37
Vide: *Nicaenum Conc. I*

Aristoteles.
Loquens de sacra indole numeri ternarii, nullatenus suggerit mysterium Trinitatis, 25
Definitio relationis, 139, et generationis, 223
Disputatur ab eruditis num Aristoteles proprium creationis conceptum attigerit, quamvis eius saltem principia creationi faveant, 344, 366
Docet mundum de facto esse ab aeterno, imo videtur docere ipsam necessitatem creationis ab aeterno, 382, 388, 420
Docet corpus humanum nonnisi post aliquod tempus a conceptione informari ab anima, 558
Docet animam rationalem esse unicam substantialem formam corporis, 566
Quidam putant etiam Aristotelem, sicut eius commentatorem Averroes, docuisse unicam esse animam intellectivam in omnibus hominibus, 567

Athanasius.
Est praecipuus inspirator ac defensor fidei nicaenae de divinitate Verbi contra arianos, 79, 100
Praepostera Liberalium interpretatio de sensu definitionis nicaenae iuxta Athanasium, 103 sq.

Augustinian! theologi (Noris, Bellelli, Berti).
Visi sunt accedere ad sententiam iansenisticam de iustitia originali, debita homini ex quodam debito non iustitiae sed decentiae, 595
Negant infideles et peccatores posse elicere aliquem actum vere ac subiective virtuosum, 710
In quaestione de efficacia gratiae eligunt sententiam mediam inter thomismum et molinismum, admittentes praemotionem moralem, 901

Augustinus.
Peculiariter in materia trinitaria, pater theologiae merito nuncupatur, 146
De trinitaria terminologia, 3, et formula «Una essentia, tres personae», 107
Aptissime mysterium Trinitatis illustrat variis analogiis, praesertim ea quae desumitur ex humana intellectione et volitione, 21, 23 sq., 245, quin tamen contendat inde ipsum mysterium ratione demonstrare, 13
Dereliquit aliorum Patrum interpretationem de theophaniis A. T., has referens non ad Verbum sed ad angelos, 49
Apte insistit m conceptu relationis in divinis, 146 sq.
Negat dari prioritatem et posterioritatem inter divinas personas, 121
Eminet in investigatione divinarum processionum, 23 sq., 119, 133 sq.
Eminet in proponenda doctrina de intellectuali processione secundae personae, quam resumit noto effato: «Eo quippe Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius», 225, 227, 230, 231, 236
Suggerit propriam rationem, a S. Thoma ulterius determinandam, quare Spiritus S. processio non sit generatio, 257, 259
Ab Augustino originem habet notum effatum florentinum

«Omnia in Deo sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio», 266, 274
S. Doctor determinat notionem missionis divinarum personarum, 303
Innuit non impossibilitatem creationis ab aeterno, 383, 393
Peculiaris eius opinio de successiva efformatione rerum mundanarum per «rationes seminales», 409, 419, 521, et de interpretatione mosaicae cosmogoniae in sensu visionario, 410. Prorsus tamen immerito ipse dicitur praecursor transformismi, 409, 412, 419, 521
S. Doctoris sententia de spirituali natura angelorum firma non est, 429
Distinctio cognitionis angelorum in matutinam et vespertinam, 449
De modo quo ignis torquet daemones, 512
Efformatio Evae de costa Adae habet etiam sensum mysticum, 521
S. Doctor peregrinam hypothesim proponit, iuxta quam anima Adami fuerit creata sine corpore, una cum angelis in principio creationis mundi, 524
Peculiariter inculcat monogenismum, 534
Docet spiritualem traducianismum, sive originem animae humanae ex anima parentum, ut inde facilius contra pelagianos defendat existentiam peccati originalis, 512, 541 sq., 548, 673
Assignat rationem immortalitatis animae, scilicet naturale desiderium essendi semper et rationalem animae naturam, 575
Nequaquam adhaeret ipsi doctrinae platonicae de accidentali unione animae cum corpore, 585
Explicite inculcat ipsam indebitam ac supernaturalem indolem gratiae, quamvis simul contra pelagianos premat illius necessitatem pro natura lapsa, 604
Explicite asserit peccatum Adae fuisse superbiam, illud assimilans peccato angelorum, 649, ac reiciens quorundam sententiam de peccato carnali, 653
Peculiariter defendit contra pelagianos existentiam peccati originalis, 658, 666, 667, 669, 673; propterea tum pelagiani tum quidam moderni liberales attribuunt **ipsi** inventionem doctrinae de peccato originali, 666
Loquitur de influxu concupiscentiae in transmissionem peccati originalis, 675, quin tamen eam identificet cum illo peccato, 678
Non negat extra statum gratiae elici posse aliquos actus naturaliter honestos, sed tantum inculcat imperfectam eorum rationem, 714 sq., et negat observari posse totam legem naturalem et primum illius praeceptum dilectionis Dei, 716
Gratia, tam habitualis quam actualis, est aliquid intrinsecum sive interius animae, 765, 766, 767
Ab Augustino proveniunt theologicae distinctiones gratiae operantis et cooperantis, 856, 857. 860, gratiae praevenientis et subsequentis, 861, gratiae excitantis et adiuvantis, 862
Uberius ac determinate loquitur de merito iusti, tanquam titulo iustitiae, 990 sq.

Exponit integram doctrinam pelagianam et semipelagianam, 706, eamque diserte impugnat, 706 sq., 708, 726, 731, 740, 753, 874 sq.

Negat contram pelagianos hominem iustum posse diu vitare peccata venialia sine speciali gratia, etsi antea contrariae sententiae ipse non obstiterit, 740

Docet iustum indigere speciali auxilio ad finaliter perseverandum, 753

Integritatem liberi arbitrii sub motione gratiae explicite profitetur, quamvis ab haeresi pelagiana coactus fuerit ad peculiariter extollendam gratiae efficaciam, 874-876, 882, 891. Unde inepte quidam putant eum ad plenum conceptum libertatis non pervenisse aut gratiam vere ac mere sufficientem non admisisse, 876, 882, 891

Augustinin auctoritas in materia de gratia, 876

Inepte a iansenistis obicitur duplex eius distinctio gratiae in «adiutorium sine quo non» et «adiutorium quo» et inter «charitatem magnam» et «charitatem parvam», 883

Ipsam essentiam sive modum efficacitatis gratiae S. Doctor non ambigue inculcat, eam scilicet concipiens ut intrinsecam, ac ita manifeste favens huic ipsi thomisticae doctrinae, 876, 893, 905, 919

Inepte autem iansenistae et aliqui theologi tribuebant S. Doctori suam theoriam de «delectatione victrici», 919

Ad iustificationem requiruntur praeviae dispositiones, 932

Averroismus.

De doctrina ipsius Averroes, vide: *Arabes philosophi*

Averroismus latinus mediaevalis ponebat unicam animam spiritualem pro omnibus hominibus et plures animas sensitivas, singulam in singulis hominibus, 564, 566, 567

Avicenna. Vide: *Arabes philosophi*

Baius. Baiani.

Accedentes ad ipsam doctrinam protestanticam, negant supernaturalem et indebitam indolem iustitiae originalis, tum quoad gratiam, 483, 593, 597, 602, 603, 604, tum quoad cetera dona praeternaturalia, 610

Peccatum originale est concupiscentia habitualis, distincta a natura, hanc accidentaliter corrumpens, quae nihil habet voluntarii ac manet in renatis, amittens tamen peccati rationem, 677, 683, 689, 760, 958

Gratia est ita necessaria homini lapso, ut sine ea nullum bonum, etiam naturale, facere possit et omnes eius actus sint peccata, 705, 709, 712, 713

Ipsi homini iusto quandoque impossibilis est mandatorum observantia, 731, 733

Baius docet iustificationem consistere in oboedientia mandatorum; quo quidem videtur negare ipsam existentiam gratiae habitualis iustificantis, 760, 773, 776, 784

Ob corruptionem naturae per peccatum originale, liberum arbitrium est ita vitiatum ut sibi relictum nequeat nisi peccare, 867, 871

Inde non datur gratia mere suffi-

ciens, sed sola gratia efficax, 867
Suppressa libertate in actu humano, Baiani eo ipso supprimunt verum meritum quod in libertate fundatur, 984, 987
Bânez fuit primus impugnator molinismi, 894, ac inde posteriores thomistae a molinistis vocari solent banesiani in quaestione de efficacia gratiae, 899
Baptismus.
Formula Baptismi (Mat. 28. 19) peculiarem vim habet ad probandum mysterium Trinitatis, 56
Baptismus constanter collatus est in formula trinitaria, 80
Basilius Caesariensis.
Peculiarem influxum habuit in determinando ac distinguendo sensum vocum ousia (natura) et upôstasis (persona) apud graecos, 3
Cum duobus aliis cappadocibus praecipue adlaboravit explanationi fidei nicaenae et determinationi trinitariarum formularum, 100, 106
Una cum iisdem Patribus peculiariter insistit in conceptum relationis in divinis, 146 sq.
Beata Virgo.
Reali relationi maternitatis in B. Virgine correspondet in Christo sola relatio rationis filiationis, 148
Habuit speciale privilegium quo vitavit per totam vitam omnia peccata venialia, 738, 742
Bellarminus.
Docet gratiam sanctificantem non distingui realiter a charitate, sed tantum virtualiter, 789
In quaestione de efficacia gratiae defendit moderatum molinismum sive congruismum, 894, 897
Billot (L.).
Tota realitas relationis provenit non ex eius «esse ad» sed ex «esse in», 169, et pariter tota eius perfectio, 172
Persona divina constituitur per relationem secundum utrumque «esse in» et «esse ad», 206
Peccatum originale est nobis voluntarium ratione physicae connexionis cum Adamo, 680, 683
Homo lapsus est vere vulneratus in naturalibus, etsi tantum extrinsece, 689
Homo iustus non indiget supernaturali Dei auxilio ut eliciat actus virtutum quibus instructus est, sed ei sufficit generalis Dei concursus, 745
Gratia sanctificans non est specifice eadem in omnibus, 800
In quaestione de efficacia gratiae Billot mitigat suum molinismum, admittens concursum praevium sed indifferentem, quo Deus producit actum salutarem voluntatis sub sola ratione entis, non vero sub ratione talis determinati entis, 898, 900, 920
Charitas informat alias virtutes earumque actus reddit meritorios, mediante quadam formali modalitate, **ipsis** virtutibus communicata, 1010, 1013
Boetius.
Innuit non impossibilitatem creationis ab aeterno, 383, 393
Praeformavit doctrinam Conc. Flor, de existentia relationum in divinis, 144, 147
Bonaventura.
Principium proximum divinae processionis est ipsa relatio, 124, 129

Persona divina constituitur non per relationem sed per processionem, 202
Negatur possibilitas creationis ab aeterno, 383
S. Doctor, excludens ab angelo corpus, tribuit ei aliquam materiam, intelligens compositionem ex aliqua subtiliori potentia et forma, 430, 574
Angeli efformant unam tantum speciem, distinctam m plura individua, sicut homines, 431, 432
Angeli fuerunt creati in statu naturae purae, nec nisi posterius elevati sunt ad gratiam, 483
Ignis torquet daemones tantum objective seu per cognitionem 512
In homine est duplex forma substantialis, seu forma corporeitatis et anima rationalis, 567
Adamus accepit gratiam sanctificantem non in ipso momento creationis sed posterius, 591
Gratia sanctificans non distinguitur a virtutibus nisi formaliter et modaliter, 789, 798
Iustus potest sibi mereri, de congruo stricte dicto, reparationem post lapsum, 1036

Bonum.
Quo modo ens et bonum convertantur, et quo sensu possibilia et abstracta dicantur non bona nec appetibilia, 173
Axioma «Bonum est diffusivum sui», quatenus suadet mysterium Trinitatis, 23, 119
Exinde non sequitur quod in Deo possit esse processio secundum ipsum attributum Bonitatis, 137

Boyer (C.).
Inter essentiam divinam et relationes trinitarias est distinctio rationis ratiocinatae maioris 154, 164
Peccatum originale est nobis voluntarium ratione physicae connexionis cum Adamo, 680
Boyer sequitur mitigatum molinismum in quaestione de efficacia gratiae, admittens concursum divinum praevium sed indeterminatum, necnon aliqua alia eclectica elementa, 898, 910

Caietanus.
Apte explicat quid sit processio amoris in voluntate humana; ex qua illustratur processio Spiritus S. in divinis, 133
Invexit in conceptum relationis distinctionem inter «esse ad, ut quod» et «esse ad, ut quo», 206
Opinative tribuit daemonibus quoddam corpus aëreum, 430, 432
Nonnisi allegorice explicat formationem Evae ex corpore Adami, 518
Negat animae immortalitatem posse certe probari per rationem, 578
Docet peccatum originale esse nobis voluntarium ratione merae moralis ac iuridicae connexionis cum Adamo, 680
Primus invexit distinctionem iuxta quam homo lapsus, ratione peccati originalis, se habet non solum ut «spoliatus a nudo» sed etiam ut «vulneratus a sano», 688; ipse tamen docet hominem non esse vulneratum in naturalibus, 689

Calvinus.
Essentia peccati originalis est haereditaria corruptio ipsius naturae, 677
Ratione positivae Dei reprobatio-

nis, omnes actus non praedestinati sunt peccata, 709, 866
Iustificatio est aliquid extrinsecum, seu mera peccatorum non imputatio, 759, 763
Liberum arbitrium est in homine extinctum vel ligatum, 866
Reiciendus est tum conceptus tum etiam nomen meriti, 983
Vide: *Protestantes*
Cartesius.
Eius principia ducunt ad asserendam accidentalem unionem animae cum corpore, 568
Negat finem creationis esse gloriam Dei, 375
Carthaginense Conc. (a. 418).
De existentia peccati originalis contra pelagianos, 660, 664, 666
De necessitate gratiae ad actus supernaturales, 723, 726, et ad vitanda peccata venialia contra eosdem haereticos, 738
Catechismus Conc. Trid., de elevatione angelorum, 486, et de eorum custodia erga homines, 468, 471
Catharinus (A.).
Praeivit molinismo in quaestione de efficacitate gratiae, 894
Docet hominem posse habere metaphysicam quandam certitudinem se esse in statu gratiae, 929
Causa.
Solus Deus potest esse causa creationis, nec potest aliquam creaturam adhibere etiam ut causam instrumentalem, 369-373
Solus Deus esse potest causa gratiae, physica, propria et principalis, 924-926, nam solus Deus deificare potest, sicut solus ignis ignire potest, 626
Ad hoc ut aliquid possit communicare aliis id quod habet, oportet ut illud habeat eminentiori quodam et causativo modo, 926
Causae sunt invicem causae in diverso genere; ex hoc principio illustratur modus quo proximae dispositiones ad gratiam iustificantem procedant ab hac ipsa gratia, 939 sq.
De causa dispositiva, vide: *Dispositio*
De causa instrumental!, vide: *Instrumentum*
Certitudo.
Variae species certitudinis, 953
Nemo, absque speciali Dei revelatione, potest habere veram certitudinem se esse in statu gratiae, 949-955
Charitas.
De perfectione virtutis charitatis, 305
Ipsa est forma ceterarum virtutum, sicut gratia sanctificans dicitur forma charitatis, quamvis diversimode, 682, 796, 803, 832, 1002. Vide: *Gratia sanctificans*
Charitas distinguitur realiter a gratia sanctificante, tanquam habitus operativus ab habitu entitativo, 791-798
Beatifica visio debetur tum gratiae sanctificanti tum charitati, sed priori debetur titulo hereditatis, alteri vero titulo meriti, 797, 804
Charitas est proximum principium meriti, sed tale non esset nisi radicaretur in gratia sanctificante, 998. Vide: *Meritum*
De indole et proprietatibus charitatis, prout sunt communes aliis virtutibus, vide: *Virtutes infusae*
Christus. Vide: *Filius. Verbum.*

Chrysostomus.
Explicite, quamvis cum minori daritate et praecisione, proponit et ipse existentiam peccati originalis, 666, 667
Excellit inter Patres in extollendo influxu liberi arbitrii in opere salutis, 873
Circuminsessio trinitaria.
Vocis origo et sensus, 290
Datur in divinis vera circuminsessio, sive trium personarum mutua inexistentia, 291-293
Num id efficaciter probetur ex ipsa ratione inclusionis unius relativi in altero, 293
Conceptus circuminsessionis apte exhibet integrum Trinitatis mysterium, 290
Coadamitae. Vide: *Monogenismus*
Co ..... issionis de re Biblica decretum a. 1909 de litterali sensu trium priorum capitum Genesis, quod attinet veram mundi creationem, 347, et quidem in tempore, 384, creationem primi hominis et formationem Evae ex Adamo et unitatem generis humani, 518 sq., 529, 532, statum iustitiae originalis, integritatis et immortalitatis primorum parentum, 612, peccatum primi hominis, 646
Concupiscentia.
Quid et quotuplex sit, 608, 688
Pelagiani docebant concupiscentiam secundum se esse bonam, 590, 608
Concupiscentiae connexio cum peccato, iuxta Conc. Trid., 612, Apostolum, 613, et rationem, 622
Protestantes, baiani, lansenistae et plures theologi mediaevales reposuerunt in concupiscentia ipsam formalem essentiam peccati originalis, quamvis diverso modo et gradu, 677 sq.
Tamen concupiscentia non est nisi materiale elementum illius peccati, 681 sq.
Concupiscentia non est medium transmissionis peccati originalis, 675, 678
Congruismus. Vide: *Molinistae*
Conservatio rerum est idem ac actio creativa, quatenus non interrupta, 340, 371
Constantinopolitanum Conc. I.
Definitio divinitatis Spiritus S. contra macedonianos, 41, 44, 46
Vis symboli huius Concilii relate ad symbolum nicaenum, 101
De origine huius symboli variae eruditorum sententiae, 102
Contritio.
Attritio est remota dispositio ad iustificationem, 966
Perfecta vero contritio est proxima dispositio ad eandem, 96^
Vide: *Dispositio*
Creatio.
Generalis definitio creationis, 341, 363, 389, 390
Distinctio a ceteris mutationibus, et peculiariter a transformatione et transubstantiatione, 341, 342, 356, 364
Creatio, active spectata seu ex parte Dei, est actio formaliter immanens nec nisi virtualiter transiens, 359 sq.; passive vero spectata, consistit in reali ac praedicamentali relatione creaturae ad Deum, fundata in trascendentali relatione ad eundem, 361-363
Mundus originem habet a Deo per proprie dictam creationem, 346-356
Id probatur etiam ex ipsa ratione

philosophica, seu ex universalitate causalitatis divinae, ita ut sit mera consequentia ipsius existentiae Dei, 354. Non tamen constat esse de fide quod creatio mundi (sicut Dei existentia) potest per solam rationem certo cognosci et probari, 355

Creatio non contradicit axiomati «Ex nihilo nihil fit», quia hoc verum est tantum de absentia causae efficientis, non vero causae materialis, 356

De facto solus Deus mundum creavit, nullam sub se adhibens aliam causam, sive principalem sive instrumentalem, 368. Ceterum, nulla creatura potest esse creationis causa, tam principalis secunda quam instrumentalis, quia ad hoc requiritur ratio causae universalissimae, quam **Deus** nulli creaturae communicare potest, 369-373

Ex hoc quod creatio nequit fieri per instrumentum, excluditur traducianismus, seu creatio animae filii per parentes, 549

Quamvis Deus in omni sua actione attingat rationem entis inquantum entis, tamen non omnis actio Dei est creativa, 371, 400

Creatio est communis actio totius Trinitatis, 368

Primarius finis creationis est gloria Dei, tum interna, seu communicatio divinae bonitatis (finis operis), tum externa, seu intellectualis creaturae cognitio et laus (finis operantis), 377-380

Bonum hominis est secundarius finis creationis, quae consequenter cedit in ipsius hominis utilitatem, 379 sq.

Iuxta fidem creatio facta est in tempore, 384-386. Ratio autem nequit hoc factum probare (cum creatio ab aeterno non repugnet), **sed** suadet variis congruentiis, 387

Subtiles obiectiones philosophorum, praecipue Aristotelis et Averroes, contra creationem in tempore, 388

Attamen creatio ab aeterno non est impossibilis, vel saltem eius impossibilitas nequit ulla ratione evidenter probari, 389-394

Inaniter autem in contrarium invocatur ipsa ratio creationis, nam aliud est accipere esse ab alio (creari) et aliud est incipere esse, 389 sq. Pariter non necessario opponitur impossibilitas infiniti in actu, nam negatur quod haberetur simpliciter infinitum in actu, si mundus esset ab aeterno, 391 sq.

In principio Deus creavit triplicem creaturam, seu angelos, animam primorum parentum et prima elementa materialia, seu saltem simpliciores atomos, 398-400

Post primam illam creationem, nulla datur actio Dei creativa nisi quoad animas singulorum hominum, 400

Mundus corporalis et angeli simul creati sunt, homo vero in posteriori aliquo tempore, 401

Mundus, quem Deus creavit, est relative optimus, 403

Mundus est aeternus a parte post, seu nunquam in ulla eius parte annihilabitur, 404

Post primam creationem Deus mundum in praesenti forma disposuit, immediate producendo primas variarum rerum species, et peculiariter species vi-

venrium, 411-416. Vide: *Mundus. Transformistnus*
Huiusmodi opus Deus probabilius nonnisi successive perfecit, per magis vel minus extensum saeculorum decursum, 417
Mundus supernaturalis, sive gratia, non creatur sed educitur ex potentia oboedientiali animae, 785, 973
De creatione angeli et hominis, vide: *ad has duas voces*
Cultus.
Tribus personis divinis cultus publicus ad modum unius exhibetur et Patri qua tali Ecclesia renuit cultum exhibere, 299
De cultu angelis debito, 468, 473
Daemon.
De existentia, natura et operatione daemonum, qua angelorum, vide: *Angelus*
Non solum in angelis bonis, sed etiam inter daemones, datur aliqua hierarchia, 445, 477, 498, 504
Daemones impugnant homines, per tentationem et infestationem, 474-481
Quidam Patres et theologi exaggerate putant unicuique homini deputari proprium daemonium, non secus ac proprium angelum, 477
Modus impugnationis daemonis est per motum localem in corpora, 479
Infestatio daemonis quadruplicem habet gradum, seu est vel extrinseca vel intrinseca (in ipsum corpus), et haec vel passiva vel activa (obsessio), et haec vel mere transiens (simplex obsessio) vel permanens (possessio), 480
Diabolica possessio frequenter occurrit tempore nascentis Christianismi, multo rarius in subsequent! aetate, 476, 480, 481
Cum diabolica impugnatione connectitur magia et commercium diabolicum, quamvis de multis magicis factis mitius soleant moderni doctores iudicare, 481
De elevatione, peccato et damnatione daemonum, vide: *Angelus*
Damascenus.
Peculiariter exhibet existentiam relationum in divinis, 147
Signanter docet relationes divinas esse realiter idem cum essentia, 159 sq.
Invexit in theologiam trinitariam vocem et conceptum circumincessionis, 290, 292
David de Dinanto, pantheista mediaevalis, docuit Deum esse materiam mundi, 343
Deus.
Deitas est obiectum formale theologiae, 338
Quomodo conceptus Trinitatis transcendat ipsum conceptum Deitatis, 1
Formale ac directum obiectum divinae voluntatis, in omni volitione, est ipsa divina bonitas, ac ideo finis creationis non potuit esse nisi divina bonitas ut exterius manifestanda, 378
Cum in Deo non sit alia facultas quam intellectus et voluntas, actio creativa procedit ab his facultatibus, ita ut creare sit formaliter idem ac intelligere, seu dicere imperative («Dixit et facta sunt»), 359
Creando animam, Deus nonnisi materialiter concurrit ad transmissionem peccati originalis, 552
Dionysius Areopagita (Pseudo).

Scripsit primam monographiam de angelis, 423
Loquitur de permagno numero angelorum, 426, de eorumque spirituali natura, 436
Celebris eius divisio angelorum in hierarchias et ordines, 443
Dispositio.
Duplex est genus dispositionis ad aliquam formam, scilicet remotae et proximae, 927, 933, 941, 947 sq., 964, 965
Nulla forma, in ordine tam naturali quam supernaturali, introducitur in subiectum absque praeviis dispositionibus, 933
De dispositionibus requisitis ad gratiam sanctificantem, vide: *Gratia. lustificatio*
Proxima dispositio ad gratiam sanctificantem, ut actus perfectae contritionis et charitatis, probabilius procedit ab ipsa eadem gratia sanctificante, 938-940, 972
Huiusmodi dispositio influit iuxta eius inaequalitatem et gradum, 946-948
Distinctio rationis.
Quid et quotuplex sit, 151, 157, 163, 165, 166, 168
Quomodo intelligatur esse inter essentian et personas divinas, 156-168
Dona praeternaturalia. Vide: *Iustitia originalis*
Dona Spiritus S.
Existentia donorum Spiritus S., ut gratiarum aliquo saltem modo a virtutibus distinctarum, est certa, babetque fundamentum tum scripturisticum tum patristicum, 836
Illorum vero determinata essentia est minus certa. Praecipue disputatur num dona distinguantur realiter a virtutibus infusis, quod admittitur communius cum S. Thoma, 837
Sunt igitur dona habitus operativi supernaturales, disponentes potentias animae ad immediatam motionem Spiritus S., 837
Haec Spiritus S. motio est gratia operans (non cooperans), sub qua nempe voluntas est mota et non movens, ac proinde eius actus est quidem liber sed non deliberatus, 858 sq.
Septenarius numerus et specifica distinctio inter dona difficilius ac diversimode assignantur a theologis, quamvis solide probabile sit quod unicuique virtuti correspondeat aliquod particulare donum, 838
Attenta similitudine in natura, eaedem proprietates conveniunt donis ac virtutibus, 839
Excellentiores inter effectus sive actus donorum vocantur fructus Spiritus S. et beatitudines, 840
Disputant doctores, praesertim mystici, num activitas donorum necessario ac semper comitetur activitatem virtutum, ita ut pertineat ad vitam christianam communem, nec tantum mvsticam, 841
Doxologia trinitaria, apud Paulum, 57, apud loannem, 59, et in primitiva Ecclesia, 80 sq.
Dualismus. Vide: *Manichaei*
Durandus (a S. Porciano).
Principium processionis divinae est directe ipsa essentia, antecedenter ad actus intellectionis et volitionis, 124, 129, 224
Inter essentiam divinam et relationes trinitarias est distinctio realis modalis, 154, 164
Spiratio activa distinguitur a paternitate et filiatione plus quam

distinctione rationis ratiocinatae, 183
Personae divinae non habent tres subsistentias relativas praeter absolutam, 211
Creaturae potest absolute a Deo concedi ut sit causa principalis creationis, 367
Peccatum originale non est vera culpa, sed mera poena, nobis transmissa ex peccato Adae. 659, 678
Peccator potest observare totam legem naturalem, substantialiter etsi non salutariter seu meritorie, 710
Bonum morale naturale habet immediatum ordinem ad gratiam et praeparat ad ipsam, 721, 728
Gratia sanctificans non distinguitur a virtute charitatis nisi ratione et nomine, 789
Non dantur virtutes morales infusae, sed tantum acquisitae, 830
Durandus praeivit molinismo in quaestione de efficacia gratiae, 894
Charitas est principium meriti in actibus aliarum virtutum per directum et actualem influxum, 1003

Ebionitae, secta saec. 1, negabant Trinitatem, Christum habentes ut merum hominem, 33

Echardus.
Ob suam tendentiam pantheisticam, docet mundum esse ab aeterno, 382, 384, et animam non esse simpliciter creatam, 516
Intelligit in quodam sensu mystico-pantheistico participationem divinae naturae et filiationem adoptivam per gratiam, 807, 810, 818

Elevatio angeli et hominis ad ordinem supernaturalern. Vide: *Angelus. Iustitia originalis*

Evolutlonismus. Vide: *Transformismus*

Fides et Spes.
Fides est prima iustificationis dispositio, tum remota (fides informis), tum proxima (fides formata), 966, 969
De eius connexione cum actu voluntatis, 966
Spes est pari modo dispositio ad iustificationem, tum remota tum proxima, 966
Fides et spes separari possunt a gratia sanctificante et manere in peccatore, 787, 791, 796, 801, 834
Probabilius tamen nequeunt infundi ante gratiam sanctificantem, 834
Non sunt secundum se virtutes proprie et simpliciter dictae, sed id habent a virtute charitatis, 796, 801
Nec earum actus sunt meritorii ante iustificationem et charitatem, 727, 965, 1004, 1028, 1029. Post iustificationem, actus fidei est meritorius quia involvit influxum liberi actus voluntatis, charitate informati, 995
Quo sensu potest quis esse certus se habere fidem, quamvis nequeat esse certus se esse in statu gratiae, 954

Filiatio adoptiva.
Notio adoptionis, similitudo et discrimen inter adoptionem humanam et divinam, 805, 825, 826
Diversimode a theologis intelligitur nexus inter gratiam sanctificantem et filiationem divinam adoptivam, 810

Filiatio adoptiva est formalis et immediatus effectus gratiae sanctificantis, resultans ex ipsa participatione divinae naturae, 820-826

Est tamen secundarius effectus, quia subsequitur illum priorem et est separabilis ab eo, seu in subiecto incapaci, ut in humanitate Christi, 825

Ipsa consistit in relatione reali, fundata in gratia prout haec est realis ac physica participatio divinae naturae, 826

Attenta eius causa exemplari, filiatio adoptiva refertur ad solam secundam personam Trinitatis, tanquam similitudo naturalis filiationis Verbi; attenta vero causa efficienti, refertur aequaliter ad totam Trinitatem, non vero ad Patrem, cui tamen potest appropriari, 826

«Filioque».

Huius additionis in symbolo historia et liceitas, 248 sq., 263

Discrimen et convenientia utriusque formulae, latinae «Ex Patre Filioque procedit» et graecae «Ex Patre per Filium procedit», 269, 274

Filius.

Secunda persona Trinitatis procedit **per** viam intellectionis, 226-231, et per veram generationem, 232-235

In Deo processio intellectualis et generatio sunt formaliter idem, quia in Deo esse et intelligere sunt idem, 235, 236, 238, 239

Verbum formaliter procedit a Patre ex cognitione **omnium** obiectorum divinae cognitionis, seu non solum essentiae, sed **etiam** trium personarum et creaturarum, saltem possibilium, et probabilius etiam existentium et futurarum, 237

De multiplici discrimine inter intellectualem processionem verbi humani et Verbi divini, 238, et inter humanam et divinam generationem, 239

Tria sunt nomina propria secundae personae Trinitatis, i. e. Filius, Verbum et Imago, 231, 241-245, quorum primum est nobis magis expressivum, 244

Spiritus S. autem nullo modo dici potest Filius, homines vero dicuntur filii Dei improprie seu per adoptionem, 241

In homine triplex datur verbum, scilicet mentis, imaginationis et oris, in Deo vero nonnisi verbum mentis habetur, 242

Vide: *Verbum*

Finis divisio eiusque applicatio in quaestione de **fine** creationis, 378 sq.

Florentinum Conc.

Duplex fidei definitio de Trinitate, 44

Celebre florentinum effatum «Omnia in Deo sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio» eiusque variae applicationes in materia Trinitatis, 44, 46, 144, 146, 147, 159, 162, 185, 189, 201, 217, 273, 274, 295, 298, 322

Relationes divinae non distinguuntur realiter ab essentia, 159

De relatione ut constitutivo personae divinae, 201

De processione Spiritus S. per viam volitionis, 251, non autem per generationem, 255

Spiritus S. procedit ab utroque, tanquam ab unico principio et unica spiratione, 262, 274

De unitate trium personarum in operationibus ad extra, 295

De creatione mundi, 346

Frohschammer (I.).

Iuxta principia semirationalismi, docet mysterium Trinitatis post factam eius revelationem posse per rationem demonstrari, 7

In quaestione de origine animae humanae docet quendam traducianismum, 542, 545, 550

Galtier (P.).

Inhabitatio SS. Trinitatis non est effectus gratiae sanctificantis, sed potius ipsa est formalis ratio sanctificationis, 312

Huiusmodi inhabitatio explicanda est non formaliter per actus sed per solum habitum gratiae et virtutum, 315, 325

Gardeil (A.), sequens viam Ioannis a S. Thoma, docet fundamentum inhabitationis SS. Trinitatis esse gratiam prout transit in actus cognitionis et amoris, in quorum actuali exercitio ea praesentia realizatur, 316, 325

Garrigou-Lagrange (R.).

Fundamentum inhabitationis SS. Trinitatis est gratia prout transit in suos actus cognitionis et amoris, 316

Peccatum originale est nobis voluntarium ratione physicae connexionis cum Adamo, 680

Generatio.

Definitio generationis, cuius essentiale elementum est ut sit actio formaliter assimilativa, 223

Ea definitio perfecte verificatur in processione Verbi divini, 235

Discrimen inter humanam et divinam generationem, 119,239

In creatis generatio competit soli enti corporali, non vero animae et angelo, ac inde excluditur spiritualis traducianismus, seu origo animae filii ex anima parentum, 239, 371, 549

Ad hoc ut parentes dicantur vere generare filium, non est necesse ut producant ipsam animam, sed sufficit ut sint causa compositi, seu quare anima uniatur corpori; inepte autem quidam conantur ampliorem influxum parentibus tribuere, 550

De momento quo anima corpori infunditur in processu generationis, utrum in momento fecundationis an postea, quaestio adhuc aperta manet. Altera S. Thomae sententia est probabilior atque novellum favorem obtinet inter modernos, 557-562

Generatio est medium sive conditio transmissionis peccati originalis, 673-675

Gilbertus Porretanus ex suo exaggerato realismo ductus est in quendam Tritheismum, docens realem distinctionem inter essentiam divinam et tres personas, 38, 42, 153

Gnostici.

Docebant emanationes aeonum ex pleroma Divinitatis, 111, 117, 130

Inde negabant trinitatem personarum in Deo, praecurrentes haeresim Unitarismi, 33, 88

Docebant materiam esse aeternam, 352, 353, 368, 386, 393, angelos vero esse aeones emanantes ex substantia divina, 420, ac ita utroque modo negabant creationem, 343

Conceptus Oeconomiae in theologiam trinitariam apud graecos videtur esse originis gnosticae, 97

Gratia.
De proprio loco tractatus De Gratia, 700, 827
Multiplex gratiae acceptio, 701
In sensu obiectivo, qui praecipue obtinuit in theologia, gratia stricte accipitur pro solo dono supernaturali, et strictissime pro dono supernaturali quoad substantiam, 701, 703
Quo sensu loqui possimus de gratia increata, 701
Ad gratiam reducitur tota essentia Christianismi, 701
Homo nondum iustificatus potest peragere aliquos actus naturales moraliter bonos, sed nequit observare totam ipsam legem naturalem nec primum illius praeceptum diligendi Deum super omnia, 711-719
Explicatur quomodo aliquis actus bonus elici possit a peccatore, stante eius habituali aversione a Deo, ut a fine ultimo, etiam secundum ordinem naturalem, 717
Ea tamen aversio impedit quominus peccator observare possit integram legem naturalem vel etiam primum praeceptum dilectionis Dei, 718 sq.
Homo nequit ex solis viribus naturae quidquam supernaturale agere, seu mereri vitam aeternam, aut ipsum initium salutis, aut resurgere a peccato, 722-729, 930 sq.
Cum principium meriti sit gratia sanctificans, peccator nequit mereri vitam aeternam, etiam per actus supernaturales quibus disponitur ad iustificationem, ut fidem, spem et attritionem, 727, 965, 1004, 1028, 1029
Homo iustus, vi ipsius gratiae sanctificantis et gratiarum actualium necessario illi adnexarum, potest vitare etiam diu omnia peccata mortalia, absque ulteriori speciali auxilio, 732-736. Aliqui tamen theologi videntur contrarium putare, 731, 744
Nequit autem iustus sine speciali privilegio diu vitare omnia peccata venialia collective sumpta, 737-742. Cuius ratio desumitur ex partiali corruptione naturae inducta per peccatum originale, seu inordinatione appetitus sensitivi, 741
Id autem intelligendum est de peccatis venialibus saltem indeliberatis; num vero etiam de deliberatis, controvertitur, 742
Existentia praefati privilegii certa est de B. Virgine ex definitione Conc. Trid., nec improbabiliter affirmatur de paucis aliis sanctis, ut S. loseph et apostolis, 742
Homo iustus indiget gratia actuali sive motione Dei supernaturali ut eliciat actum virtutum quibus instructus est, 746-749. Ratio est quia nulla causa secunda transit in actum absque motione causae primae, quae sit ei proportionata, adeoque supernaturali si agitur de actu supernaturali, 749
Iustus nequit finaliter perseverare, seu coniungere statum gratiae cum morte, absque speciali gratia quae donum finalis perseverantiae nuncupatur, 705-755. Vide: *Perseverantia finalis*
Gratia est aliquid intrinsecum animae, sive transiens sive permanens, scilicet actualis et habitualis, 761-769

Gratia, tum habitualis tum etiam actualis, est aliquid supernaturale quoad substantiam, 784, non creatum sed eductum ex oboedientiali potentia subiecti, 785, 973
De ulteriori indole utriusque gratiae, vide: *Gratia actualis. Gratia habitualis*
Gratia est specifice eadem, sive in eodem subiecto sive in diversis, nec potest differre nisi gradu vel modo, et ita differunt gratia viae, gratia termini seu visio beatifica, gratia Christi, B. Virginis, angeli, Adami et ceterorum, 491, 606, 623, 625, 627, 682, 687, 800, 803
Generalis divisio gratiae, 864
Quoad praecipua membra huius divisionis,, vide: *Dona Spiritus S. Gratia actualis. Gratia habitualis. Gratia sanctificans. Virtutes*
De quatuor causis gratiae, seu materiali, formali, efficienti et finali, 922
Solus Deus esse potest causa efficiens gratiae, physica, propria et principalis, 924-926
Ad gratiam actualem nulla dari potest dispositio, potest tamen dici unam gratiam actualem se habere ut dispositionem ad aliam, 931
Ad gratiam habitualem suscipiendam requiruntur supernaturales dispositiones, 930-940
Huiusmodi dispositiones influunt non tantum moraliter sed etiam physice, 928, 935
Dispositiones non requiruntur in subiecto carente usu rationis, nec absolute requiruntur in habente usum rationis, quin Deus possit sine dispositionibus gratiam infundere, 936, 937, 970
Proxima dispositio ad gratiam habitualem sanctificantem, ut actus perfectae contritionis et charitatis, probabilius procedit ac producitur ab ea ipsa gratia sanctificante, 938-940, 972
Remotae autem dispositiones ad eandem non necessario eam inducunt, 941
Varius sensus qui tribuitur axiomati «Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam», iuxta pelagianos, molinistas et thomistas, 942-945
Proximae dispositiones ad gratiam habitualem influunt iuxta earum inaequalitatem et gradum, 946-948
Seclusa speciali Dei revelatione, nemo certus esse potest se esse in statu gratiae, 949-955. Ex pluribus tamen signis potest homo acquirere quandam improprie dictam certitudinem de statu gratiae, 955
Quo sensu tamen potest quis esse certus se habere fidem, 954
De variis effectibus gratiae sanctificantis, 804, 956, 975. Vide: *Filiatio adoptiva. Inhabitatio SS. Trinitatis. lustificatio. Meritum. Participatio divinae naturae*

Gratia actualis.
Historica evolutio doctrinae de gratia actuali, 844
De natura gratiae actualis controversia inter thomistas et molinistas, 845. Vide: *ad has voces*
Gratia actualis est effectus sive motio divina, praevia ipsis actibus, seu afficiens ipsas facultates intellectus et voluntatis, ad modum transeuntis passionis, easque elevans et applicans ad actus, 847-850
Necessitas huiusmodi motionis se-

quitur ex requisita proportione inter potentiam et actum, et ex generali principio iuxta quod minus non producit maius et nemo dat quod non habet, 848

Quintuplex divisio gratiae (praecipue actualis) in gratis datam et gratum facientem, operantem et cooperantem, praevenientem et subsequentem, excitantem et adiuvantem, sufficientem et efficacem, 852-863

Nomen «gratia datis data» olim aliter intelligebatur, scilicet pro omni gratia, alia a gratia sanctificante, nunc vero tantum pro ea quae datur in utilitatem aliorum, 852

Gratia gratis data strictius intelligitur solum auxilium transiens latius vero ad eam revocari possunt etiam charismata institutionalia et permanentia, ut infallibilitas et character sacramentalis, 853

Quamvis gratiae gratis datae sint auxilia transeunter concessa, non inconvenit quominus dentur alicui modo permanenti, ut dicendum est de humanitate Christi, 855

Classica divisio gratiarum gratis datarum, 854

Maioris theologici momenti est divisio gratiae in operantem et cooperantem, 856-860, quam tamen thomistae et molinistae diverso modo intelligunt, 857, 860

Gratia operans est ea sub qua voluntas se habet tantum ut mota, cooperans vero sub qua voluntas se habet simul ut mota a Deo et movens, seipsam, 857 sq.

Exponuntur varii actus in quibus voluntas eo duplici modo se habet, 858-860

In omni casu, gratia operans est ea quae movet voluntatem ad actum indeliberatum (utut liberum), gratia vero cooperans est ea quae movet ad actum liberum et deliberatum, 860

Divisio gratiae in excitantem et adiuvantem, relata ab **ipso** Conc. Trid., non eodem modo intelligitur a variis theologis, 862

Divisio gratiae in sufficientem et efficacem invecta est praecipue a theologis posttridentinis et ob ipsas eorum disputationes facta est tum valde celebris tum satis confusa, 863

Vide: *Gratia. Gratia habitualis. Gratia sanctificans. Gratia sufficiens et gratia efficax*

Gratia habitualis.

Est aliquid creatum, physicum, inhaerens animae tanquam verus habitus, 775-783

Unde reducitur ad praedicamentum qualitatis et ad speciem habitus, 782 sq., non tamen univoce sed analogice conveniens cum accidentibus et habl·tibus naturalibus de quibus agunt philosophi, 785 sq., 798

De eius discrimine a gratia actuali, vide: *ad hanc vocem*

Exhibetur integer organismus gratiae habitualis, 842, cuius varia elementa vide sub vocibus: *Dona Spiritus S. Gratia sanctificans. Virtutes infusae*

Gratia sanctificans.

Distinguitur realiter a charitate ceterisque virtutibus, tanquam habitus ab habitu, ac inde gratia habitualis dividitur in habitum entitativum (gratiam) et

habitum operativum (virtutes), 791-798
Gratia sanctificans est forma sive radix virtutum, quae ab ea dimanant tanquam facultates a supernaturali quadam natura, 794, 795, 796, 798, 801, 802, 803. Sub qua quidem ratione, ipsa est nobilior charitate ceterisque virtutibus, necnon ipso lumine gloriae et visione beatifica, 803
Gratia sanctificans est in essentia animae, sicut virtutes sunt in animae facultatibus, 798
Varii formales effectus gratiae sanctificantis, 804. Quoad praecipuos inter eos, vide: *FHiatio adoptiva. Inhabitatio SS. Trinitatis. lustificatio. Meritum. Participatio divinae naturae*
Gratia sanctificans est immediatum fundamentum missionis divinarum personarum, 304-306, 307 sq., et earum inhabitationis in anima iusti, 312, 320, 322, 323 sq., 325 sq.
Status gratiae sanctificantis est necessaria conditio omnis meriti supernaturalis, imo est principium meriti, mediante tamen charitate, 998
Vide: *Charitas. Dona Spiritus S. Gratia. Gratia habitualis*
Gratia sufficiens et gratia efficax.
Origo et generalis sensus huius divisionis, 863
Difficilis quaestio, tam dogmatica quam theologica, de concordia gratiae cum libero arbitrio, 865
Sub qualibet gratiae motione, plenum ac integrum manet liberum arbitrium, 870-878
Datur gratia vere ac mere sufficiens, quae nempe confert voluntati potentiam ad actum salutarem ac deliberatum, sed quae in efficax redditur per dissensum liberi arbitrii, 879-885
Inepte iansenistae obiciunt, gratiam sufficientem esse repugnantem, inutilem et nocivam homini, iniuriosam Deo, 884
Quaenam sint huiusmodi gratiae sufficientes, 885, 915
Datur gratia vere ac plene efficax, quae nempe infallibiliter pervenit ad intentum effectum, seu ad obtinendum deliberatum ac salutarem actum liberi arbitrii, 886-892
Gravis problematis de essentia sive modo efficacitatis gratiae, utrum scilicet sit intrinseca an extrinseca, variae theologorum solutiones, 893-901
Molinismus efficaciam gratiae repetit ab extrinseco, seu ex infallibilitate scientiae divinae (sic dictae scientiae mediae)r 895, ipsam vero Dei motionem sive gratiam concipit vel ut concursum mere simultaneum (molinismus purus, ipsius Molinae), 896, vel ut concursum simultaneum congruum (mitigatus molinismus, sive congruismus Suaresii), 897, vel ut concursum praevium sed indeterminatum (neomolinismus Billot et aliorum), 898. Vide: *Molina. Suarez*
Thomismus vero efficaciam gratiae repetit ab intrinseco, ita nempe quod Deus physice et immediate praemovet voluntatem ad suum determinatum actum liberum producendum, 899. Etiam tamen inter thomistas, aliqui moderni conati sunt hanc communem ac rigidam sententiam emollire, admitten-

do motionem impedibilem ad actus faciliores (Marin-Sola) vel praemotionem physicam indifferentem (Pecci), 900
Datur praeterea duplex sententia media inter molinismum et thomismum, sed minoris momenti, scilicet augustinismus et syncretismus sorbonico-alphonsianus, quae docet praemotionem quandam moralem, reiectis ex una parte concursu simultanée molinistico et ex alia parte praemotione physica thomistica, 901
Gratia est efficax ab intrinseco, seu consistit in praemotione physica, determinante voluntatem ad omnes actus deliberatos ab ea elicitos, 902-915.
Haec thomistica sententia est sola quae plene congruit his quae de efficacitate gratiae dicunt Magisterium, 903, Scriptura, 904, Augustinus ut os traditionis, 905, et S. Thomas, 906-908. Ipsa sola praeterea congruit theologicae ac philosophicae veritati de efficacitate et universalitate actionis divinae in ordine tam supernaturali quam naturali, 909, 921
Responsio gravi difficultati, contra hanc sententiam deductae ex impossibilitate concipiendi quomodo cum intrinseca gratiae efficacia salvetur tum libertas voluntatis tum existentia gratiae vere ac mere sufficientis, 910-914
Ad quod tria sedulo attendenda sunt, scilicet vera notio libertatis, 912, distinctio inter necessitatem consequentiae et necessitatem consequentis, 913, et unitaria ac dynamica ratio gratiae divinae, quae non est indebite scindenda in duas motiones, alteram sufficientem et alteram efficacem, sed est unica motio, incipiens ab actu indeliberato (gratia sufficiens) et connaturaliter ac destinative transiens ad actum deliberatum (gratia efficax), nisi inveniat obex voluntatis, 914
Cetera supradicta systemata et media tentamina explicandi gratiae efficaciam non videntur convenienter explicare efficacitatem et universalitatem actionis divinae, 916-921
Vide: *Gratia actualis*

Gredt (I.).
Creatio ab aeterno non est impossibilis, 383
Anima creari potest ante unionem cum corpore, cum intrinseca tamen habitudine ad determinatum corpus, 524
Exercitium humanae libertatis sub motione Dei intrinsece efficaci illustratur ex natura ipsius libertatis divinae, 912
Quomodo, transacto actu charitatis, eius influxus possit virtualiter permanere in actibus ceterarum virtutum, 1011

Giinther (A.).
Iuxta principia semirationalismi, contendit mysterium Trinitatis post factam revelationem posse demonstrari per rationem, 7, 15
Tota eius doctrina trinitaria sapit modalismum vel tritheismum, 7, 15, 36, 38, 42, 294
Docet personalitatem divinam constitui per conscientiam, 201
Favet pantheismo hegeliano in sua explicatione creationis mundi, 345
Ex eodem suo semipantheismo deducere necessario debet mun-

dum creatum esse ab aeterno, 382, 384
Docet finem creationis non esse gloriam Dei sed bonum hominis beatificandi, 375, 377
Tenet animam rationalem esse veluti accidentaliter unitam corpori, 568, 581, 583
Accedit ad sententiam iansenisticam, iuxta quam iustitia originalis est debita naturae humanae, 595
Harnack (A.).
Originem mysterii Trinitatis deducit ex oppositione Christianismi cum ludaismo, 28
Cum aliis rationalistis docet mysterium Trinitatis confictum esse a Conc. Nicaeno I, 78
Invexit inter modernos historicos liberales falsam theoriam de neonicaenismo, circa Patrum interpretationem de ipsa nicaena definitione, 103 sq.
Hermas confusam exhibet doctrinam de Spiritu S., eum vocans «Filium Dei», 86, 256
Hermes (G.).
Iuxta principia semirationalismi docet mysterium Trinitatis post factam eius revelationem posse per rationem demonstrari, 7
Docet finem creationis non esse gloriam Dei (cum id esset egoismus), sed bonum hominis, 375, 377
In quaestione de origine animae humanae favet cuidam traducianismo, 542
Accedit ad sententiam iansenisticam, concipiens iustitiam originalem ut debitam humanae naturae, 595, ac inde deducit peccatum originale esse ipisus naturae corruptionem, 677
Negat physicam indolem gratiae habitualis sanctificantis, 773
Hieronymus.
Interpretationem aliorum Patrum de carnali peccato angelorum in Gen. 6. 2 reicere ausus non fuit, 435
Apte loquitur de custodia angelorum, 470, 471
Homo.
Primus homo conditus est a Deo immediate, per creationem quantum ad animam et per transformationem ex materia iam creata quantum ad corpus, excluso quolibet transformismo, 518-523. Vide: *Transformismus*
Corpus primi hominis efformatum est in perfecta dispositione, 524
Ratio quare corpus Evae factum fuerit ex corpore Adami, 524
Qualiter homo factus sit ad imaginem Dei, 524
De unitate generis humani, vide: *Monogenismus*
Anima singulorum hominum producitur non a parentibus sed immediate a Deo per creationem, 544-552. Vide: *Traducianismus*
Quomodo id non obstet transmissioni peccati originalis per generationem, 551, nec Dei concursui ad hanc transmissionem, 552
Anima, tum primi hominis tum ceterorum, tunc primo creatur cum corpori infunditur, excluso omni praeexistentialismo, 524, 553-562. Vide: *Praeexistentialistae*
Probabilius anima non infunditur corpori in momento fecundationis sed post aliquod tempus, 523, 524, 557-560
De spiritualitate et immortalitate

animae et de ipsa ut unica forma corporis, vide: *Anima*

De elevatione primi hominis ad ordinem supernaturalem eiusque lapsu vide: *Iustitia originalis. Peccatum originale originans. Pecatum originale originatum*

Hugo a S. Victore.

Angeli fuerunt creati in statu naturae purae, nec nisi posterius elevati sunt ad ordinem gratiae, 483

Adamus accepit gratiam sanctificantem non in ipso momento creationis sed posterius, 591

lansenius. lansenistae.

lansenistae Pistorienses suspiciose docebant secundam personam Trinitatis proprius vocari Verbum quam Filium, 225

Mitigantes doctrinam baianorum, iansenistae docent iustitiam originalem fuisse debitam naturae humanae, debito non quidem iustitiae sed decentiae, idque tum quoad gratiam, 594, 597, 602, 603, 604, tum quoad cetera dona praeternaturaiia, 610

Essentia peccati originalis est concupiscentia habitualis, accidentaliter corrumpens naturam et habens rationem voluntarii, 677, 689

Gratia est ita necessaria homini lapso, ut sine ea nullum bonum, etiam naturale, facere possit et omnes eius actus sint peccata, saltem in infidelibus, 705, 709, 712

Interpretatio doctrinae semipelagianorum, **data** a lansenio, damnata est ab Innocentio X, 708

Homo iustus quandoque tentatur ultra vires, ita ut non possit vitare peccata, 731, 733

Per peccatum originale liberum arbitrium est captivatum, ita ut sine gratia non possit nisi peccare, 867, 871

Inde non datur gratia mere sufficiens sed tantum gratia efficax, consistens in coelesti ac dominanti delectatione, 867, 884

De iansenistica distinctione gratiae (verbaliter ab Augustino desumpta) in auxilium sine quo non et auxilium quo, et in gratiam magnam (efficacem) et gratiam parvam (insufficientem), 868, 883

Suppressa libertate in actu humano, lansenius conatur salvare rationem meriti, docens ad hoc non requiri proprie dictam libertatem a necessitate sed sufficere libertatem a coactione, 867, 978, 984, 987, 995

Imago.

Imago est nomen proprium secundae personae Trinitatis, 243, ac pertinet ad processionem intellectualem, secus ac in creatis, 242

Quotupliciter imago dicatur, 243

Perfectissima imago, quae dicitur naturalis, importat similitudinem in natura, saltem specifica, sicut filius est imago patris, 243

Imago Trinitatis in homine eiusque vestigium in creaturis, 245, 322, 524, 804

Plures Patres intelligunt de gratia sanctificante imaginem Dei in qua primus homo creatus est (iuxta Gen. 1. 26), 599

Immortalitas.

Immortalitas animae sequitur ex eius spiritualitate et natura in-

tellectuali, 576, 578 sq. Vide: *Anima*
De immortalitate corporis, ut dote iustitiae originalis, vide: *ad hanc vocem*
passibilitas, ut dos iustitiae originalis. Vide: *ad hanc vocem*
Individuatio.
Quo sensu principium individuationis sit materia, quantitate signata, 440 sq.
Anima humana accipit individuationem a corpore et propterea non creatur, nec creari potest, antequam corpori infundatur, 395, 437, 524, 556, 577
In spiritualibus substantiis (ut angelo) individuatio est aliquid negativum, 153
Individua diverso modo cognoscuntur ab homine et ab angelo, 449
Infantes.
Infantes justificantur absque ulla dispositione, 936, 970
Quomodo iustificetur puer infidelis, cum pervenit ad usum rationis, 970
Infantes morientes sine Baptismo puniuntur poena damni, seu privantur beatitudine supernatural!, non vero poena sensus quae debetur tantum pro peccatis personalibus, imo non est improbabile eos donari quadam naturali beatitudine, 691
Inhabitatio SS. Trinitatis.
Habitudo huius inhabitationis ad missionem divinarum personarum, 300, 309. Vide: *ad hanc vocem*
Datur in anima iusti vera inhabitatio SS. Trinitatis, seu specialis praesentia, distincta a praesentia Dei per immensitatem, 317-320
Ea non est propria Spiritus S. sed communis tribus personis, 321 sq.
Notabiles controversiae modernorum de illius ratione, 310-316
Inhabitatio SS. Trinitatis fundatur in ipsa gratia sanctificante, 323 sq., non tamen quomodolibet et mere habitualiter accepta, sed prout est principium actus cognitionis et amoris Dei, substantialiter praesentis animae per praesentiam immensitatis, 325 sq.
Instrumentum.
Influit vel disponendo ipsum subiectum vel saltem modificando actionem causae principalis, 372 sq.
Conceptus entis incompleti et transeuntis, qui est proprius instrumenti, 850
Inepta est explicatio primae formationis specierum rerum mundanarum per virtutem instrumetnalem, a Deo in principio insitam rebus, qualiter suggeritur in mitigato transformismo, 414. Vide: *ad hanc vocem*
De modo quo ignis inferni instrumentaliter operetur poenam daemonum, 513
Vide: *Causa*
Integritas, sive donum praeternaturale complexive acceptum, quo constabat iustitia originalis, praeter gratiam sanctificantem, 607-631. Vide: *Iustitia originalis*
Intellectio.
Intellectio et dictio non distinguuntur ut duo actus, sed sicut actus et eius modificatio, 126
Varium discrimen inter intellectionem angelicam et humanam, 447-450. Vide: *Angelus*
Angelus caret intellectu agente,

cum non abstrahat species a sensibilibus, 450
Intellectus humanus cognoscit ipsa individua et concreta sub sola ratione abstracta, secus ac angelus, 576
Ex intellectuali natura hominis probatur animae spiritualitas et immortalitas, 576, 578 sq.
Ex intellectuali natura Dei suadetur nonnisi duplicem processionem esse in divinis, 133
loachim de Floris abbas, impugnans doctrinam Petri Lombardi de distinctione essentiae divinae a tribus personis, declinavit ipse in quendam tritheismum, 38, 42, 144, 147, 153
loannes a S. Thoma.
Actio immanens (ut intellectio) non pertinet ad praedicamentum actionis, sicut actio transiens, sed ad praedicamentum qualitatis, 126
Relatio divina, etiam secundum suum «esse ad», importat perfectionem, 172 sq.
In Deo processio intellectualis et generatio sunt formaliter idem, 236
Fundamentum praesentiae SS. Trinitatis in anima iusti est gratia prout transit in actus cognitionis et amoris, in quorum exercitio ea praesentia realizatur, 316, 325
Ignis torquet daemones per productionem alicuius qualitatis in eorum intellectu practico, 512
Homo lapsus est vere vulneratus in naturalibus, quamvis tantum extrinsece, 689
Proxima dispositio ad gratiam habitualem sanctificantem non procedit ab hac ipsa gratia, sed a praevia gratia actualj, 938
Irenaeus.
Praecellit coaevos Patres in propositione mysterii Trinitatis, 88
Sapientiam divinam, de qua in libris A. T., ambigue intelligit de Spiritu S., 51, 98
Isidorus Hispalensis praeformavit doctrinam Conc. Florentini de existentia relationum in divinis, 144, 147
Iustificatio.
De interiori indole iustificationis, 761-769, et momentosa definitione Conc. Trid. contra protestantes, 769
Quorundam theologorum theoria de duplici iustificatione, altera intrinseca et altera extrinseca, ab ipso Conc. Trid. reiecta, 762
Iustificatio, sive infusio gratiae, non est creatio sed transformatio, iuxta potentiam tamen non naturalem sed oboedientialem, 364
Variae acceptiones iustificationis; propriissime dicta iustificatio, sive transitus de statu peccati ad statum gratiae sanctificantis, triplex importat elementum, 957
De existentia huiusmodi iustificationis, 959, scundum triplex eius elementum, scilicet remissionem peccati, 960, infusionem gratiae, 961, et motum liberi arbitrii seu dispositiones subiecti, 964-970
Infusio gratiae nequit absolute fieri absque peccati remissione, nec vicissim remissio peccati fieri potest absque infusione gratiae supernaturalis (saltem in statu naturae elevatae), quidquid in contrarium putent alii theologi, 962 sq.
Si tamen contingeret, aut fieri

posset, ut actus charitatis eliciatur sub solo auxilio gratiae actualis et sine infusione gratiae sanctificantis, peccatum remitteretur per actum ipsum charitatis, saltem mediate, 963
Necessitas dispositionum ad iustificationem earumque influxus, 930-945. Vide: *Dispositio. Gratia*
Remotarum dispositionum existentia, necessitas, qualitas, numerus et extrinseca habitudo ad ipsam iustificationem, 965-967
Proximarum dispositionum necessitas, qualitas et numerus, 969
Subiectum requisitae dispositionis est solus homo habens usum rationis, 936 sq., 970
Iustificatio fit in instanti, si consideratur secundum sua essentialia elementa, nec secundum remotas eius dispositiones; ordine tamen naturae ea elementa posterius, 972
Iustificatio est relative maximum Dei opus, ex parte rei quae fit, quin tamen sit miraculum; eam tamen absolute excedit glorificatio, et quoad modum agendi ipsa creatio, 973
Vide: *Gratia. Gratia habitualis. Gratia sanctificans. Iustitia originalis*
Iustitia originalis.
Primus homo elevatus est per gratiam sanctificantem, et inde a primo momento suae creationis, 596-601
Originalis integritas primi hominis, accepta pro perfecta subiectione rationis ad Deum, vix sine tali gratia sanctificante intelligi potest, 600, 635
Elevatio primi hominis fuit absolute indebita necnon supernaturalis quoad substantiam, 602-606
Eius gratia et virtutes, quamvis excellentiores gradu et modo, erant eiusdem speciei ac nostrae, 606
Probabiliter Adamo revelata sunt mysteria Incarnationis et Trinitatis, eiusque supernaturalis cognitio assimilari potest cuidam mysticae contemplationi, 606
Praeter gratiam sanctificantem, iustitia originalis importabat quatuor dona, scilicet integritatem, immortalitatem, impassibilitatem et scientiam, 611-619, quae erant indebita et supernaturalia quoad modum, 620-631
Explicatur notio et vis singulorum donorum, 607 sq., 618 sq., necnon causa et modus quo inducebantur, 623, 625, 627-629, 630, 655, 681, 682
De quibusdam peculiaribus rebus ad illa dona spectantibus, seu ligno vitae, 625, dono perfecti dominii, 628, et terrestri paradiso, 629
De extensione scientiae et inerrabilitatis Adimi, 630, et de origine linguae, 631
Iustitia originalis consistebat principaliter et essentialiter in ipsa gratia sanctificante, quidquid in contrarium putaverint quidam recentiores theologi, 632-636, 678 sq.
Ab hac gratia sanctificante physice pendebant cetera dona iustitiae originalis, 622-627, 655, 681, 682
Gratia iustitiae originalis, etsi eiusdem speciei ac nostra gratia, ita tamen gradu et modo differebat, ut ab anima difflue-

ret in inferioris naturae integritatem, 606. Et exinde melius explicatur causa et modus quatuor donorum integritatis, immortalitatis, impassibilitatis et scientiae, 606, 623, 625, 627, 628, 682, 687, 800, 803

Ex supernaturali et indebita indole iustitiae originalis sequitur possibilitas et indoles status naturae purae, nudatae scilicet gratia aliisque donis supernaturalibus, 637. Inaniter autem in contrarium obicitur necessitas revelationis et gratiae ad cognoscendas ipsas veritates naturales et observandam ipsam legem naturalem, 637

De futuribilibus iustitiae originalis, seu quid tum primis parentibus tum eorum filiis contigisset, si status ille perdurasset, 638-641

Vide: *Gratia. Iustificatio*

Kant.

Mysterium Trinitatis explicatur modo rationali, 18

Persona est aliquid vagum et indeterminatum, 193

Finis creationis non est gloria Dei, 375

Mundus non potuit creari nisi ab aeterno, 382

Spiritus sive angeli nequeunt esse sine aliquo corpore, 429

Lateranense Conc. IV.

Definitio de Trinitate, 44. Non constat num in hac definitione proponatur duplicem tantum esse processionem in divinis, 136

De existentia relationum in divinis, 144

Processio secundae personae est vera generatio, 232

Processio Spiritus S. est a Patre pariter et Filio, 262

De unitate trium personarum in operationibus ad extra, 295

Praecipua Magisterii definitio de creatione, 346, et quidem in tempore, 384

Quid importet particula «simul» in verbis: «Simul ab initio condidit utramque creaturam», 401

Lateranense Conc. V definivit immortalitatem animae contra humanistas neoaristotelicos, 571

Leges naturales. Vide: *Scientiae naturales*

Leibnitius.

Angelus habet aliquod corpus, 429

Animae creatae sunt et extiterunt antequam corporibus unirentur, 543

Leibnitii principia ducunt ad asserendam accidentalem unionem animae cum corpore, 568

Leo XIII apte loquitur de missione divinarum personarum, 303, de earum inhabitatione in anima iusti, 318, 323, 326, de trinitaria appropriatione, 251, 332, et de donis Spiritus S., 836, 837

Lessius (L.).

Personae divinae mittuntur et inhabitant animam iusti immediate per suam substantiam, non proprie per gratiam sanctificantem, 301, 306, 312, 324

Impossibilis est creatio ab aeterno, 383

Ignis torquet daemones per cruciatum similem illi qui causatur in anima quando corpus comburitur, 512

Gratia sanctificans non distinguitur realiter a charitate, sed tantum virtualiter, 789

Participatio divinae naturae et filiatio adoptiva non sunt formales effectus gratiae sanctifican-

tis, sed explentur formaliter per ipsam inhabitationem Spiritus S., 807, 818, 825
In quaestione de efficacia gratiae Lessius fuit unus ex primis defensoribus puri molinismi, 894, 896
Libertas.
In actu voluntario distinguere oportet esse vitale, esse liberum et esse deliberatum, 859, 914, 995
Vera notio libertatis, ex cuius confusione exurgit plurium difficultas concipiendi quomodo libertas servetur sub intrinseca motione gratiae, 912
Modus, quo actus liber differt ab actu non libero est talis ac maxima perfectio, quae nequit causari nisi a Deo, tanquam causa prima, movente efficaciter voluntatem, 899, 909, 912, 916, 917, 919, 920
De concordia gratiae cum libero arbitrio, tam dogmatice quam theologice spectata, vide: *Gratia sufficiens et gratia efficax. Molinistae. Thomistae*
Libertas est fundamentum et essentialis conditio meriti, 978, 993, 995
Actus liber nequit esse indifferens, sed est vel bonus vel malus, 1012
De libertate Dei, peculiariter in creando, 374, 376
Lignum vitae, quo modo influebat in immortalitatem Adae et Evae, 625
Lubac (H. de) docet elevationem ad ordinem supernaturalem esse intra naturae humanae exigentias, non quidem iuridicas sed ontologicas, 595
Lugdunense Conc. II.
Definitio et fidei professio de Trinitate, 44
Processio Spiritus S. ex Patre et Filio, ut ab uno principio et unica spiratione, 251, 262
Lullus (Raymundus).
Inepte conatur mysterium Trinitatis probare ex ratione, 8, 15
Negat possibilitatem creationis ab aeterno, 383
Lutherus.
Iustitia originalis non erat essentialiter supernaturalis, sed consistebat in ipsa naturali rectitudine hominis, 592
Proinde peccatum originale consistit in totali corruptione ipsius naturae humanae, 677, qua peculiariter liberum arbitrium est extinctum vel ligatum, 866
Etiam in homine iustificato, omnes actus sunt peccata, quamvis ipsi non amplius imputentur, 709, 712
Iustificatio est aliquid extrinsecum, seu mera peccatorum non imputatio, 759
Vide: *Protestantes*
Macedoniam, seu Pneumatomachi, reiciebant divinitatem Spiritus S., 41, 43, 347, 261, et consequenter aequalitatem divinarum personarum, 287
Magisterium Ecclesiae.
De indemonstrabilitate mysteriorum, 11, eorumque rationabilitate, 20
Solemnia documenta de Trinitate, praecipue contra haereses unitarismi, tritheismi et subordinationismi, 42-44. Priora antenicaena documenta, 33-35, 83
Evolutio dogmatis Trinitatis in expressione Magisterii, 45 sq.
De existentia et dualitate processionis in Deo, 113 sq., 136

Doctrina de existentia relationum in divinis, praeformata a Conciliis Toletanis saec. 7, explicitant formulationem accepit a Conc. Later. IV et Florentino, 144
Celebre effatum Conc. Flor.: «In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio» eiusque multiplices applicationes in materia de Trinitate, 44, 46, 144, 159, 162, 185, 189, 201, 217, 273, 274, 295, 298, 322
De distinctione inter essentiam et relationes divinas, 159
De processione secundae personae, prout est intellectualis, 226 sq., et vera generatio, 232
De processione Spiritus S. per viam volitionis, 251, non tamen per generationem, 255
De eadem prout est a Patre pariter et Filio, 248 sq., 260-262
De additione «Filioque» in symbolo, 263
De divinarum personarum aequalitate, 288, mutua circuminsessione, 291, et unitate in operationibus ad extra, 295
De inhabitatione SS. Trinitatis in anima iusti, 328, 323
De creatione mundi, 346, et quidem in tempore, 384, et eius fine, 377
De creatione triplicis creaturae, seu mundi corporalis, angeli et hominis, 398
De angelorum spirituali natura, 433, eorumque custodia erga homines, 468
De tentatione daemonum, 475
De angelorum elevatione, 485 sq., et lapsu, 501
De primi hominis creatione, 519
De monogenismo, seu unitate generis humani, 529, 535
De immediata creatione animarum singulorum hominum contra traducianismum, 545
De creatione animarum non antequam corpori infundantur, contra praeexistentialismum, 534
De spiritualitate et immortalitate animae, 571
De anima ut unica substantiali forma corporis, 581-583
De elevatione primi hominis ad gratiam, 597, et quidem indebitam et supernaturalem, 603, necnon ad cetera dona praeternaturalia, 612, 621
De peccato primi hominis, 646, et de peccato originali, 660 sq.
De possibilitate peragendi aliquos actus moraliter bonos in statu peccati, 712
De impossibilitate quidquam supernaturaliter agendi sine gratia, seu ex solis viribus naturae, 722 sq.
De possibilitate pro homine iusto vitandi omnia peccata mortalia absque ulteriori speciali auxilio, 732 sq., non tamen omnia pecata venialia, 738
De necessitate gratiae actualis ad hoc ut ipse iustus eliciat actum salutarem, 746
De necessitate specialis gratiae ad finalem perseverantiam, 750
ST .....d
De intrinseca sive interiori indole gratiae, tum habitualis tum actualis, 761 sq.
De creata et physica indole gratiae habitualis, 775, 776, 780, 781
De reali distinctione gratiae sanctificantis a charitate, 793
De participatione divinae naturae per gratiam, 811, 812, 817, et consequenti filiatione adoptiva, 820-822

De plena integritate liberi arbitrii sub motione gratiae, 871, et de existentia tum gratiae sufficientis, 880, tum gratiae efficacis, 886-888

De incertitudine status gratiae. 949 sq.

De existentia meriti, 986 sq.

De obiecto meriti, quod sit vita aeterna, 1019, et augmentum gratiae, 1020, non vero prima gratia tam actualis quam habitualis, 1028

Manichaei.

Incerta est connexio manichaeismi cum platonismo, 567

Ex principio dualistico, seu duorum primorum principiorum, manichaei negabant creationem mundi vel eam tribuebant principio malo, 343, 346, 353, 355, 366, 368

Ex alio principio de pravitate materiae inferebant diabolum esse malum ipsa sua natura, 497, 501, et peccatum originale in homine esse ipsam materiae pravitatem, 658

Ex gnostico principio emanatismi inferebant animam esse aliquid emanatum ex substantia divina, 516

Marin-Sola (F.),in quaestione de gratiae efficacitate conatus est mitigare rigidum thomismum, admittens praemotionem physicam impedibilem ad actus faciliores, 899, 900. Quae sententia commotionem suscitavit in campo thomistico et admirationem in opposito campo molinistico, 900

Maintain (J.).

Docet contra alios plures thomistas angelum non esse impeccabilem in ordine naturali, 503

Defendit purum thomismum in quaestione de efficacitate gratiae, 899, 900, 914

Materia.

Quo sensu materia est ingenerabilis et incorruptibilis, 356, 399, 404

Ipsa est principium individuationis, 440 sq.

Nequit anima creari ante unionem cum corpore, cum ab eo individuetur, 395, 437, 524, 556, 577

Deus in principio creavit materiam cum forma primorum elementorum, seu saltem simpliciores atomos, 395, 398, 399

Error antiquorum graecorum de coaeterna materia, 344, 352, 382. Disputatur ab eruditis num etiam Plato et Aristoteles in eundem errorem impegerint, vel saltem conceptum creationis nullo modo attigerint, 344

Non tamen repugnat quominus materia, sive mundus, creetur ab aeterno, 389-393

Materialistae, praecipue pantheistae, negant creationem, 343, 346, 516. Vide: *Pantheistae*

Meritum.

Est effectus gratiae sanctificantis,. 804, 956, 975

Eius discrimen a satisfactione et impetratione, 975, 993, 998, 1033

Nominalis definitio meriti et varia eius acceptio, 976

Definitio realis: Opus conferens ius ad praemium, 977

Generales conditiones cuiuslibet meriti, etiam naturalis, 978, sive ex parte fundamenti seu proportionis cum praemio, 980, sive ex parte formae seu iuris ad praemium, 980. Correspondentes et ampliores con-

ditiones requisitae ad meritum supernatural, 994-1000
Divisio meriti in de condigno, de congruo stricte dicto et de congruo late dicto. Quibusdam theologis immerito displicet tertium membrum, 979, 1029
Disputatur num meritum importet iustitiam commutativam an distributivam, 980, 993. Magnum tamen interest discrimen inter iustitiam quae intervenit in contractibus et eam quae importatur in merito, 980
Iustus vere meretur apud Deum, merito non solum de congruo sed etiam de condigno, etsi non de rigore iustitiae, 986-993
In iusto stricte verificantur omnes conditiones requisitae ad mentum, 993. Enumerantur et explicantur singulae ex septem conditionibus requisitis ad meritum supernaturale, 994-1000
Libertas, non vero ipsa deliberatio, est necessaria conditio meriti, 995
Status viae est de facto necessaria conditio omnis meriti, 996, non tamen repugnat quominus beatus mereatur tantum augmentum gloriae essentialis et accidentalem aliquam gloriam, 997. Nec meritum Christi in terris constituit exceptionem, cum ipse esset viator praeterquam comprehensor, 997
Status gratiae est absolute necessaria meriti conditio, imo gratia sanctificans est ipsum principium meriti, mediante charitate, 998, nec ipse actus charitatis per se solus sufficeret ad meritum, 998 sq.
Ad meritum requiritur explicita vel implicita acceptatio sive ordinatio divina, 1000
Charitas est immediatum ac formale principium meriti in omnibus actibus virtuosis, 1004-1011
Eius autem influxus in actus meritorios aliarum virtutum non est actualis, neque tantum habitualis aut interpretativus, sed virtualis, 1009. Difficultas explicandi quomodo influxus charitatis possit permanere, semel transacto ipso actu charitatis, 1010 sq.
Inde sequitur in iusto omnes actus liberos non peccaminosos, etiam naturales, esse meritorios, 1012. Et e converso, in homine nondum iustificato etiam actus bonos ac supematurales, quibus disponitur ad iustificationem (ut fidem, spem, attritionem) non esse stricte meritorios, seu merito de condigno aut de congruo stricte dicto, quamvis sint meritorii de congruo late dicto, 727, 965, 1004, 1028, 1029
Attamen, etiam ceterae virtutes influunt in qualitatem meriti, tanquam causa materialis, ita ut, stante eadem charitate, diversum meritum correspondeat fidei aut spei, humilitati aut castitati, etc., 1014. Pariter gradus meriti mensuratur tum ex forma charitatis, tum ex materia ceterarum virtutum, 1015 sq.
Iustus meretur de condigno vitam aeternam, augmentum gratiae et gloriae, et bona temporalia quatenus haec prosunt ad fines gratiae, 1018-1026
Homo nequit sibi mereri, de con digno aut de congruo stricte dicto, primam gratiam, tam actualem quam habitualem, po-

test autem de congruo late dicto, 1027-1029. Ratio prioris est quia deest principium meriti, seu ipsa gratia sanctificans, 1029
lustus nequit alteri mereri primam gratiam, tam actualem quam habitualem, quia solus Christus est de facto constitutus universalis causa salutis et gratia datur unicuique titulo personali, 1031. Non tamen repugnat quominus unus homo purus mereatur primam gratiam pro altero, quin tamen pro peccato condigne satisfaciat, 1032 sq.
lustus potest alteri mereri de congruo stricte dicto, seu iure amicabili, tum primam gratiam, tum reaparationem post lapsum, tum finalem perseverantiam, 1034
Haec tamen tria nequit mereri pro seipso de congruo stricte dicto, eo quod principium meriti non cadat sub merito, sed potest tantum ea mereri de congruo late dicto, 1035-1042. Vide: *Perseverantia finalis*
Metempsychosis theoria de animarum transmigratione ex uno corpore in aliud indirecte connectitur cum praeexistentialismo, 543
Miraculum.
Plura mira quae fiunt in magia, incantationibus et obsessionibus, debentur probabiliter malis spiritibus ac inde confirmant ipsam angelorum existentiam, 425
Iustificatio impii non est miraculum, etsi sit relative maximum Dei opus, 974
Missio divinarum personarum.
Notio missionis eiusque habitudo ad processionem et inhabitationem, 300
Divisio missionis in invisibilem et visibilem, 300, earumque discrimen, 308
Dantur verae invisibiles missiones divinarum personarum, 302-306
Proprius modus huiusmodi missionis consistit in eo quod Deus, mediante gratia sanctificante, fit praesens animae sicut obiectum cognitum et amatum in cognoscente et amante, 304-306
Dantur etiam earundem personarum· missiones visibiles, quae ab ipsis invisibilibus missionibus essentialiter dependent, 307 sq.
Unica visibilis missio Filii est incarnatio, ceterae missiones sunt Spiritus S., 253, 308
Missio habet etiam rationem doni, quo nempe una persona dat nobis aliam a se procedentem,. 284, 285
Modalistae.
Duce Sabellio (a quo Sabelliani vocati), negabant Trinitatem in Deo, hanc reducentes ad tres modalitates vel manifestationes eiusdem personae, 33, 35, 42. Hinc quidam vocati sunt patripassiani vel theopaschitae, eo quod dicerent ipsum Patrem incarnatum ac passum esse, 35
Inde suo modo negabant unitatem operationum Dei ad extra, quatenus in ipsa operationum distinctione dicebant consistere mysterium Trinitatis, 294
Reiciebant peculiariter divinam generationem, 225, et consequenter missiones divinarum· personarum, 301

Modemistae.
Reducunt mysterium Trinitatis ad formulam symbolicam, cuius obiectivus valor affirmari non possit, 18
Reiciunt christianum ac proprium conceptum creationis, 346
Biblicam narrationem peccati primi hominis repetunt ex mythicis narrationibus aliorum semideorum populorum, 643, 648
Molina.
Processio in divinis non est proprie ipsa actio intellectiva aut volitiva, sed quaedam resultantia ex ipsa, 122, 126
Restringenda est vis principii identitatis comparatae, ut possit quadrare cum mysterio Trinitatis, 177
Pater et Filius sunt principium Spiritus S. prout conveniunt in unum commune suppositum quod spirat, 277
Creatio, sicut et quaelibet aedo Dei ad extra, est actio formaliter transiens, 358
Creatio ab aeterno non est impossibilis, 383
Angelus non est de se impeccabilis secundum ordinem naturalem, 503
Homo lapsus non est vere vulneratus in naturalibus, 689
Actus naturaliter bonus est quaedam vera, etsi negativa, praeparatio ad gratiam, hanc necessario secum trahens, non quidem ex vi propria (quod esset pelagianum) sed ex divina salvifica voluntate. Et talis est sensus axiomatis: «Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam», 721, 728, 928, 944
Homo iustus non indiget supernatural! Dei auxilio ut eliciat actus virtutum quibus instructus est, sed ei sufficit generalis Dei concursus, 745
Gratia sanctificans a charitate non distinguitur realiter sed virtualiter, 789
De natura gratiae actualis et gratiae efficacis, vide: *Molinistae*
Molinlstae.
Gratia actualis est influxus divinus non praevius sed simultaneus, seu exercitus non in ipsam facultatem, sed tantum in eius actum, cuius vitalitati addit solam radonem supematuralitatis, 845, 848
Molina est fundator systematis molinismi in quaestione de natura efficaciae gratiae aliisque connexis quaestionibus. Historia controversiae quam ipse suscitavit, 894, et exposido doctrinae ipsius Molinae, 895 sq., a Suaresio aliisque aliqualiter modificatae, 897 sq., 905, 906. Vide: *Gratia sufficiens et gratia efficax*
De molinisdeo sensu axiomads «Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam», 721, 728, 928, 944
Molinos (Michael).
Peccata hominum tribuit violentiae daemonum, 475
Docet hominem per contemplationem pervenire ad statum non faciendi ullum peccatum, etiam veniale, 731, 738
Intelligit in quodam mystico-pantheistico sensu participationem divinae naturae et filiationem adoptivam per gratiam, 807, 810, 818
Opponitur doctrinae catholicae de merito, damnans, ut malum vel ut imperfectionem omne opus factum ex intendone praemii. 985

Monarchiani. Vide: *Unitarii*

Monogenismus.

Variae theoriae poligenisticae (sive coadamiticae), seu negantes unitatem generis humani secundum originem ex Adamo et Eva, 526 sq.

Totum humanum genus ab uno pare, Adamo et Eva, per generationem derivatur, 528-539. Haec veritas est immediata conclusio dogmatis de universalitate peccati originalis, ex Adamo per generationem transmissi, 535, 674

Frustra contra monogenismum obiciuntur data scientiae palaeontologicae de varietate hominum et antiquitate humanitatis, 536-539

Morinus (I.) docet gratiam sanctificantem consistere in ipsis gratiis actualibus, consideratis complexive secundum effectum continuatae bonae vitae, 773, 784, 808

Mundus.

De creatione et formatione mundi, vide: *Creatio*

Mundus, a Deo creatus, est unus, unitate tum originis tum ordinis, 402

Ceterum, pluralitas diversorum mundorum non repugnat, 401, nec a fortiori repugnat ut in aliis partibus huius creati mundi vivant alii homines, 401, 402, 525

De simultate vel secus primae formationis rerum mundanarum, necnon de connexa interpretatione mosaicae cosmogoniae, variae catholicorum opiniones, 409 sq., 417

De quatuor aetatibus efformationis mundi, per respectum ad originem vitae, 416

De humani generis antiquitate variae computationes, 539

Inter effectus peccati originalis numeratur quaedam generalis deordinatio mundi materialis, 692

Mutatio.

Definitio et divisio mutationis, 342, 356

Motus non est necessario aeternus, ut putavit Aristoteles, Ut inde probaret mundum esse ab aeterno, 388

Natura.

De conceptu naturae relate ad conceptum personae, vide: *Persona*

De statu naturae purae aliisque statibus, vide: *Status naturae*

De defectibus naturae humanae, vide: *Sequelae naturae. Vulnera naturae*

Nicaenum Conc. I.

Definitio divinitatis Verbi contra arianos, 40, 44, 46

Vis et sensus huius definitionis, 101. Controversia de sensu vocis «Consubstantialis» et falsa Liberalium theoria de neonicaenismo, 103 sq.

Quod secunda persona Trinitatis sit vere Filius, 232

De processione Spiritus S. a Filio,. 268

Vide: *Ariani. Macedonian!*

Nomina personarum Trinitatis, propria et appropriata, 330, 334. Vide: *Pilius. Pater. Spiritus S.*

Notiones divinae.

Notio in divinis intelligitur positiva quaelibet perfectio, notificans divinam personam, utpote propria uni vel duabus tantum, 327, 328

Quinque proinde dantur notiones, seu quatuor ipsae relatio-

nes reales et innascibilitas Patris, 329
Numerus distinguendus est in numerum numerantem et numerum numeratum, quorum alter non repugnat in divinis nec importat imperfectionem, 209
Ockam (G.).
Reicit realitatem relationis creatae, quamvis cogatur admittere realitatem relationis divinae, 142
Negat animae immortalitatem posse certo probari ratione philosophica, 578
Docet supernaturalitatem gratiae consistere in mero quodam morali valore, seu provenire ex mera Dei extrinseca acceptatione, 773, 784, 808
Olivi (Petrus) protulit confusam quandam sententiam de pluralitate formarum in homine, iuxta quam anima intellectiva non est forma corporis quaeque vario modo explicatur ab eruditis et verisimilter damnata est a Conc. Viennensi, 567, 581, 588
Operatio. Vide: *Actio. Potentia*
Ordo.
Proprius dicitur inter personas divinas nullam esse prioritatem et posterioritatem, sive naturae sive originis, sed merum ordinem originis, 121, 150
Quo sensu antiquiores Patres loquantur de posterioritate et inferioritate Filii et Spiritus S. relate ad Patrem, 97
De ordine tum intentionis, tum electionis, tum executionis, et de modo quo varii actus voluntatis se habent in tribus his ordinibus, sub motione gratiae operantis et gratiae coopérantes, 858
De ordine supernatural'!, vide: *Supernaturale*
Orientales.
De discrimine inter Patres orientales et latinos quoad voces et formulas trinitarias, vide: *Terminologia trinitaria*
De erroribus orientalium separatorum, vide: *ad hanc vocem*
Orientales separati.
Plures inter eos negant secundam personam Trinitatis procedere vere ut Verbum, seu per intellectualem processionem, dicentes id ignotum fuisse Patribus graecis, 224, 229
Concordis et antiquae negationis processionis Spiritus S. a Filio, 301, historica origo et vicissitudines, 247-249. Plures tamen recentiores errorem et controversiam mitigarunt, 249
Peculiariter impugnatur latina additio particulae «Filioque» in symbolo, 248 sq., 262, 263, 270, 271, 273, 275
Negant missiones divinas, ne cogantur eo ipso admittere processionem Spiritus S. a Filio; in qua negatione excellit celeber Gregorius Palamas, 301
Plures, sub influxu protestantismi, negant existentiam veri meriti et satisfactionis, tanquam iniuriosam operi Christi redemptivo, 985
Origenes. Origenistae.
Immerito Origenes incusatur subordinatianismi, non obstantibus fortioribus quibusdam eius expressionibus, 91, 93, 94, 97, 98
Origenes satis exacte determinavit terminologiam trinitariam apud graecos, 91
Fatendum tamen est eius doctrinam de divinitate Spiritus S.

non esse valde claram nec satis firmam, 94, 97, 256
Docet angelos extitisse ante constitutionem huius mundi, 420
Apte loquitur de custodia angelorum, 470
Explicite, etsi cum minori claritate quam alii Patres, proponit existentiam peccati originalis, 666, 668
Origenistae negant aeternitatem inferni, docentes futuram aliquando apocatastasim, sive omnium tum damnatorum tum electorum in pristinum statum redintegrationem, 500, 510
Docent praeterea animas creatas esse antequam in corpora, supplicii causa, immitterentur. Incertum autem est num ipse Origenes id docuerit, 543, 554,
Propterea docent hominem nasci cum peccatis quae anima praeexistens contraxerat ante suam cum corpore coniunctionem, 658

Pagani.
Num in paganis religionibus vel philosophiis inveniatur conceptus aut vestigium mysterii Trinitatis, 9, 16, 18, 25-28, 31
Ipsorum paganorum testimonium confirmat fidem de existentia angelorum, 425, de animae humanae immortalitate, 579, et de existentia peccati originalis, 669
Vide: *Arabes philosophi. Aristoteles. Plato*

Palmieri (D.).
Anima brutorum creatur a Deo, sicut anima humana, 395
Angeli efformant unam tantum speciem, divisam in individua, sicut homines, 431
In angelo non requiritur species impressa ad intelligendum, 448
Concorditer cum principiis cartesianis, unio animae cum corpore non est proprie substantialis sed tantum dynamica seu secundum operationem (Hanc tamen suam sententiam Palmieri subinde retractavit), 568
Adamus in statu iustitiae originalis potuit peccare venialiter, 652
Gratia sanctificans non distinguitur ab ipsa essentia animae, ut sequitur ex principiis cartesianis iuxta quae non datur distinctio inter substantiam et accidentia, 774

Pantheistae.
Negant Deum esse personam, docentes eum identificati cum mundo, 193, vel esse formam aut materiam mundi, 343
Inde negant in Deo physicam libertatem in creando, 375, imo ipsam creationem, 343, 346, 395, 516, et peculiariter creationem in tempore, 382. Haec omnia distincte reiciuntur a pantheismo idealistico, 343, 346, 355, 516
In pantheismo materialistico omnia explicantur per evolutionem materiae, 406, et negatur spiritualitas atque immortalitas animae, 564. Vide: *Transformismus*

Paradisus terrestris quid esset, 629

Participatio divinae naturae.
Notio et divisio participationis in genere, 805, diversimode intelligitur a theologis, 808 sq.
Formalis, immediatus ac primarius effectus gratiae sanctificantis est physica, formalis et analogica participatio divinae na-

turae, secundum omnia quae sunt Dei propria, 811-819
Explicatur quomodo creatura possit participare ipsa attributa entis subsistentis, actus puri et infinitatis, 809, 819

Pater.
Prima persona Trinitatis non constituitur per proprietatem innascibilitatis, sed per ipsam relationem paternitatis, 202, 204, 205, 206, 207, 214
Tria habet nomina propria, scilicet Pater, Principium et Ingenitus, 214-221, quorum primum est praecipuum quoad nos, 221
Discrimen inter appellativa «Pater» et «Genitor», 214
Relate ad creaturas, Pater non est nomen personale sed essentiale, ac ideo convenit toti Trinitati, 215
Soli primae personae convenit esse principium simpliciter, seu principium sine principio, relate ad creaturas vero tota Trinitas est principium, 217
Solus Pater est ingenitus, in sensu entis sine principio, sed in sensu strictiori, excludente solam generationem, hoc nomen convenit etiam Spiritui S., 218-220
Nomen «Deus» cum articulo (ὁ ^εὸ) in N. T. communiter designat Patrem, non tamen ut nomen proprium, sed appropriatum, 61, 65
Patri, qua tali seu ut distinctae personae, non datur publicus cultus ab Ecclesia, 299

Patres.
Bibliographia patristica de Trinitate, 108
Vox «Trinitas» apud Patres, 2. Usus vocum «natura, persona» apud graecos et latinos, 3, et determinatio terminologiae trinitariae apud Patres, 3, 105, 197. Vide: *Terminologia trinitaria*
De supernaturalitate mysterii Trinitatis, 12 sq., de eiusque analogiis in creatis, 20, 24
De connexione inter Verbum (Logon) philosophiae platonicae et Verbum christianae Trinitatis, 26
De revelatione mvsterii Trinitatis in A. T., 47-53
Etiam Patres antenicaeni explicite confitentur mysterium Trinitatis, 79-99, et falso eis tribuitur quidam subordinatianismus de genere illius quem subinde ariani invexerunt, 78 sq., 233, 288. Expenduntur ambigui textus, qui subordinatianismum sapere videntur, 86, 87, 88 sq., 90, 91, 92-98
Traditio antem postnicaena tota pendet ab ipsa definitione duorum Conciliorum Nicaeni et Constantinopolitani I, 100-107. Vide: *ad has duas voces*
De existentia tum processionum, 116 sq., 119, tum relationum divinarum, 146 sq., et de earum reali identitate cum essentia divina, 159 sq.
De propriis nominibus primae personae Trinitatis, 214, 216, 219
De secundae personae processione tum intellectuali, 229 sq., tum vere generativa, 233 sq. Quo sensu generatio Verbi dicatur libera, 234
De Spiritus S. processione per viam amoris, 252, nec per generationem, 256. Propria ratio quare non sit generatio, quam conantur Patres assignare, in-

nuitur ab Augustino et subinde expolitur a S. Thoma, quia scilicet agitur de processione per actum voluntatis, qui non est assimilativus, 257, 259
Non solum latini sed etiam graeci Patres explicite confitentur Spiritum S. procedere non solum a Patre sed pariter a Filio, 265-269
De divinarum personarum aequalitate, 288, mutua circuminsessione, 292, et unitate in operationibus ad extra, 297
De earundem missione, 303 et inhabitatione in anima iusti, 319, 321, 323, 324
De trinitaria appropriatione, 332
Patres explicite affirmant veram mundi creationem, peculiariter dum agunt contra gnosticos, manichaeos et arianos, 352 sq.
Creatio est solius Dei opus, 368 sq., eiusque finis est Dei gloria, 377
Creatio facta est in tempore, 386. Nequit autem Patrum auctoritas invocari contra possibilitatem creationis ab aeterno, 383, 386, 393
Discrepantes Patrum opiniones de momento quo angeli creati sunt, 396
De creatione triplicis creaturae, seu mundi corporalis, angeli et hominis, 389, 399
Variae Patrum opiniones de modo formationis mundi post primam creationem, 409 sq. Nullo tamen modo favent transformismo, 412
De existentia angelorum eorumque creatione et numero, 423, 426. Ab aliis Patribus dissentit Nyssenus, docens subséquentes angelos propagatos esse per quendam ignotum modum spiritualem, 426
Quoad perfecte spiritualem essentiam angelorum nonnisi paulatim firma et clara evasit Patrum sententia, cum plures, praecipue usque ad saec. 4, tribuerent angelis quandam subtiliorem materiam, 429, 434, 435, 436, 463, 498
De hierarchiis et ordinibus angelorum, 443
De bonorum angelorum custodia erga homines, 470, et malorum infestatione, 477
De elevatione et lapsu angelorum, 488, 501. De specie peccati angelici variae et ambiguae opiniones prolatae sunt, sed inde a saec. 4 praevalet sententia de peccato superbiae, 498, 505
De immediata daemonis obduratione post primum peccatum, 508, eiusque aeternae poenae subiectione, 510
Creatio et efformatio primi hominis est immediate a Deo, excluso quolibet transformisme, 521
De monogenismo, sive unitate generis humani, 534
Anima singulorum hominum creatur a Deo immediate, 547 sq. Tamen apud aliquos Patres latinos (non excluso Augustino) viguit aliquando contrarius error traducianismi, 541 sq., 548
Anima tunc primo creatur cum corpori infunditur, 555. Tamen unus vel alter Pater orientalis, nominatim Origenes et Nemesius, videtur inclinasse in praeexistentialismum, 543, 547, 554, 555
Anima est spiritualis et immortalis, 574 >q. Nec obstat quod

aliqui Patres ambigue tribuerint animae aliquam subtiliorem materiam, 574, aut dicant solum Deum esse immortalem, in sensu absolutae immutabilitatis, 575
Anima est unica substantialis forma corporis, 585 sq.
Primus homo constitutus est in gratia, 599, et quidem supernaturali, 603, necnon in generali integritate inferioris naturae per quatuor dona integritatis, immortalitatis, impassibilitatis et scientiae, 614-617,621
Primi hominis peccatum fuit superbia, 649. Tamen, iuxta unum vel alterum Patrem, ageretur de carnali luxuria, 644, 649
Patres ante ipsam controversiam pelagianam explicite profitentur existentiam peccati originalis, 666-668. Cum autem aliqui Patres negant parvulos habere pecatum, id intelligunt de solo peccato personali, 667
Etiam in statu peccati vel infidelitatis possunt ab homine elici aliqui actus moraliter boni, 714. Inaniter autem obiciuntur aliqui loci, praecipue Augustini, in quibus bona opera infidelium despiciuntur, 714 sq.
Etiam ante controversiam pelagianam, Patres explicite docent absolutam necessitatem gratiae ad opera salutaria, quamvis aliqui etiam quammaxime insistant in necessitate humanae cooperationis, 725
Exorta autem pelagiana controversia, Augustinus magis determinatam sententiam protulit, quam canonizavit ipsum Magisterium, 726
Homo iustus potest vitare omnia peccata mortalis, 735, non tamen omnia venialia, absque speciali gratia, 740
Ipse iustus indiget ulteriori gratia actuali ut eliciat actum bonum, 748
Indiget autem speciali auxilio ad finaliter perseverandum, 753
Gratia, tam habitualis quam actualis, est aliquid intrinsecum animae, 765-767. Quoad gratiam habitualem id signanter exprimitur metaphoris formae, sigilli, potentiae, habitus vel stolae, qualitatis, 765, 781
Gratia est aliquid creatum, physicum, inhaerens animae ad modum qualitatis, 778, 780, 781
Gratia est aliquid creatum, physicum, inhaerens animae ad modum qualitatis, 778, 780, 781
Gratia sanctificans concipitur ut realiter distincta a charitate, 792
Per gratiam sanctificantem homo vere participat divinam naturam, 815 sq., et consequenter suscipit filiationem adoptivam, 821, 824
Non solum Patres Augustino anteriores, sed etiam ipse Augustinus aliique post ipsum, profitentur integram hominis libertatem sub motione gratiae, 873-877, 890
Consequenter docent dari gratiam vere ac mere sufficientem, 881-883, Inepte autem obiciturа iansenistis duplex Augustini distinctio inter «adiutorium sine quo non» et «adiutorium quo» et inter «charitatem magnam» et «charitatem parvam», 883
Efficaciam gratiae Patres, etiam Augustino anteriores, diserte proponunt, quamvis Augusti-

nus, a pelagiana controversia coactus, in illam veritatem magnopere institerit, 890 sq.
Nemo cum certitudine scire potest se esse in statu gratiae, 952
De existentia veri meriti de condigno in iusto, non tamen de rigore, 990 sq. Cuius meriti obiectum est augmentum gratiae, 1020
Patripassiani. Vide: *Modalistae*
Paulus Samosatenus est verus fundator Adoptianismi, ac inde negator divinitatis Christi et Trinitatis, 34, 42
Peccatum.
Notio peccati in genere eiusque distinctio in personale et originale, 657, 676
Quo sensu omne peccatum consistat in errore, vel ab eo originetur, 502, 650
In peccato actuali elementum formale est aversio a Deo, elementum vero materiale est conversio ad creaturam, 682
Peccatum habituale consistit in habitu entitativo vitioso, 686
Num posit condi aliqua creatura quae sit secundum se et in solo ordine naturali impeccabilis et tales de facto fuerint angeli, controvertitur, 503
De peccato angeli et primi hominis, vide: *Angelus. Peccatum originale originans*
Comparatio peccati angeli, Adami et Evae, ac ceterorum hominum, quoad gradum gravitatis, 509
De pecato originali originate, vide: *ad hanc vocem*
Peccatum avertit a Deo ut fine ultimo, tam supernatural! quam naturali, 690, 719
Quomodo, stante aversione a fine ultimo, potest nihilominus: peccator elicere aliquos actus moraliter bonos, 717, et quomodo, ob eandem rationem, non potest observare totam legem naturalem nec primum eius praeceptum diligendi Deum, 718 sq.
Subiectum, in quo residet peccatum, est tum essentia animae, prout ipsum est privatio gratiae sanctificantis, tum facultates animae, prout est privatio virtutum et habitus operativus vitiosus, 798
Pecatum veniale non impedit quominus actus substantialiter bonus, cui admiscetur, sit meritorius, 995
Primum Adae peccatum non potuit esse leve, 651 sq.
Peccatum originale originans.
Distinctio peccati originalis in originans et originitatum, 642,. 657
Primum Adae et Evae peccatum non potuit esse leve, 651 sq., imo fuit, secundum se et attentis circumstantiis, gravissimum inter hominum peccata, 652. Comparative autem, peccatum Evae fuit simpliciter gravius peccato Adae, hoc vero secundum quid gravius, 652
Species autem illius primi peccati non potuit esse nisi superbia, 653, per quam homo appetiit moralem quandam similitudinem cum Deo, eo fere modo quo ipse angelus peccavit, 654
Effectus illius peccati fuit amissio integrae iustitiae originalis, seu sive gratiae sive ceterorum donorum, 655. Non tamen Ada donum scientiae ita amisit ut fieret prorsus ignorans et imbecillis, 655

Praeterea, homo accepit quatuor vulnera ignorantiae, malitiae, infirmitatis et concupiscentiae, 655. Vide: *Vulnera naturae*
Protoparentes a suo peccato poenitentiam egerunt et solam gratiam absque ceteris donis iustitiae originalis recuperarunt, 656. Vide: *Sequelae naturae*
Pecatum originale originatum.
Generalis notio huius peccati eiusque distinctio a peccato personali, 657
Datur peccatum originale, seu verus ac proprius reatus culpae, unicuique inhaerens, ob eius originem ab Adamo peccatore, 660-675
Huiusmodi peccato non obstat sive divina iustitia et bonitas, sive difficultas concipiendi quomodo peccatum unius personae possit ad aliam transmitti, 670 sq.
Peccatum originale afficit naturam directe ut naturam, nec afficit animam nisi quia est forma naturae, ac ideo parentes baptizati, quamvis non amplius habeant peccatum originale, illud transmittunt, quia transmittunt naturam, 671
Solum peccatum primi hominis, seu Adami, transmittitur, non vero cetera peccata ipsius Adami, nec peccatum Evae aut aliorum, 672
Num, si Adamus non peccasset, primum peccatum alius hominis transmissum fuisset istius filiis, controvertitur, 672
Peccatum originale transmittitur per veram, solam et naturalem generationem, 673, adeoque illud non contraheret qui immediate a Deo crearetur, aut miraculose efformaretur vel generaretur (puta absque virili semine, ut Christus), 674
Generatio tamen non est proprie causa sed conditio illius transmissionis, 675
Essentia peccati originalis dupliciter spectari potest, nempe physice, ut aliquid habituale relictum in anima, et moraliter, seu sub ratione voluntarietatis, 676
Physice autem spectata, est privatio iustitiae originalis, adeoque formaliter est privatio gratiae sanctificantis, 681, materialiter vero est concupiscentia, seu deordinatio inferioris appetitus sensitivi, 682
Moraliter spectata, consistit in morali connexione nostrae voluntatis cum voluntate Adami, fundata in ipsa physica connexione cum eo, 683 sq.
Effectus sive sequelae peccati originalis comprehenduntur noto mediaevali effato, descendente ab Ambrosio: «Spoliatus gratuitis et vulneratus in naturalibus», 685. In quo quatuor effectus involvuntur, scilicet, habitus entitativus vitiosus, 686, reditus quatuor tristium sequelarum naturae, 687, quatuor vulnera naturae, de quorum indole disputatur, 688-690, et poena damni seu exclusio a beatitudine supernatural!, 691; quibus addendus est exterior effectus cuiusdam deordinationis ipsius materialis universi, 692
Deus, creando animam, nonnisi materialiter concurrit ad transmissionem peccati originalis per generationem parentum, 552
Pelagiani.
Historia pelagianismi eiusque

fundamentalis tendentia naturalistica et stoica, 706
Fundamentalis eius canon est absoluta indifferentia liberi arbitrii ad bonum et malum, quae non tangitur aut minuitur si\e per pecatum sive per gratiarr., 706
Non datur nisi gratia externa, seu exterioi revelatio et exemplum Chnsti, vel in ipsa saltem voluntate nulla datur interna gratia, 706, 757, 768, 866, 869
Ipsa externa gratia, vel quaelibet gratia, non est necessaria ad quodlibet bonum faciendum, sive naturale sive supernaturale, sed tantum ad facilius agendum, 706, 721, 723, 724, 725, 726, 728, 731, 738, 745
Post pelagianorum condemnationem, semipelagiani eandem doctrinam mitigarunt, concedentes aliquam gratiam internam, tum in intellectu tum etiam in voluntate, et limitantes gratiae non necessitatem ad initium salutis et eius finem seu finalem perseverantiam, 707 sq., 721, 745, 753, 757
Alia mitigatio, etiam ipsorum priorum pelagianorum, f u it distinctio inter vitam aeternam, ad quam negabant gratiam esse necessariam, et regnum coelorum, seu superiorem gradum vitae aeternae, ad quem concedebant necessitatem gratiae et Baptismi, 721
Non datur gratia efficax, sed tantum gratia sufficiens, quam homo per liberum arbitrium efficacem reddit, 869
De pelagiano sensu axiomatis: «Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam», 943
Ad iustificationem nulla requiritur supernaturalis dispositio. 928
Extollentes meritum naturae, pelagiani deprimebant meritum gratiae, 982
Negabant iustitiam originalem seu elevationem primi hominis ad ordinem supernaturalem, cum ex ea sequeretur existentia peccati originalis, quam summopere abiciebant, 590, 597, 643, 646
Pariter negabant elevationem hominis etiam ad alia dona praeternaturalia, dicentes ipsum constitutum fuisse in puris naturalibus, 609. Inde concupiscentiam bonam esse declarabant, 590, 608
Negabant peculiariter existentiam pecati originalis, 658, 660, 666, 667, docentes Adamum nonnisi per modum mali exempli nobis nocuisse, eo scilicet modo quo Christus pariter nos redemit, 658. Inde deducebant parvulos nasci absque ullo peccato nec regeneratione Baptismi indigere, 658

Perseverantia finalis.
Perseverantia tripliciter accipitur, seu pro habitu sive speciali virtute, pro actu sive facto permanendi in bono per aliquod tempus, et pro mero facto conjunctionis status gratiae cum momento mortis (finali perseverantia), quo sensu etiam parvuli, morientes post Baptismum, perseverare dicuntur, 743, 1038
Iustus nequit ita finaliter perseverare absque speciali gratia, 750-755. Cuius ratio est quia momentum mortis pendet a divina providentia, 753, 755
Perseverantia est incerta, citra

specialem Dei revelationem, nec est obiectum meriti, nec est confundenda cum confirmatione in gratia quae est excellentius ac rarius donum, 755
Propria finalis perseverantia nequit esse obiectum veri meriti, tam de condigno quam de congruo stricte dicto, sed tantum de congruo late dicto, 1038-1042. Vide: *Meritum*

Persona.
Historicae huius vocis vicissitudines, 3. Vox originaliter habuit scenicum sensum, quo subinde abusi sunt modalistae in explicatione mysterii Trinitatis, 3, 35
Philosophicus conceptus personae, ut distinctus a conceptu naturae, 3, clarius determinatus est in controversiis trinitariis et christologicis, 191 sq. Vide: *Terminologia trinitaria*
Cum persona sit suppositum rationale, attendenda est duplex acceptio suppositi, 192, 212
Axioma «Actiones sunt suppositorum», 192, 202, 299
Philosophici errores de persona, 192, 202, 299
Subsistentia, quae est forma suppositi, etiam in entibus spiritualibus est aliquid positivum, secus ac individuatio, 153
Conceptus suppositi sive personae, prout dicit naturam incommunicabilem, non contradicit mysterio Trinitatis, 29
Deo competit propria ratio personae, 194-199
Persona divina constituitur per ipsam relationem, non quidem formaliter ut relationem, sed ut subsistens incommunicabile, 199, 203-205. Ita autem accepta, relatio constituit personam non secundum «esse in» sed secundum «esse ad», acceptum non «ut quod» sed «ut quo», 206. Vide: *Relatio*
Quid proprie significet nomen «persona divina» in communi, 208, et quid importet, 210
In Deo non sunt nec esse possunt nisi tres personae, sicut sunt tres tantum relationes realiter distinctae, 209
Tres personae divinae hanent tres subsistentias relativas, praeter communem subsistentiam absolutam, 211 sq. Proinde in Deo dantur tria supposita relativa et unum suppositum absolutum, 192, 208, 212, quod quidem est principium quod operationum ad extra, 123, 212, 299

Petavius (D.).
Patres antenicaeni favent vero subordinatianismo, 78
Personae divinae mittuntur et inhabitant animam immediate per suam substantiam, non vero proprie et formaliter per gratiam sanctificantem, 301, 306, 312, 324
Huiusmodi missio et inhabitatio est propria solius Spiritus S., 306, 311, 322, 334
Participatio divinae naturae et filiatio adoptiva non sunt formales effectus ipsius gratiae sanctificantis, 311, 807, 810
Ignis torquet daemones per cruciatum similem illi qui causatur in anima quando corpus comburitur, 512
Concorditer cum multis Patribus, neganda est posibilitas creationis ab aeterno, 383

Petrus Lombardus.
Suum opus theologicum disponit aliter ac S. Thomas, assumens

pro formali obiecto theologiae non ipsum Deum sed «res et signa», 700
Creatura potest esse instrumentum creationis, 367
Incertum est num angeli sint perfecte spirituales seu sine ullo corpore, 429
Angeli creati sunt sine gratia et ad hanc nonnisi posterius elevati, 483, 591
Non necessario singuli angeli singulis hominibus deputantur, 472
Peccatum originale consistit essentialiter in ipsa concupiscentia, vitiata in corpore et ex corpore vitiante animam, 678
Gratia sanctificans est idem ac charitas, et charitas est idem ac ipse Spiritus S,, qui immediate unitur animae, 312, 771, 779, 789
Peyrère (Isaac de la) invexit theoriam praeadamitismi, seu de homnibus existentibus ante Adamum, 526
Photius eiusque influxus in errorem graecorum negantium processionem Spiritus S. a Filio, 249
Pius XII.
De inhabitatione SS. Trinitatis, 318, 325, 326
Authentica declaratio sensus definitionis vaticanae de creatione mundi in tempore, 384
Contra transformismum, etiam mitigatum: Nequit catholice asseri primum hominem esse generatum ex bruto, 518, 519; attamen, transformismus mitigatus potest sub aliqua prudenti moderatione discuti et investigari, 519, 522, 523, 529
Anima humana creatur immediate a Deo, 545
Plato. Platonici.
sicut Aristoteles, creationem ab
Incertum est num Plato docuerit, aeterno, 382 et num creationis conceptum attigerit, 344, 352, 366
Apud ipsum Platonem doctrina de Logo non invenitur, quam neoplatonici invexerunt, 27
Plato docuit accidentalem tantum unionem animae cum corpore, 566, 585, et angelos sive deos inferiores dicebat esse astra, singulis animabus aptata, 429
Neoplatonici (ut Plotinus et Philo) docuerunt creationem ab aeterno, sive coaeternam materiam, id deducentes ex principiis Platonis, 352, 382
Angelis tribuebant eandem fere materiam ac hominibus, 429
Docebant peccatum primi hominis fuisse carnalem luxuriam, 644
De platonismi influxu in doctrinam aliquorum Patrum, signanter ipsius Augustini, 92, 352, 396, 429, 1627, et peculiariter circa praeexistendam animarum, 543, et accidentalem unionem corporis cum anima, 567 sq., 585
Polygenismus. Vide: *Monogenismus*
Po ponazzi (P.), neoaristotelicus saec. 16, docuit immortalitatem animae esse negandam, si attendantur ipsa sola philosophica principia, 564, 571, 578
Potentia.
In natura pure spirituali (angelo et Deo) potentia operatrix non distinguitur ab intellectu et voluntate, nec datur aliqua tertia potentia, 359, 446, 452
Gratia non creatur sed educitur ex potentia oboedientiali ani-

mae, 364, 785, 973, quae quidem non est potentia activa, sed passiva, 373
Vide: *Actio. Intellectio. Voluntas*
Praeadamitae, sive homines ante Adamum originati, 525, 526, 529, 530. Vide: *Peyrère. Zaninus de Solcia*
Praeexistentialistae, nominatim Origenistae et Priscillianistae, docebant animas creatas esse, vel extitisse, antequam corporibus uniantur, 543, 554, 555
Praesentia Dei in rebus est triplex, scillicet ut causae in effectu (tam naturali quam supernaturali), ut obiecti cogniti et amati in cognoscente et amante (missio et inhabitatio divinarum personarum), et ut substantiae in substantia (Incarnatio), 304-306, 313, 323, 325
Priscillianistae.
Negabant Trinitatem, eam concipientes modo adoptianistico vel modalistico, 36, 42
Diabolus est malus ipsa sua natura, 497, 501
Animae praeexistunt antequam corporibus uniantur, 543, 554
Prius et posterius. Vide: *Ordo*
Processio.
Definitio et divisio, 110
Processio non est formaliter idem ac actio, 110
Nequit in Deo haberi realis processio ad intra per modum operationis, sed tantum per modum operati, 110, 120
Sunt in Deo verae processiones ad intra, 112-121, cum sine ipsis non daretur in Deo distinctio personarum, 118, nec Deus esset infinite perfectus, 120
Quo sensu dici possit, etiam ex intellectione Filii et Spiritus S. Verbum ipsum procedere, 119
Ex hoc quod persona divina est ens a se, excludit a seipsa rationem causalitatis, non vero processionem, 120
Processio in Deo nullam involvit imperfectionem, sive veram dependentiam et posterioritatem, 121
Processio in divinis consistit essentialiter in ipso actu intellectionis vel volitionis, sola addita connotatione relationis, 125-127
Principium quod divinae processionis est persona, principium quo remotum est essentia, principium quo proximum est intellectus et voluntas, 128 sq.
Proprietates divinae processionis, 127
In Deo sunt duae tantum processiones, altera per intellectum et altera per voluntatem, nec alia processio dari potest, 131-137
Prosper Aquitanus.
Decisive impugnavit semipelagianismum post suum magistrum Augustinum atque exaravit celebrem «Indiculum» contra ipsos, 707
Non negat extra statum gratiae elici posse aliquos actus moraliter bonos, 715
Protestantes.
Aliqui ex prioribus protestantibus, dicti unitarii vel modalistae, ad quos accesserunt quidam recentiores, negarunt Trinitatem, 36, 42
Aliqui denegant Deo proprie dictam personalitatem, 193
Anabaptistae negant existentiam angelorum, 420, 422
Quidam putant polygenismum componi posse cum universalitate peccati originalis, 527

lustitia originalis non erat aliquid essentialiter supernaturale, sed ipsa naturalis rectitudo hominis, 592. Ipsa quoque integritas, sive cetera dona illius status, erant aliquid naturale homini, 610
Plures exegetae putant peccatum Adae fuisse carnalem luxuriam, 644
Peccatum originale consistit in amissione praefatae naturalis rectitudinis, adeoque in ipsius naturae corruptione, 592. Haec corruptio, quae est ipsa concupiscentia, nulla ratione est nobis voluntaria ac manet in renatis sive iustificatis, 677, 683, 689, 758 sq., 958
Gratia est ita necessaria homini lapso, ut sine ipsa nullum bonum, etitam naturale, facere possit, nec peccata mortalia vitare, 705, 709, 712, 731, 733
Iustificatio, iuxta classicam protestandum doctrinam, est mere extrinseca, seu consistit in mera Dei benevolentia, qua peccata non imputantur, per imputationem iustitiae Christi, ratione fidei sive fiduciae in merita Christi. Aliqui tamen moderni accedunt ad doctrinam catholicam de intrinseca iustificatione, 758 sq., 762, 768, 784, 928, 958
Triplex distinguitur fides, scilicet factorum, miraculorum et promissionum, quae postrema est sola causa iustificationis, 958
Liberum arbitrium est penitus extinctum in homine, ratione tum infallibilis efficaciae divinae motionis, tum totalis corruptionis naturae per peccatum originale, 866
Inde non datur gratia vere ac mere sufficiens, sed sola gratia efficax, 866, 871
Ad iustificationem non requiritur ulla alia dispositio praeter fidem sive fiduciam in merita Christi, 928, 957 sq.
Gratia iustificationis datur omnibus aequaliter, 928
Homo habet absolutam certitudinem de statu gratiae sicut est certus de sua fide, per quam solam iustificatur, 928
Sublata libertate et bonitate actuum nostrorum, eo ipso protestantes supprimunt meritum hominis per gratiam et insistunt in solis meritis Christi. Aliqui moderni videntur concedere aliquod meritum, non tamen ad salutem, nec admittunt verum meriti conceptum seu tituli iustitiae, 982 sq.
Vide: *Calvinus. Lutberus. Protestantes liberales. Sociniani. Unitarii*

Protestantes liberales.
Emolliunt classicam protestanticam doctrinam de originali iustitia et originali peccato, 592, 677
Reiciunt peccatum primi hominis prout narratur in Genesi, eius originem repentes ex similibus fabulosis narrationibus semideorum aliorum populorum, 643, 648
Negant existentiam veri peccati originalis, 659
Declinant in placita rationalistarum, reicientes ipsum ordinem supernaturalem et existentiam ipsius exterioris gratiae revelationis, 758
Pueri. Vide: *Infantes*
Rahner (K.).
Putat monogenismum esse verita-

tem scundum se reformabilem, 528, 530, 532, 535
Conatur adstruere directum quendam influxum parentum in creationem animae filii, 550
Docet immortalitatem in Adamo innocente fuisse non actu et de facto, sed tantum in potentia ac destinative, si nempe non peccasset, 610
Ratio.
Quid possit ratio in intellectione mysterii Trinitatis, 1, 5, 6. Nequit illud demonstrare, 10-16, sed tantum multiplici modo suadere, 19-29. Absque revelatione homo mysterium illud nequidem hypothetice suspicari posset, 14
Varia argumenta convenientiae de eodem mysterio, 23, variaeque analogiae, 24
Inanitas variarum theoriarum rationalistarum ad hoc mysterium explicandum, 25-28
Solutio praecipuarum obiectionum, qua ostenditur hoc mysterium non contradicere primis principiis rationis, scilicet principiis contradictionis, identitatis comparatae et causalitatis, neque rationali conceptui personae, 29, 176-181
Rationalistae.
Reiciunt mysterium Trinitatis vel illud rationaliter explicant, variis ac ineptis theoriis, 18, 25-28, 31
Dicunt hoc mysterium nec in ipsa antenicaena Traditione contineri, sed confictum esse a Conc. Nicaeno a. 325, cum potius anteriores Patres docuerint quendam subordinatianismum, 30, 78
Fidem de existentia angelorum explicant ex variis naturalibus causis, 420, 422
Negant pecatum originale, 659
Relatio.
Definitio relationis eiusque elementa, 139
Divisio relationis, 140, 186
Duplex relationis elementum, seu «esse in» et «esse ad», quorum alterum est proprium et essentiale, 141
In solo praedicamento relationis inveniri potest ens rationis, 141. Profundum discrimen inter relationem et cetera praedicamenta, 141
Relatio non est assimilativa neque activa, sed pure respectiva, 129
Relativa oppositio non importat carentiam perfectionis in subiecto vel termino, 141, 150. Num autem relatio qua talis (seu «esse ad») importet aliquam propriam ac distinctam realitatem et perfectionem controvertitur, sed probabilius negatur, 141, 172-174, 289
Creatio consistit in reali ac praedicamentali relatione creaturae ad Deum, fundata in transcendental! relatione ad ipsum, 361-363
In divinis nonnisi duo praedicamenta esse possunt, scilicet substantia et relatio, ita tamen ut, ob divinam simplicitatem, ipsa relatio resolvatur in substantiam, 141
Sola relativorum distinctio est possibilis in Deo, salva eius simplicitate, 118, 141
Datur in divinis aliqua realis relatio ad intra, 143-150, idque requirit ipsa distinctio personarum, 148
Celebre effatum florentinum «In

Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio» eiusque multiplices applicationes, 44, 46, 144, 146, 147, 157, 159, 162, 185, 189, 201, 217, 273, 274, 295, 298, 322
De tribus elementis divinae relationis, 149
Discrimen inter relationes Dei ad extra et ad intra, 138, 140, 148, 150
Relationes divinae distinguuntur ab essentia, sola distinctione rationis ratiocinatae minoris, 156-168. De diverso modo quo relationes et essentia sese invicem includunt, 167, et de triplici gradu distinctionis rationis ratiocinatae minoris in divinis, 168
Tota realitas et perfectio divinae relationis provenit proprie non ex eius «esse ad» sed ex «esse in», quamvis id ambigue controvertatur inter theologos, 141, 169-171, 172-174, 289
Num relationes divinae (paternitas, filiatio et spiratio) sint perfectiones simpliciter simplices, 174, 289
Relationes divinae non habent propriam existentiam relativam, distinctam ab existentia absoluta quae est tribus communis, 175
Duae praecipuae difficultates, contra identitatem relationum divinarum cum essentia ac ideo contra ipsum mysterium Trinitatis, petuntur ex principio identitatis comparatae et ex intrinseca oppositione inter absolutum et relativum. Utraque obiectio solvitur, 176-181
In Deo sunt quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio passiva et spiratio activa, 184-186, quarum tamen solae tres priores sunt ad invicem realiter distinctae, 187-190
Identitas et similitudo inter tres personas divinas non sunt reales relationes sed rationis, et pariter earundem circuminsessio non importat peculiarem relationem, 186
Ipsum «esse ad» relationis dupliciter considerari potest, scilicet «ut quod» et «ut quo» et hoc altero modo est constitutivum personae divinae, 190, 206 sq. Vide: *Persona*
Relatio nequit esse principium processionis divinae, quamvis ipsa necessario connotetur in eo principio, 128 sq.

Remense Conc. (a. 1148).
Notabiles eius declarationes trinitariae, occasione erroris Gilbert! Porretani, 38. Vide: *ad hanc vocem*
De existentia relationum in divinis, 144
De creatione mundi in tempore, 384

Richardus a S. Victore.
Mysterium Trinitatis probari potest per rationem, 8, 15
Persona divina constituitur non per relationem sed per processionem, 202
Repugnat creatio ab aeterno, 383

Ripalda (M.).
Tum missiones tum inhabitatio divinarum personarum reducuntur ad merum effectum gratiae, 301, 306, 310
Non repugnat quominus Deus faciat ut creatura sit causa principalis creationis, 367
Deus potest creare aliquam creaturam quae sit absolute impeccabilis, 503
Infidelis vel peccator nullum eli~

cere potest actum moraliter bonum, idque ob extrinsecam Dei ordinationem, 710
Gratia sanctificans non est specifice eadem in omnibus subiectis, 800
In gratia sanctificante nonnisi moraliter participatur divina natura, 808
Filiatio adoptiva non est proprie ac simpliciter formalis effectus gratiae sanctificantis, 810,818, 825
Roscellinus ex suo nominalismo ductus est in quendam tritheismum, 38, 42
Rosmini (A.).
Iuxta principia ontologismi contendit mysterium Trinitiatis posse per rationem demonstrari, 8, 11, 15
Eius doctrina trinitaria sapit modalismum vel tritheismum, 7 sq., 15, 36, 38, 42, 201, 224
Favet pantheismo in modo quo explicat mundi creationem, 345
Exaggerat potestatem daemonis in infestationem hominis, 475
Favet traducianismo in explicanda origine animae humanae, 542, 545, 550
Docet animam humanam uniri corpori modo quodam accidentali, 568, 581
Sabelliani. Vide: *Modalistae*
Sadducaei tempore Christi negabant existentiam angelorum, 420, 433, necnon spiritualitatem et immortalitatem animae, 564
Salmanticenses.
Relatio divina secundum suum «esse ad» non importat perfectionem, 172
In Deo processio intellectualis et generatio sunt formaliter idem, 236
Ignis torquet daemones per productionem alicuius qualitatis in ipsa eorum substantia, 512
Peccatum originale est nobis voluntarium ratione moralis sive iuridicae connexionis cum Adamo, 680
Homo est vere vulneratus in naturalibus, quamvis tantum extrinsece, 689
Proxima dispositio ad gratiam sanctificantem procedit ab ipsa hac gratia nec potest elici a praevia gratia actuali, 938
Charitas informat alias virtutes, earumque actus reddit meritorios, mediante aliqua formali modalitate **ipsis** virtutibus communicata, 1010, 1013
Scheeben (M.).
Inhabitatio SS. Trinitatis in anima iusti competit peculiariter et immediate soli Spiritui S., 311
Participatio divinae naturae et filiatio adoptiva non sunt formales effectus ipsius gratiae sanctificantis, 807, 810
Scientia, ut dos iustitiae originalis. Vide: *Iustitia originalis*
Scientia edia, prout est fundamentum systematis molinistici de efficacia gratiae, 895, 918. Vide: *Molinistae*
Scientiae naturales.
Leges de conservatione energiae et de entropia crescenti, quatenus valent explicare futurum finem mundi, 404
Naturalium scientiarum conclusiones non valent confirmare doctrinam transformismi de variarum specierum origine, 415 sq., 523, nec poligenismi, 536-539. Confirmant vero probabiliorem opinionem de successiva

ac longa mundi efformatione, 417
De illarum influxu in variam doctorum interpretationem cosmogoniae mosaicae, 410
Nullatenus autem favent communiori adhuc opinioni de immediata animatione in humana generatione, 557-560

Scotus.

In Deo sunt plures aliae reales relationes praeter quatuor relationes originis, 183
Spiratio activa distinguitur a paternitate et filiatione, distinctione formali ex natura rei, 183
Processio divina non est intellectio, sed dictio ut distincta ab intellectione, 122, 126
Inter divinam essentiam et relationes est distinctio formalis ex natura rei, 154, 164
De formali constitutivo personae divinae, 202
Personae divinae non habent tres subsistentias relativas praeter absolutam eis communem, 211
Dubius est valor argumenti quo probatur Spiritum S. procedere a Filio, quia nempe secus non distingueretur ab eo, 273
Pater et Filius sunt unum principium Spiritus S., non ut sunt personae, sed prout habent unam naturam et voluntatem, 276
Negatur valor argumenti quo S. Thomas excludit creaturam esse posse causam principalem aut instrumentalem in creatione, 370
Dantur plures numerice angeli in eadem specie, 431
Angelus intelligit singularia in propria specie singulari, 449
Primum peccatum angelorum fuit appetitus physicae aequalitatis cum Deo, 498
Diabolo post primum peccatum oblata est gratia poenitendi, 499. Eius autem obduratio in malo debetur causae extrinsecae, seu subtractioni divini auxilii, 499
Ignis torquet daemones tantum obiective, seu per cognitionem, 512
Sunt in homine duae formae substantiales, seu forma corporea et anima rationalis, 567, 569, 583
Animae immortalitas nequit certo probari ratione philosophica, 578
Adamus accepit gratiam sanctificantem non in ipso momento creationis sed posterius, 591
Incertum est num integritas sive immunitas a concupiscentia in Adamo excluderet omnes inordinatos motus appetitus sensitivi, 610. Ceterum, potuit ipse in statu innocentiae venialiter peccare, 652
Peccatum Adami fuit immoderatus amor amicitiae erga uxorem, 644
Ratio voluntarii in peccato originali intelligi potest tantum in sensu extrinsecae attributionis peccati Adae aliis hominibus, 680
Homo lapsus non est vere vulneratus in naturalibus, 689
Peccator potest observare totam legem naturalem quoad ipsam substantiam actus, quamvis non modo salutari seu meritorio, 710
Gratia est supernaturalis non quoad substantiam sed quoad modum, 784
Gratia sanctificans non distingui-

tur realiter a charitate, sed sola distinctione rationis, seu distinctione formali ex natura rei, 789
Filiatio adoptiva non est formalis ac intrinsecus effectus gratiae sanctificantis, sed merus extrinsecus favor divinus, 810, 825
Non dantur virtutes morales infusae, sed tantum acquisitae, 830
Dona Spiritus S. non distinguuntur realiter a virtutibus, 837
Efficacitas gratiae reponitur in quadam extrinseca Dei assistentia ac veluti sympathia inter causam primam et causam secundam, 901
Ad meritum sufficit ordinatio sive acceptatio Dei, abstrahendo ab intrinseco ipsius operis valore, 1001
Iustus potest sibi mereri, de congruo stricte dicto, reparationem post lapsum, 1036
Scriptura.
De supernaturalitate mysterii Trinitatis, 12, et de analogica eius cognoscibilitate, 21
Illius adumbratio in A. T. non ultra modum exaggeranda, nec minuenda, 47-53. Certiores loci respiciunt secundam personam, cum tertia persona vix adumbretur, 53. Non inveniuntur tamen textus proprie trinitarii, 49.
Non improbabiliter quibusdam sanctis patriarchis facta est privata revelatio huius mysterii, 47.
De explicita expressione huius mysterii in N. T. et de modo conficiendi hoc argumentum, 54.
Textus proprie ac plene trinitarii, 55-61, et peculiaris vis tum formulae Baptismi, 56, tum textus Apoc. 22.1 de fluvio procedente ex sede Dei et Agni, 59, 115.
Textus de singulis personis, 61-77.
Distincta persona Spiritus S., etsi clare, minus tamen perspicue exhibetur quam persona Filii, 71. Clariores textus, 75. Praecipui loci qui in contrarium obiciuntur, 77.
Magna vis testimonii S. Pauli de divinitate Christi, 63. Praecipui textus, 64-67.
Nomen «Dominus» solet appropriari Christo, **sicut** nomen «Deus» (cum articulo) appropriatur Patri, 65.
De existentia divinarum processionum, 115. Etiam textus de Sapientia divina in A. T. implicant processionem ad intra, 115, 227, 228.
Nomen «persona» in Scriptura Deo non tribuitur, 193, 196.
De intellectuali processione secundae personae, 228. Ipsum nomen Verbum invenitur tantum apud loannem, 228.
Processio Verbi est vera generatio, 232.
Processio Spiritus S. est per viam volitionis, 252, non tamen per generationem, 255, estque a Patre pariter et Filio, 264, 270.
De circuminsessione divinarum personarum, 291, et earum unitate in operationibus ad extra, 296.
De earundem missione et inhabitatione in anima iusti, 303, 319.
In N. T. certe, in A. T. probabilissime, proponitur vera mundi creatio. Expenditur vis praecipuorum textuum, tum A. T. (Gen. 1.1 sq.; 2 Mach. 7. 28), tum N. T. (Io. 1.3; Coi. 1.15-17), 347-351.

Obiectiones acatholicorum ex ipso textu genesiaco necnon ex textu Sapientiae (11. 18-20) de creatione mundi ex materia invisa, 349.
De varianti lectione textus Io. 1.3 («Quod factum est, in ipso vita erat»), 351.
Solus Deus mundum creavit, 368, et quidem in tempore, 385.
Finis creationis est gloria Dei, 377.
Creatio triplicis creaturae, seu mundi corporalis, angeli, hominis, 398.
Transformismus, etiam mitigatus, non congruit verbis Scripturae, 411.
De existentia angelorum, 422.
De spirituali angeli natura, 433. Inepte autem obiciuntur quidam textus, ut Gen. 6.2 de carnali commercio filiorum Dei, 429, 434 sq.
Hierarchiae et ordines angelorum, 469.
De tentatione et infestatione daemonum, 476.
De elevatione et lapsu angelorum, 487, 501, et de angelici peccati specie superbiae, 505.
Genesiaca narratio creationis primi hominis opponitur transformisme, 520
De monogenismo, 531-333.
De creatione animarum non antequam corporibus infundantur, 554.
De animae spiritualitate et immortalitate, contra quas inepte obicitur obscurus textus Eccl. 3.18-21, in quo spiritus hominis assimilatur spiritui brutorum, 573.
De anima ut unica substantiali forma corporis et de paulina trichotomia, 584.
De elevatione primi hominis ad gratiam (parallelismus inter duos Adamos), 598, eiusque supernatural! indole, 603. De ceteris quatuor donis, seu integritate, immortalitate, impassibilitate et scientia, 613, 621. De quorum interpretatione non deest etiam apud aliquos catholicos interpretes quaedam tendentia minimistica, 591.
De peccati primi hominis existentia, gravitate et generali indole inoboedientiae, 647 sq. Innuitur quoque speciem peccati fuisse superbiam, nullatenus vero innuitur luxuriae peccatum, 647, 653.
Aliqualis similitudo cum mythicis semiticis narrationibus nullam probat dependentiam biblicae narrationis ab illis, 648.
Existentia peccati originalis, in A. T. suggeritur, 662, in N. T. pluries indirecte indicatur, 663, et in classico textu Rom. 5.12-19 certo proponitur, 664. Inepte autem aliqui textus in contrarium afferuntur, 665. De duplici sensu incisi «In quo omnes peccaverunt», iuxta expositores, 664.
De possibilitate peragendi aliquos actus naturaliter honestos in statu peccati, 713. Inepte obiciuntur aliqui loci, in quibus significatur nihil extra fidem aut iustitiam esse bonum, 713.
De impossibilitate quidquam supernaturaliter agendi absque gratia, 724. Frustra pelagiani obiciebant aliquos textus de necessitate humanae cooperationis, 724.
De posibilitate pro homine iusto· vitandi omnia peccata mortalia,

734, non tamen omnia ventalia sine speciali gratia, 739.
De necessitate motionis gratiae actualis in ipso iusto ut eliciat actum salutarem, 747.
De necessitate specialis gratiae ad finalem perseverantiam, 752.
De intrinseca sive interiori indole gratiae, tam habituali quam actuali, 763 sq.; quo sensu in quibusdam locis dicatur peccata non imputari et iustitiam Christi nobis imputari, 763.
De creata et physica indole gratiae habitualis, 777, 780.
De reali distinctione gratiae sanctificantis a charitate, 791.
De vera participatione divinae naturae per gratiam sanctificantem, celebris expressio S. Petri «Divinae naturae consortes», 812-814.
De consequenti filiatione adoptiva, 821, 823.
De donis Spiritus S. textus Isaiae, 836, 838.
De integra libertate hominis sub motione gratiae, 872.
De existentia gratiae vere ac mere sufficientis, 880, necnon gratiae efficacis, 889.
De personali incertitudine status gratiae, 951.
De existentia veri meriti, contra quam frustra obiciuntur aliqui textus de gratuitate nostrae salutis, 988 sq.
De charitate ut immediato meriti principio, 1004.
De obiecto meriti, seu augmento gratiae, 1020, et bonis temporalibus, 1022.

Semirationalistae.
Accedunt ad mitigatum pantheismum, 345.
Docent finem creationis non esse gloriam Dei, sed bonum hominis, 375.
Vide: *Frohschammer Giinther. Hermes.*

Sequelae naturae.
Quatuor sic dictae tristes sequelae naturae, scilicet concupiscentia, mors, dolor et ignorantia, ablatae sunt in statu iustitiae originalis per quatuor dona integritatis, immortalitatis, impassibilitatis et scientiae, 607 sq., 655, 694 sq.
Ipsae, in natura lapsa, habent in natis veram rationem poenae, in renatis vero solam rationem merae poenalitatis, 687.

Sociniani.
Una cum protestantibus unitariis, negant Trinitatem, eam explicantes modo modalistico, 36.
Obiciunt contra dualitatem processionis in divinis, 130.
Negant Adamum in statu innocentiae fuisse immortalem, 610.
Negant existentiam peccati originalis, 659.

Spiritistae.
Docent angelos esse ipsas animas pervagantes, 420.
Dicunt peccatum primi hominis fuisse carnalem luxuriam, 644.

Spiritus S.
Spiritus S., tanquam distincta persona, vix adumbratur in A. T., 50, 53. Minus recte unus vel alter Pater textus de Sapientia divina refert ad Spiritum S. potiusquam ad Verbum, 51.
Etiam in N. T., Spiritus S., ut distincta persona, minus perspicue quam Filius exhibetur, clare tamen et explicite in quibusdam locis, 71, 75, 252.
Processio Spiritus S. est per viam volitionis, 250-254.

Ex quibus obiectis volitionis divinae Spiritus S. procedat, 254.
Ea processio non est generatio, 241, 255-259. Unde nullo modo Spiritus S. dici potest Filius Patris et Filii, 241, nec proprie imago utriusque, 243. Quorum propria ratio est, quia volitio non est, sicut intellectio, formaliter assimilativa, 241, 258 sq.
Principium processionis Spiritus S. est tum Pater tum Filius, 260-273.
Additionis particulae «Filioque» in symbolo origo et liceitas, 248 sq., 262, 263.
Duarum formularum, scilicet latinae «Ex Patre et Filio» et graecae «Ex Patre per Filium», 265, 268, discrimen et convenientia, 269.
Ratio quare Spiritus S. debeat etiam a Filio procedere, est quia secus non distingueretur ab eo, 272 sq.
Spiritus S. procedit a Patre et Filio tanquam ab uno principio et unica spiratione, 274. Quo modo Pater et Filius sint unus spirator, 275-280.
Tria sunt nomina propria tertiae personae, scilicet Spiritus S., Amor et Donum, 252, 253, 281, 282-285. Quae nomina facta sunt propria per quandam accommodationem, cum secunda processio sit nobis minus nota ex creatis, 281. Quoad nos autem magis expressivum est nomen «Spiritus S.», 285.

Status naturae.

Sex numerari possunt status, tam possibiles quam reales, naturae humanae, 693.
Status naturae purae possibilitas et indoles, 637, 694. Ad hunc pertinent quatuor tristes sequelae naturae, de quibus vide: *ad hanc vocem.*
Status naturae integrae est talis in quo auferuntur quatuor tristes sequelae naturae et adduntur quatuor dona praeternaturalia, 695. Vide: *Iustitia originalis.*
Status naturae elevatae per gratiam sanctificantem sed sine praefatis donis praetematuralibus, 696.
Status naturae integrae et elevatae est historicus status iustitiae originalis, importans utrumque elementum gratiae et donorum praeternaturalium, 697. Vide: *Iustitia originalis.*
Status naturae lapsae nec adhuc reparatae est status historicus ac brevis, post lapsum Adae et ante eius poenitentiam, 698.
Status naturae lapsae ac reparatae est praesens status humanitatis, importans gratiam sanctificantem, sine praefatis donis praeternaturalibus et cum quatuor tristibus sequelis naturae, necnon cum ulterioribus quatuor vulneribus, 699. Vide: *Sequelae naturae. Vulnera naturae.*

Suarez.

Dubius est valor primi principii identitatis comparatae, nec quadrat cum mysterio Trinitatis nisi restringatur, 177.
Processio in divinis non est ipsa actio intellectiva, sed quaedam resultantia ex ipsa, 122, 126.
Relationes divinae sunt aliquid reale secundum ipsum «esse ad», 169, habentque propriam existentiam relativam, praeter communem existentiam absolutam, 175

Quamvis Spiritus S. procedat de facto a duabus personis, posset tamen absolute procedere ab unica persona, 278.

Ratio cincuminsessionis divinarum personarum est earum ubiquitas, 293.

Praesentia Dei per immensitatem est impertinens ad explicandam praesentiam SS. Trinitatis in anima iusti, 314.

Non repugnat quominus creatura sit instrumentum creationis, 367, 373, nec sufficientem valorem habet argumentum quo S. Thomas conatur contrarium probare, 370, 373.

Creatio, necnon quaelibet actio Dei ad extra, est actio formaliter transiens, 358

Potentia oboedientialis non est passiva potentia, sed activa, 373.

Creatio ab aeterno non est impossibilis, 383.

Dantur plures numero angeli in eadem specie, 431.

Unicuique homini proprius daemon deputatur, non secus ac proprius angelus custos, 477.

Primum angeli peccatum fuit appetitus unionis hypostaticae, 498.

Eius in malo obduratio debetur causae extrinsecae, seu subtractioni divini auxilii, 499.

Angelus non est de se impeccabilis secundum ordinem naturalem, 503.

Ignis torquet daemones per aliquam qualitatem doloriferam, qua illorum substantia deturpatur, 512.

De anima, ut unica substantiali forma corporis, quoddam compromissum inter oppositas sententias thomisticam et scotisticam, 569.

Peccatum originale est nobis voluntarium ratione solius moralis sive iuridicae connexionis cum Adamo, 680.

Homo lapsus non est vere vulneratus in naturalibus, 689, 690.

Actus naturaliter bonus est quaedam vera, etsi negativa, praeparatio ad gratiam et hanc necessario trahit, non quidem vi propria sed vi salvificae Dei voluntatis; et hic est sensus effati «Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam», 721, 728.

Gratia est participatio divinae naturae non simpliciter et sub omni respectu, sed tantum secundum perfectionem intellectionis, 809.

Non repugnat quominus filiatio adoptiva conferatur a Deo sine gratia sanctificante, 810, 825.

De natura gratiae actualis, 845. Vide: *Molinistae.*

Gratiae efficacitas explicatur per concursum Dei simultaneum et indifferentem, datum tamen modo congruo, seu in congruis circumstantiis, in quibus Deus per scientiam mediam praevidet hominem certo consensurum, 897, 906, 911. Vide: *Gratia sufficiens et gratia efficax. Molinistae.*

Dispositiones ad iustificationem non sunt physicae sed morales, 928.

Proxima dispositio ad gratiam habitualem sanctificantem, ut actus contritionis et charitatis, non procedit ab hac ipsa gratia sed a gratia actuali, 938.

Datur gratia entitative superna-

turalis et gratia entitative naturalis, 944.
Charitas est principium meriti in actibus aliarum virtutum per solum influxum interpretativum, 1003.
lustus potest sibi mereri, de conguruo stricte dicto, reparationem post lapsum, 1036.
Finalis perseverantia potest esse obiectum meriti de condigno, imo de facto est obiectum meriti, si tamen accipitur non absolute sed cum adiecta conditione, 1039. Ceterum, est obiectum meriti de congruo stricte dicto, 1041.

Subordinatiani.

Negant mysterium Trinitatis, quatenus subordinant Patri Filium (ariani) aut Spiritum S. (macedoniani), ita ut unus vel alter non sit vere Deus, 39-41, 42. Vide: *Ariani. Macedoniani.*
Consequenter removent a Deo processiones ad intra, 111, 116, relationes reales, 142, et missiones divinas, 301.

Substantia. Vide: *Persona.*

Supematurale.

Dupliciter dicitur, seu quoad substantiam et quoad modum, 589, 607, 622-631.
Gratia, tum habitualis tum actualis, est supernaturalis quoad substantiam, 784.
Actus ipsi, a gratia procedentes, sunt supernaturales quoad substantiam, et quidem etiam ex parte obiecti, 784, 843.
Suarez et Vasquez invexerunt quandam distinctionem inter gratiam entitative supernaturalem et gratiam entitative naturalem, 944.
De elevatione angeli et hominis ad ordinem supernaturalern, vide: *Angelus. Iustitia originalis.*

Suppositum. Vide: *Persona.*

Symbola.

Varia symbola fidei de Trinitate, 43, et symbola antiquiora, 82.
Symbolum apostolicum, 45; nicaenum, 46; constantinopolitanum, 46; Athanasianum, 46. Vide: *Nicaenum conc. I. Constantinopolitanum Conc. I.*

Terminologia trinitaria.

Conceptus oeconomiae in theologia trinitaria est originis gnosticae, 97.
Fluctuatio terminorum ousia et upostasis apud graecos, et quidem tempore ipsius Conc. Nicaeni, 104.
De usu et^determinatione formularum «Consubstantialis» et «Una natura in tribus hypostasibus», 105-107.
Terminologia de processionibus, 117, 258, et relationibus, 185. Cum secunda processio (seu Spiritus S.) sit nobis minus nota ex creatis, nomina quae ad ipsam referuntur accommodari debuerunt, 281.
De discrimine formularum et vocum inter latinos et graecos in theologia trinitaria, 3, 229, 290, 330, 332; peculiariter circa processionem Spiritus S. a Patre et Filio, vide: *«Filioque».*
Variae regulae de recto modo loquendi et praedicandi in materia Trinitatis, 335-337.

Tertullianus.

Excellit inter Patres antenicaenos quoad terminologiam trinitariam et praecisionem essentialium conceptuum, 88.
Primus adhibuit latinum nomen «Trinitas», 2, 88, et primus dis-

tinxit terminos «natura» et «persona», 2, 3, 88, 107.
Trinitatis mysterium appellat «substantiam novi testamenti», 1.
Immerito incusatur subordinatianismi, non obstantibus quibusdam fortioribus expressionibus, 88, 92, 93, 94, 96, 97.
Videtur negare possibilitatem creationis ab aeterno, 383, 386, 393.
Tribuit angelis quoddam corpus, 463, et angelos qui peccarunt appellat «amatores feminarum», 429, 435, 498.
Docet materialem traducianismum, seu animam humanam generari corporaliter ex semine parentum, 541, 548, 574.
Tribuit animae quandam spiritualem materiam, 574.
Ab ipso, vel eius tempore, introductus est in theologiam latinaro classicus terminus «meritum», 990 sq.
Theodoretus Cyrensis, num negaverit processionem Spiritus S. a Filio, 248.
Theologi, sive praecipuae controversiae inter eos agitatae.
Num una persona divina sit prior vel posterior altera, 121.
De essentia et principio divinarum processionum, 122-124.
Num relatio divina secundum suum «esse ad» importet tum realitatem, 169-171, tum aliquam propriam perfectionem, 172-174, tum propriam relativam existentiam praeter communem existentiam absolutam, 175.
De vi et sensu pricipii identitatis comparatae, in connexione cum mysterio Trinitatis, 177-180.
Utrum et quomodo formale constitutivum personae divinae sit ipsa relatio, 202, 206 sq.
Num très personae divinae habeant tres subsistentias relativas praeter communem subsistentiam absolutam, 211.
Num detur in Deo ipsa haec communis subsistentia absoluta praeter tres subsistentias relativas, 212.
Ex quorum obiectorum cognitione Verbum divinum procedat, 237.
De ratione tum missionis, 301, tum inhabitationis divinarum personarum, 310-316.
Num actio Dei ad extra (ac ideo ipsa creatio) sit actio formaliter transiens, an formaliter immanens et virtualiter tantum transiens, 358.
Num Deus possit facere ut aliqua creatura sit causa creationis, principalis vel saltem instrumentalis, 367.
De possibilitate creationis ab aeterno, 383.
De angelorum perfecta incorporeitate, 429 sq.
De specifica angelorum distinctione, 431.
De momento in quo angeli elevati sunt ad gratiam et de duratione status viae, 483 sq.
De obiecto primi peccati angelorum, seu de qua re ipsi superbierint, 498.
Num possit a Deo creari aliqua creatura quae sit de se impeccabilis in solo ordine naturali et de facto talis fuerit angelus, 503.
De modo quo ignis torquet daemones, 52 sq.
De momento in quo anima infunditur corpori, utrum in ipsa fe-

cundatione an posterius, 557-560.
De unitate vel pluralitate substantialium formarum in homine, 567, 583.
De possibilitate probandi immortalitatem animae per rationem philosophicam, 578.
De momento in quo primus homo accepit gratiam sanctificantem, 591, 633.
De essentia iustitiae originalis, utrum consisteret in ipsa gratia sanctificante, an tantum in aliqua praeternaturali integritate sive rectitudine rationis, 632-636, 678.
De specie peccati primi hominis, utrum fuerit superbia an carnalis luxuria, 643 sq.
De physica essentia peccati originalis, num formaliter sit privatio gratiae sanctificantis, an concupiscentia, 678 sq.
De morali essentia eiusdem peccati, seu de modo quo ipsum sit nobis voluntarium, 680.
De indole vulnerum naturae, per peccatum originale inflictorum, num importent aliquam diminutionem naturalium virium relate ad bonum morale, 688-690.
De possibilitate vel secus, observandi in statu peccati totam legem naturalem necnon primum praeceptum dilectionis Dei super omnia, 710, 719.
De essentia gratiae habitualis, num sit aliquid creatum et physicum, 771-773.
Num gratia producatur per creationem an per deductionem ex potentia oboedientiali subiecti. 785.
De reali distinctione inter gratiam sanctificantem et virtutes, speciatim charitatem, 787-790.
De specifica unitate gratiae sanctificantis in omnibus subiectis, 800.
Num participatio divinae naturae sit proprius effectus ipsius gratiae sanctificantis et in quo essentialiter consistat, 807-809.
Num pariter filiatio adoptiva sit formalis effectus gratiae sanctificantis, 810.
De existentia virtutum moralium infusarum, praeter correspondentes virtutes morales acquisitas, 830.
De reali distinctione donorum Spiritus S. a virtutibus infusis, 837.
De natura gratiae actualis, 845 sq.
De modo efficacitatis gratiae, num sit intrinseca an extrinseca, 893-901.
Num homo possit, absque speciali revelatione, habere veram certitudinem se esse in statu gratiae, 929.
Num proxima dispositio ad gratiam habitualem sanctificantem procedat ab ipsa hac gratia an a praevia gratia actuali, 938-940.
Num repugnet infusionem gratiae fieri absque remissione peccati, et vicissim, 962 sq.
De modo quo charitas est immediatum principium meriti in actibus aliarum virtutum, utrum scilicet actualiter, an virtualiter, an habitualiter, an interpretative, 1002 sq.
Num homo purus possit a Deo constitui ad merendum de condigno primam gratiam pro aliis, quamvis non ad condigne satisfaciendum, 1032 sq.
Theophaniae A. T., quae a pluribus Patribus tribuebantur secundae personae Trinitatis, 294, sunt

tribuendae angelis aut Deitati in communi, 308

Theophilus Antiochenus.
Primus protulit formam graecam nominis Trinitatis, 2, 87.
Sub nomine Sapientiae in A. T. intelligit Spiritum S., 51, 87.
Immerito incusatur subordinatianismi, 87, 96.

Theosophi.
Negant Trinitatem, eam explicantes modo rationali, 18, 36.
Docent peccatum Adae fuisse carnalem luxuriam, 644.
Negant peccatum originale, 659.

Thomas Aquinas.
Mysterium Trinitatis suadetur analogia cum humana intellectione et volitione, 23, aliisque analogiis, 24.
Huic mysterio non contradicit principium identitatis comparatae, 177 sq.
De vi argumenti, deducti ex intellectuali natura, quo S. Doctor probat existentiam processionis in divinis, 119.
Inter personas divinas est ordo naturae secundum originem, non tamen vera prioritas et posterioritas, 121.
Principium processionis divinae est ipsa essentia et facultas divina, cum ordine tamen ad relationem. 124.
In solo praedicamento relationis potest inveniri ens rationis 141, 170.
In divinis nonnisi duo praedicamenta dari possunt, scilicet substantia et relatio, ipsa tamen relatio resolvitur in substantiam, 141.
Persona divina constituitur per relationem, non formaliter ut est relatio sed ut subsistens incommunicabile, 205, 206, 208.
In personis divinis est una communis subsistentia absolute praeter tres subsistentias relativas, 212.
Ideo processio Verbi est generative quia in Deo esse et intelligere sunt formaliter idem, 235, 238.
De discrimine inter processionem verbi humani et Verbi divini, 238.
Propria ratio quare processio Spiritus S. non sit generatio, est quia, cum sit non per intellectionem sed per volitionem, non est formaliter assimilativa, 258 sq.
De simili processione amoris in voluntate humana, 133.
Ratio quare Spiritus S. debeat procedere a Filio, est quia secus non distingueretur ab eo, 272 sq.
Missio et inhabitatio divinarum personarum fit per gratiam sanctificantem, quatenus eae fiunt praesentes animae ut obiectum cognitum et amatum, 304 sq., 313, 315, 316.
Triplex datur praesentia Dei in rebus, scilicet ut causae in effectu, ut obiecti in cognoscente et amante, et ut substantiae in substantia, 304.
De diverso modo quo S. Doctor distribuit tractatum De Deo Creante et Elevante in variis locis Summae Theologicae, 339.
Definitio et conceptus creationis, 341, 358-363.
Creatura nequit esse instrumentum creationis, 367, 369-373
S. Doctor primus decisive defendit sententiam de impossibilitate probandi repugnantiam creationis ab aeterno, 383. 387. 389-392.

Rationabilem putat opinionem Augustini de rationibus seminalibus, imo ex ea conatur explicare casum generationis spontaneae, 409, 415, 417.
Magnopere extendit numerum angelorum, 427.
Decisive impugnat sententiam plurium mediaevalium, tribuentium angelis aliquod genus materiae, 430.
Omnes angeli specifice distinguuntur, ita ut tot sint species quot individua, 431, 440.
De hierarchiis et ordinibus angelorum, 443.
Angeli creati sunt in statu gratiae nec nisi posterius, ex merito ipsius gratiae, elevati sunt ad gloriam, 483.
Gratia et gloria data est angelis secundum gradationem naturalis perfectionis, singulorum, ita ut nobiliores maiorem gradum habuerint, 494.
Non constat num S. Doctor neget vel affirmet angelum esse de se impeccabilem secundum ordinem naturalem, 503.
Primum angeli peccatum non potuit esse nisi superbia et in angelo nequit proprie et formaliter esse nisi duplex peccatum, seu superbia et invidia, 506.
Obiectum praefatae superbiae angeli fuit appetitus moralis aequalitatis cum Deo, 498, 507.
Ipnis torquet daemones alligando eorum virtutem operativam, 513.
Anima est unica substantialis forma corporis, 587 sq.
Solus Deus illabitur animae, seu ipsam eius substantiam tangere potest, 448.
Sententia S. Doctoris de infusione animae in corpus post aliquod tempus a fecundatione, olim impugnata ac derelicta, novellum favorem consequitur apud modernos estque adhuc probabilior, 557-560.
Adamus accepit gratiam sanctificantem in ipso momento suae creationis, 591.
Ipse in eodem momento susceptioni gratiae libere consensit, 601.
Adamo, necnon angelis in statu viae, revelatum est mysterium Trinitatis, 47.
S. Doctor manifeste tenet iustitiam originalem constitisse essentialiter in ipsa gratia sanctificante, quidquid in contrarium dicant aliqui moderni auctores, 636
Nequaquam docet peccatum originale proprie ac physice transmitti per infectionem seminis parentum, 675.
Concupiscentia est materiale elementum essentiae peccati originalis, 682.
S. Doctor iugiter designat naturam, non personam, ut principium ex quo ratio voluntarii in peccato originali explicanda est, 684.
Ex verbis S. Doctoris nequit dirimi controversia num per peccatum originale homo sit vere vulneratus in naturalibus, 690.
S. Doctor logice tractatum De Gratia collocat in theologia morali, 700. Quo modo hunc tractatum distribuat, 702, 827.
Apte assignat rationem quare in statu peccati non possit diu observari tota lex naturalis aut primum eius praeceptum dilectionis Dei, 718.
Homo iustus potest sine speciali auxilio vitare omnia peccata

mortalia, 736, non vero omnia venialia, ob inordinationem appetitus sensitivi, 741.
S. Doctor iunior putaverat, cum coaevis theologis, gratiam proprie creari, ac propterea non proprie instrumentaliter causari per sacramenta, 785.
Gratia sanctificans distinguitur realiter a charitate, 789, 794.
Gratia sanctificans est principium virtutum, quae ab ipsa fluunt sicut facultates ab essentia, 801.
Dantur virtutes morales infusae praeter acquisitas, 830.
Dona Spiritus S. realiter ac specifice distinguuntur a virtutibus infusis, tanquam habitus disponentes ad immediatam motionem Spiritus S., 837.
Gratia actualis est quaedam qualitas incompleta, se habens ad modum entis transeuntis, 850.
Divisio gratiarum gratis datarum, 854.
S. Doctor manifeste patrocinatur sententiae de intrinseca efficacia gratiae, qualiter docetur in schola thomistica, quamvis non utatur ipsa expressione «Praedeterminatio physica», 908.
Favet sententia, iuxta quam proxima dispositio ad gratiam iustificantem procedit ab ipsa hac gratia, 940.
De sensu axiomatis «Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam», 942, 945.
De duplici genere dispositionum, ad iustificationem requisitarum, earumque indole, 965.
Quomodo iustificetur puer infidelis, cum pervenit ad usum rationis, 970.
S. Doctor suggerit distinctionem meriti de congruo in stricte dictum et late dictum. Meritum autem de condigno subdividit in meritum simpliciter (seu de rigore iustitiae) et meritum secundum quid (seu mere de condigno), 979.
Charitas est immediatum ac formale principium meriti, influens virtualiter in actus aliarum virtutum, 1008, 1009.
Actus liber nequit esse moraliter indifferens, sed est aut bonus aut malus, 1012.
Finalis perseverantia nequit absolute esse obiectum veri meriti, tam de condigno quam de congruo stricte dicto, quia se habet ex parte principii meriti quod non cadit sub merito. 1039, 1041

Thomistae.

Essentia divinae processionis consistit totaliter in ipsa intellectione et volitione, prout est formaliter actio, 122
Persona divina constituitur per relationem non secundum «esse in» sed secundum «esse ad». 206
Sola actio transiens est formaliter actio, constituens praedicamentum actionis, actio vero immanens est tantum virtualiter actio, formaliter autem est qualitas, 37
In angelis tot sunt species, quot individua, 431
Potest a Deo creari aliqua creatura quae sit de se secundum quid impeccabilis, si nempe non elevetur ad ordinem supernaturalem, et talis de facto fuit angelus, 503
Anima est unica substantialis forma corporis, 569, 583. 588
Gratia sanctificans distinguitur realiter a charitate, 790

Gratia est participatio divinae naturae simplictier et sub omni aspectu, seu sub ratione Deitatis, ac ideo secundum omnia attributa divina, 809, 819
Gratia actualis est physica ac praevia motio divina, exercita in ipsam facultatem antecedenter ad ipsos actus, 846
Deus, in ordine sive naturali sive supernaturali (gratia), movet liberum arbitrium praemotione physica determinante, 899. Vide: *Gratia sufficiens et gratia efficax*
Repugnat infusionem gratiae fieri absque remissione peccatorum, aut vicissim (saltem in statu naturae elevatae), 962 sq.
Traditio. Vide: *Patres*
Traducianismus docet animam humanam traduci sive originari a parentibus, vel materialiter per semen sicut corpus (traducianismus materialis), vel spiritualiter ex anima parentum (traducianismus spiritualis), 541 sq. Vide: *Homo*
Transformismus.
Transformismus rigidus (generarim atheus et materialisticus) excludit omnem divinum interventum ab integra mundi formatione, seu omnium specierum rerum, 406 sq. Transformismus moderatus admittit divinum interventum in formatione corporis hominis et aliquarum aliarum specierum, 408
Eadem principia et argumenta ab utroque transformismo applicantur origini primi hominis, 516 sq.
Transformismus rigidus est formalis haeresis aut saltem erroneus, mitigatus vero, si abstrahatur a casu formationis corporis humani, effugit censuram, 411
Transformismus rigidus repugnat etiam rationi, quia repugnat primam aliquam distinctam speciem produci ab alio ente creato, cum «simile fiat a simili», 413, 456, 522. Transformismus vero mitigatus, etsi rationi non repugnet, valde incongruus videtur, 414, 522
Facta autem, quae in favorem utriusque transformismi ex scientiis naturalibus afferuntur, nullum habent decisivum valorem, 415 sq., 523
Transformismus negat spiritualitatem et immortalitatem animae, 564
Pro transformismo rigido doctrina de primaeva hominis perfectione et elevatione vix sensum habere potest, 591, 630
Transubstantiatio qualiter differat a creatione, 342, 364
Trichotomia, seu tres partes quibus homo resultat, in sensu manichaeistico, platonico, scotistico et paulino, 566, 567, 584, 586
Tridentinum Conc.
Definitio de peccato primi hominis eiusque sequelis, 646
De peccati originalis existentia momentosa definitio, 661, 664, 673, 674, 681
De eiusdem peccati essentia, 676, 681, et effectibus, 685, 690
De necessitate gratiae ad actus supernaturales contra pelagianos, 723
De possibilitate pro homine iusto vitandi omnia peccata mortalia. 733, non tamen omnia venialia collective sumpta, 738
Ipse iustus indiget ulterius moveri a Deo per gratiam actualem

ut possit elicere actus salutares, 746
De incertitudine finalis perseverantiae, 757
De intrinseca sive interiori indole gratiae, tum habitualis tum actualis, 762
Concilium aequivalenter vel implicite docet gratiam habitualem esse quid creatum, distinctum a Spiritu S., 776, et quid physicum, 780, residens in anima ad modum qualitatis, 781
De integra libertate hominis sub motione gratiae, 871
De necessitate dispositionum ad gratiam iustificationis, 932, earumque numero et qualitate, 965
De incertitudine status gratiae, 950
De existentia veri meriti in iusto, 987, eiusque obiecto quod est vita aeterna, 1019, et augmentum gratiae, non vero finalis perseverantia, 1038

Trinitas.
Conceptus Trinitatis transcendit ipsum conceptum Deitatis, 1, 5
Mysterium Trinitatis est veluti «substantia novi testamenti» (Tertullianus), 1
Orgo et sensus nominis «Trinitas», 2
Definitio huius mysterii, 2, 4
De terminologia et formulatione huius mysterii et de discrimine expressionis inter latinos et graecos Patres, vide: *Terminologia trinitaria*
Hoc mysterium est supernaturale, seu non intra nec contra sed supra rationem, 6, 10-16
De ineptis demonstrationibus Trinitatis a quibusdam theologis allatis, 8 sq.
Rationes et analogiae quibus mysterium rationaliter suadetur, 23 sq., 119; praecipua ratio deducta ex natura intellectuali, 119
Inanes rationalistarum theoriae ad explicandam originem huius mysterii, 25-28
Solvuntur praecipuae obiectiones ex rationis principiis deductae, 29, 176-181
De sacra indole numeri ternarii apud paganos, 25, 28
Numerus ternarius, in mundo late diffusus, quatenus illustrat mysterium Trinitatis, 24
Trinitas in falsis religionibus et paganis philosophiis, 9, 16, 18, 25-28
Personae divinae sunt perfecte aequales in perfectione, potentia et duratione, 286, 288 sq.
Sibi invicem mutuo inexistunt. Vide: *Circuminsessio*
Omnis operatio ad extra est communis tribus personis, 295-299, non exclusa ipsa creatione, 368
Principium quo operationum ad extra est natura divina, principium quod est commune suppositum absolutum, quamvis ipsae personae operentur dum ad invicem procedunt, 299
Exinde vicissim sequitur unitas cultus ex parte hominis, 299
De divinarum personarum missione et inhabitatione in anima iusti, vide: *ad has voces*

Tritheistae.
Negant mysterium Trinitatis, ponentes tres naturas sicut tres personas in Deo; quae haeresis nonnisi implicite doceri potuit, ut patet ex ipsa celebri quaestione tritheistica in medio aevo, 37-39, 42
Ex hac haeresi logice sequitur

negatio tum processionum ad intra, 111, 118, tum realium relationum in divinis, 142, 148, 152, tum unitatis trium divinarum personarum quoad operationes ad extra, 294
Unitarii (sive Monarchiani).
Haeresis unitarismi, docens unicam esse in Deo personam, duplicem assumpsit formam, alteram adoptianisticam et alteram modalisticam, 33-36, 42. Vide: *Adoptiani. Modalistae*
Ex ea sequitur negatio tum processionum, 111, 116, 118, tum realium relationum in Deo, 142, 148, 152
Peculiariter unitarii vocati sunt aliqui protestantes, qui ad eandem haeresim accesserunt, 36, 42
Vàsquez.
Persona Patris constituitur non per relationem paternitatis sed per proprietatem innascibilitatis, 202
Non datur in divinis personis communis subsistentia absoluta praeter tres subsistentias relativas, 212
Inhabitatio SS. Trinitatis reducitur ad meram praesentiam Dei per immensitatem, 313, 315
Creatio, sicut et quaelibet actio Dei ad extra, est actio formaliter transiens, 358
Negatur valor argumenti quo S. Thomas excludit creaturam esse posse causam principalem aut instrumentalem in creatione, 370
Creatio ab aeterno non est impossibilis, 383
Primum angelorum peccatum fuit appetitus physicae aequalitatis cum Deo, 498
Angelus non est de se impeccabilis secundum ipsum ordinem naturalem, 503
Infidelis vel peccator nullum elicere potest actum moraliter bonum, idque ob extrinsecam Dei ordinationem, 710
Gratia actualis consistit in sola illuminatione intellectus, nec etiam in directa motione ipsius voluntatis, 760, 769
Efficacia gratiae explicatur per concursum indifferentem sed congruum, 897
Dispositiones ad iustificationem non sunt physicae sed tantum morales, 928
Charitas est principium meriti in acribus aliarum virtutum, per influxum tantum habitualem, 1003
Vaticanum Conc. I signanter definivit veram mundi creationem, 346, eamque in tempore, 384
Verbum.
In homine datur triplex verbum, scilicet mentis, imaginationis et oris, 242
Discrimen inter verbum humanum et Verbum divinum, 238
Verbum producitur vel ex indigentia, ut in creatura, vel ex mera fecunditate, ut in divinis, 119
Non in omni intellectione producitur verbum, ac ideo ex intellectuali natura divina non necessario probatur existentia processionis in Deo. 119
Nihilominus intellectualis processio verbi humani illustrat trinitariam processionem secundae personae, 23, 24
Ipsum nomen Verbi implicat in Deo processionem intellectualem ad intra, 115
Secunda ac distinta persona Trinitatis sufficienter adumbratur

in A. T., sub triplici nomine ac conceptu Verbi Dei, Sapientiae divinae et Messiae, 51-53
In N. T. nomen «Verbum» (Logos), dictum de secunda persona Trinitatis, invenitur apud solum Ioannem, 228, qui verisimilius illud non ex coaeva philosophia sed ex ipsa Scriptura A. T. desumpsit, 26
De connexione doctrinae hellenicae de Logo cum mysterio Trinitatis sive cum Verbo Divino, 26 sq.
De celebri priorum Patrum distinctione inter Verbum internum et Verbum externum, quae quibusdam visa est sapere subordinatianismum, 87, 88, 92, 95 sq., 233, quaque de facto abutebantur posteriores ariani, 225. Ea distinctio est originis neoplatonicae et a Iustino primo invecta est in trinitariam theologiam praefatorum Patrum, 92
Vide: *Filius*
Viennense Conc. a. 1311-1312 protulit celebrem definitionem de anima ut vera substantiali forma corporis, 581
Virtutes infusae.
Sunt superanturales habitus operativi, analogice convenientes cum virtutibus naturalibus sive acquisitis, 783, 786, 828, 831
Distinguuntur a gratia sanctificante, tanquam ab habitu entitativo, a quo dimanant et a quo informantur, 794, 795, 796, 798, 801, 802, 803, 832
In ordine supernaturali dantur virtutes theologicae seu circa finem ultimum, quae tamen non dantur ac superfluunt in ordine naturali, 828
In eodem supernaturali ordine dantur etiam virtutes morales circa eandem materiam ac virtutes morales acquisitae, quidquid in contrarium dicant aliqui theologi, etiam moderni, 830
Virtutes infusae non tantum disponunt subiectum sed conferunt etiam ipsam potentiam agendi, non tamen facilitatem ad agendum, secus ac virtutes acquisitae, 831
Charitas est forma ceterarum virtutus, 796, et distinguitur realiter a gratia sanctificante, 791-798. Vide: *Charitas*
Virtutes infusae resident non in essentia animae, sicut gratia sanctificans, sed in eius facultatibus, 798, 833
Infunduntur autem **simul** et eodem modo cum ipsa gratia sanctificante, quamvis fides et spes possint remanere post amissam gratiam, 834. Vide: *Fides et spes*
Augentur sola infusione, non vero per exercitium actuum sicut virtutes acquisitae; minui non possunt; amittuntur ex defectu vel subiecti vel obiecti, 835. 1021. Non tamen augentur per actus remissos, 835, 1021
Vide: *Gratia. Gratia habitualis*
Voluntas.
Quid sit processio in voluntate humana, ex qua illustratur processio voluntatis in divinis seu processio Spiritus S., 133. De qua, vide: *Spiritus S.*
De actu amoris, ut dispositione ad iustificationem, vide: *Amor Dei*
De variis actibus voluntatis sub motione gratiae, vide: *Gratia actualis*

De actu voluntatis ut libero, vide: *Libertas*

Vulnera naturae.

De usu et origine effati «Spoliatus gratuitis et vulneratus in naturalibus», 685, 690

Quatuor dantur vulnera naturae, ex peccato originali secuta, non confundenda cum quatuor tristibus sequelis naturae, 688. Vide: *Sequelae naturae*

Disputatur inter theologos de natura horum vulnerum, num scilicet per peccatum originale ipsae naturales vires hominis sint diminutae relate ad bonum morale, 688-690. Probabilius dicitur eas vires esse vere diminutas, non tamen intrinsece sed extrinsece tantum, 690, ac ita vera est expressio, a Caietano invecta, iuxta quam homo lapsus se habet non solum ut «spoliatus a nudo» sed etiam ut «vulneratus a sano», 688, 689

Quomodo explicatur quod huiusmodi vulnera maneant etiam post ablationem peccati originalis, 690

Zaninus de Solcia praeformavit theoriam de hominibus praeadamiticis, seu ante Adamum existentibus, 525, 526. Cuius errorem damnavit Pius II, 529